درسی تقریر

برائے

مختصر المعانی

از افادات

حضرت مولانا محمد امین صاحب

اُستاذ الحدیث جامعۃ الاسلامیۃ فریدیہ اسلام آباد

ترتیب

مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

مکتبہ عمر فاروق

درسی تقریر

برائے

مختصر المعانی

جلد اول

از افادات

حضرت مولانا محمد امین صاحب

استاذ الحدیث جامعۃ الاسلامیۃ فریدیہ اسلام آباد

ترتیب

مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

مکتبہ عمر فاروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

نام کتاب .... درسی تقریر برائے مختصر المعانی

ترتیب .... مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

اشاعت اول .... فروری 2011ء

تعداد 1100

طابع .... القادر پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر .... فیاض احمد 0334-3432345 021-34594144

مکتبہ عمر فاروق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

ملنے کے پتے

دار الاشاعت، اردو بازار کراچی
اسلامی کتب خانہ، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی
ادارۃ الانور، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ
کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ العارفی، جامعہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد
مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور
مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار لاہور
مکتبہ علمیہ، جی ٹی روڈ اکوڑہ خٹک ضلع نوشہرہ
وحیدی کتب خانہ، محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

انتساب

میں اپنی اس حقیر سی کاوش کو اس علمی گلشن کے نام کرتا ہوں جس کے در و دیوار کے سائے میں زانوئے تلمذ طئے کرنے کے بعد ہی راقم نے اپنے استاذ کی زبان سے نکلنے والے چند موتیوں کو حافظے کے پلو میں باندھ کر زیب قرطاس کیا ہے جو آج کل محلاتی شازش کا شکار ہو کر بند ہو چکا ہے اس سے میری مراد جامعہ فریدیہ ہے میں اپنے تمام قارئین سے بھی دعا کی التجا کروں گا کہ وہ اس جامعہ سمیت تمام دینی مدراس کی حق میں دعا کریں کہ اللہ ہمارے اس دینی سرمائے کو ہر حاسد کی حسد اور ناظر کی نظر سے محفوظ فرمائے اور خدا اس گلشن کو پھر سے سدا بہار رہنے والے وہ گلہائے رنگا رنگ عطاء فرمائے کہ جن کی خوشبو اسلام آباد سے ہوتے ہوئے ملک کے کونے کونے کو معطر کردے، آمین یا رب العالمین۔

فخر الزمان اخونزادہ

فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن کراچی

۲۳۔ جمادی الاخریٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۲۸۔ جون۔ ۲۰۰۸ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

☆احوال واقعی☆

جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن سے فراغت کے فوراً بعد اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے بندے کو شعبہ درس وتدریس سے وابستہ فرمادیا آٹھ سال بنوری ٹاؤن کی شاخ مدرسہ عربیہ اسلامیہ ملیر میں اور اس کے بعد سے اب تک جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ اسلام آباد میں تقریباً پندرہ سال ہو چکے ہیں مجموعی طور ان ۲۳ سالوں میں مختلف علوم وفنون کی کتابیں پڑھانے کی سعادت حاصل ہوئی اور تقریباً ہر کتاب کی تقریر طلباء نے کاپی کی صورت میں مرتب کر لی پھر وہ کاپیاں فوٹو اسٹیٹ ہو کر ملک کے اکثر وبیشتر مدارس میں پہنچ گئیں الحمد للہ توقع سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ نے انہیں پزیرائی عطائی فرمائی کافی عرصہ سے احباب کا اصرار تھا کہ کاپیوں کو نئی ترتیب دیکر اگر شائع کر دیا جائے تو اغلاط کا امکان کم سے کم رہ جائے گا اور طلبہ کو فوٹوسٹیٹ کاپیوں کی بنسبت سستی بھی پڑیں گی۔ لیکن اس کام کیلئے یکسوئی اور فرصت کی ضرورت ہوتی ہے اور بندہ ان دونوں سے محروم تھا اسلئے احباب کا یہ مطالبہ پورا نہ کرسکا بڑی کوشش کر کے شرح ملا جامی کی درسی تقریر شائع کروادی نا تمام ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے اس کو حد سے زیادہ مقبولیت نصیب فرمائی اس کو پڑھنے کے بعد احباب کا اصرار مزید بڑھ گیا مگر بندہ عذر ہی کرتا رہا اب اللہ تعالیٰ نے عزیزم **مولانا فخر الزمان** زید مجدہٗ کو ہمت اور حوصلہ عطاء فرمایا تو انہوں نے ترتیب والے کام کا بیڑہ اٹھایا ہے سب سے پہلے مختصر المعانی کی درسی تقریر کو انہوں نے مرتب فرمایا جس کی جلد اوّل آپ کے ہاتھوں میں ہے اللہ تعالیٰ ان کی محنت کو قبول فرمائے اور طلبہ کیلئے مفید بنائے انشاء اللہ اس کے بعد بقیہ درسی تقریریں بھی جلد منظر عام پر لائی جائیں گی جن میں مختصر القدوری، اصول الشاشی، شرح تہذیب، ہدایت النحو، وغیرہ کی تقریریں شامل ہیں۔ بندہ خطاء کا پتلاء ہے اور پھر یہ کوئی شرح نہیں ہے بلکہ سبق کی ایک مختصر سی تقریر ہے جس کو خود استاذ نے نہیں بلکہ دوران درس پڑھنے والے ایک طالب علم نے قلمبند کیا ہے اسلئے یقیناً غلطیوں کا امکان موجود ہے قارئین سے گزارش ہے کہ وہ ''خذ ما صفا ودع ما کدر'' پر عمل کرتے ہوئے اس سے استفادہ فرمائیں اور اغلاط کی اطلاع بندہ کو خود یا مرتب کو ضرور کریں تاکہ آئندہ ان غلطیوں کے ازالے کی کوشش کی جائے اللہ تعالیٰ آپ کا حامی وناصر رہے۔

من قال اٰمین أبقی اللہ مھجتہٗ فھذا دعاءٌ یشمل البشر۔

محمد امین

۶۔جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۱۔مئی ۲۰۰۸ء

سخنہائے گفتنی

یہ ۱۹۹۶ کی بات ہے کہ ہم جامعہ فریدیہ اسلام آباد میں جب رابعہ کے سال کی سالانہ چھٹیاں گزار کر پہنچے تو یہ سن کر ہماری خوشی کی انتہا نہ رہی کہ درجہ خامسہ کی کتاب مختصر المعانی ہمارے ہردلعزیز استاذ جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث حضرت مفتی محمد امین صاحب مد ظلہٗ العالی کے پاس ہے۔ داخلہ کے متعلق مدرسہ کی انتظامی کاروائی سے فراغت کے بعد جب تعلیم شروع ہوگئی تو ایک دو دن کے بعد ہی حضرت نے مجھے بلا کر حکم دیا کہ تم مختصر المعانی کے درس کی تقریر لکھو ویسے ان کے علم میں یہ بات پہلے سے تھی کہ میں ہر درجہ میں شغل بیکاری کے طور پر کسی نہ کسی کتاب کی تقریر ضرور لکھتا ہوں لیکن ابھی تک باقاعدہ کسی استاذ کے حکم پر میں نے کوئی تقریر نہ لکھی تھی یہ بات مجھے تعجب خیز سی لگی اور مشکل بھی۔ کیونکہ اپنا حال تو یہ تھا کہ۔ ع

بہائے خویش می دانم بہ نیمے جو نمی ارزم۔

اور یہ بھی حقیقت ہے کہ۔

نہ گلم نہ برگ سبزم نہ درخت سایہ دارم:: در حیرتم کہ دہقان بچہ کار کشت مارا۔

راقم نے طوعاً و کرہاً اس حکم کو قبول کر لیا اور تقریر کے محفوظ کرنے کی صورت یہ اختیار کی کہ رات کو خوب مطالعہ کر لیا پھر دوران درس استاذ کی تقریر غور سے سن کر جو بھی فارغ وقت ملاحتّی کہ دو گھنٹوں کے درمیان بھی جب کوئی فاصلہ آجاتا تو اس وقت بھی لکھ لیتا تھا سہ پہر کو گھنٹوں کے ختم ہو جانے کے بعد عصر کی نماز تک بھی لکھ لیتا تھا اور جمعرات کی چھٹی جب ہو جاتی تو جمعہ کے دن بھی اسی میں لگا لیتا سال کے آخر میں یہ نوبت بھی آئی کہ روزانہ دس دس صفحے ہو جاتے تھے لیکن خدا کے فضل وکرم سے کبھی بھی ایک دن کے سبق کو دوسرے دن پر نہیں چھوڑا کتاب کے ختم ہو جانے پر جب میں نے پوری کاپی کا تخمینہ لگایا تو فل سائز کے سات سو صفحات بنے تھے۔ میں نے بائنڈنگ کے بعد کاپی حضرت کے سپرد کر دی تو حضرت نے فرمایا اس کو صاف کر کے لکھوا کر چھپوانا ہے راقم نے عرض کیا کہ چھپوانے سے پہلے اس پر ایک بار آپ کی نظر ثانی ہونی چاہئے کیونکہ بندہ نے صرف لکھا ہے دوبارہ خود بھی دیکھنے کی نوبت نہیں آئی ہے کیونکہ ہوتا یہ تھا کہ راقم بازار سے کاغذ کے دستے لاتا اور انہی دستوں پر لکھتا جوں ہی روز کا سبق لکھ کر مکمل کر دیتا تو احباب ہاتھ کے ہاتھ لیجا کر فوٹو کاپی کرتے یا یاد کرنے کیلئے لیجاتے جس کی وجہ سے بلا مبالغہ ہر سبق لکھنے کے ایک دو روز بعد ہی میرے ہاتھ میں آجاتا اس وجہ سے تقریر کے لکھنے میں نقائص کا باقی رہنا ایک فطری سی بات تھی اس پر مستزاد راقم کی طالب علمانہ ذہنی ناپختگی لسانی اجنبیت قواعد تحریر سے ناواقفیت اور دوران درس سبق کو تحریر کی قید میں لائے بغیر ذہن منتشرہ کے سپرد کر دینا یہ وہ عوامل تھے جن کی وجہ سے راقم نے حضرت الاستاذ کو تقریر پر نظر ثانی کرنے کی درخواست کر دی تھی۔ بات آئی گئی ہوئی راقم درجہ خامسہ جامعہ فریدیہ میں پڑھ کر تکمیل درجات کے سلسلے میں جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی آیا آنے کے بعد بھی جامعہ فریدیہ کے جملہ اساتذہ کے ساتھ بالعموم اور حضرت الاستاذ کے ساتھ بالخصوص تعلق قائم رہا دھیرے دھیرے وقت گزرتا گیا واقفین کار احباب سے جب بھی ملاقات ہوتی تو ان کی طرف سے یہ تقاضا ہوتا کہ مولانا آپ مختصر المعانی کی تقریر پر کام کریں وہ تقریر بڑی اچھی تھی اس سے آنے والی نسل کا بڑا فائدہ ہوگا۔ جوں جوں وقت گزرتا جاتا ان کے مطالبے میں اضافہ ہوتا جاتا۔ تا آنکہ حضرت الاستاذ کا بھی حکم ہوا کہ اس پر کام کرلو جسکی وجہ سے راقم نے اللہ کا نام لیکر کام شروع کر دیا۔ تقریر کے لکھنے کے دوران چونکہ پورے کا پورا دارومدار حافظہ اور طالب علمانہ فہم پر تھا اسلئے اس میں اغلاط کا ہونا ایک لابدّی امر تھا اس پر مستزاد لسانی اجنبیّت اور ضوابط تحریر سے ناشناسائی۔ راقم نے اغلاط کے ازالے کیلئے متداول اردو اور عربی شروحات سے مدد لی اور اردو مضمون کی تصحیح کیلئے اردو شروحات سے مدد لی ہے اور جہاں جہاں عربی اور اردو شروحات میں کوئی مفید نکتہ پایا اسے بھی افادہ عامہ کے خاطر اس میں شامل کر دیا ہے جس کی وجہ سے یہ محض ایک تقریر ہی نہیں بلکہ ایک

مختصر مگر جامع شرح بن گئی ہے حضرت الاستاذ کی تقریر ہو یا نکت مختلفہ دونوں میں خاص طور پر اس بات کا التزام کیا ہے کہ تقریر ایجاز واطناب تطویل وتعقید سے محفوظ رہے۔

امتیازی خصوصیات

(۱) تقریر میں حتی الامکان پوری عبارت کا استیعاب کیا گیا ہے اس بات سے بچنے کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ آسان جگہ میں لمبی لمبی بحثیں لکھی جائیں اور مشکل جگہ چھوڑ دی جائے۔

۲: تشریح میں اردو کے مشکل الفاظ اور محض انشاء پردازی کو مطمح نظر بناتے ہوئے لفاظی کرنے سے احتراز کیا گیا ہے۔

(۳) ہر شعر کا محل استشہاد واضح کر کے لکھدیا گیا ہے۔

(۴) محل استشہاد میں پیش کئے جانے والے ہر ہر شعر کے مشکل الفاظ کی "تحقیق المفردات" کے تحت پوری لغوی وضاحت کر دی گئی ہے۔

(۵) حتی المقدور ہر شعر کا پس منظر اور شاعر کا ترجمہ لکھا گیا ہے۔

(۶) تحت الفظ ترجمہ کرنے کے بجائے بامحاورہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

(۷) تحت السطر ترجمہ کرنے کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ کسی سطر کا ترجمہ دوسری سطر کی طرف متجاوز نہ ہو۔

(۸) بقدر ضرورت جہاں جہاں پڑھتے وقت غلطی کا احتمال محسوس کیا وہاں پر اعراب لگا کر قاری کو غلطی کرنے سے بچانے کی حتی المقدور کوشش کی گئی ہے

(۹) مختصر المعانی کی کتاب میں متن کی نشاندہی کرنے میں سابقہ کاتبین سے کافی فروگزاشتیں ہوئی تھیں اس کتاب میں متن کی نشاندہی کرنے میں مختصر المعانی کے موجودہ نسخوں پر اعتماد کرنے کے بجائے تلخیص المفتاح کی اصل کتاب کو سامنے رکھ کر متن کی نشاندہی کی گئی ہے جس کی وجہ سے بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ بفضلِ خدا اس میں متن کی نشاندہی میں کوئی غلطی نہیں ہے۔

کتاب کو ہر طرح کے اغلاط سے مبرّاء کرنے کی پوری پوری کوشش کی گئی ہے پھر بھی قارئین کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر اس کاوش میں کوئی بات ان کو پسند آئے تو اسے خدا کا فضل وکرم سمجھتے ہوئے راقم ان کے والد اور اساتذہ کیلئے دعا فرمائیں اور اگر کوئی بات خلاف واقع نظر آئے تو بندے کے نفس امارہ اور شیطان کی طرف سے سمجھتے ہوئے راقم کو مطلع فرما کر ممنون فرمائیں۔

آخر میں اپنے ان احباب کا شکریہ ضرور اداء کروں گا جنہوں نے اس کتاب کی کمپوزنگ ،نظر ثانی ،اور تیاری کے مختلف مراحل میں میری مدد کی اللہ ان کو جزائے خیر عطاء فرمائے اور ان کی ہر نیکی کو قبولیت سے نواز دے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ مآب اللّٰہم اغفر لی ولوالدیّ ولاساتذتی ولجمیع المسلمین والمسلمات آمین یارب العالمین

فخر الزمان اخوندزادہ

فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوریؒ بنوری ٹاؤن کراچی۔

بروز پیر ۲۸ ربیع الاوّل ۱۴۲۸ھ بمطابق ۱۷ اپریل ۲۰۰۸ء

☆ کچھ مختصر المعانی کے بارے میں ☆

آپ کے ہاتھوں میں یہ کتاب مختصر المعانی دراصل دو کتابوں پر مشتمل ہے ایک متن (تلخیص المفتاح) اور دوسری شرح (مختصر المعانی) اسلئے ابتدائی طور پر دونوں کتابوں کے مصنفوں کے احوال بیان ہوں گے۔ پہلے ماتن کے احوال بیان ہوں گے اور پھر شارح کے۔

تلخیص المفتاح کے مصنف کے احوال۔

نام اور نسب و پیدائش:۔ نام محمد کنیت ابوعبداللہ، ابوالمعالی، لقب۔ جلال الدین۔ قاضی القضاۃ۔ والد کا نام عبدالرحمٰن اور ان کنیت ابومحمد۔ پورا سلسلہ نسب یوں بن جائے گا۔

ابوعبداللہ محمد بن ابی محمد عبدالرحمٰن بن امام الدین ابی حفص عمر بن احمد بن محمد بن عبدالکریم بن حسن بن علی بن ابرہیم بن علی بن احمد بن دلف العجلی آپ قزوین کے باشندے اور مذہب و مشرب کے اعتبار سے شافعی المسلک تھے۔ آپ کی سنہ پیدائش حافظ بن حجر نے ۶۶۶ھ بتایا ہے۔ جبکہ بعض علماء نے ۶۶۰ھ بتایا ہے۔

علامہ قزوینی کے عام احوال:۔ علامہ قزوینی قرن سابع کے مشہور و معروف عالم وفاضل اور باکمال بزرگ ہیں بہت ہی کم عمری میں حصول فقہ سے فراغت حاصل کر کے اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہوئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم تھی کچھ عرصے کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم وفنون، عربیت، اصول معانی، بیان وغیرہ میں پوری پختگی حاصل کی علامہ ایکی وغیرہ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کر کے علم حدیث حاصل کیا اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہوئے اور کچھ ہی عرصے کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدئے قضاء کیلئے چن لیا اس وقت آپ تنگ دستی کی وجہ سے کچھ مقروض بھی تھے جس کی ادائیگی شاہ نے اپنی طرف سے کردی اس کے بعد علامہ ابن جماعۃ کی جگہ آپ نے مصر میں بھی عہدئے قضاء کے فرائض انجام دئے شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی۔ چانچہ ایک بار جلال قزوینی کو شیخ بدرالدین محمد بن یعقوب بن الیاس دمشقی المعروف بابن النحویہ کے ساتھ عادلیہ دمشق میں ہمنشینی کا موقعہ ملا تو موصوف نے ان سے ابوالنجم کے قول ''کلہ لم اصنع'' میں حرف سلب کے تقدیم وتاخیر کے بارے میں سوال کیا تو ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

تصانیف:۔ موصوف نے امامین جلیلین شیخ عبدالقاہر جرجانی اور علامہ سکاکی کے دلکش انداز نگارش وطریق تحریر وتقریر کو جمع کرتے ہوئے مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصر سی کتاب تالیف کی جس کا نام ''تلخیص المفتاح'' رکھا چونکہ یہ کتاب حد درجہ مختصر واقع ہوئی تھی اسلئے موصوف نے اس سے فراغت کے بعد اس کی وضاحت کرنے کیلئے ایک اور کتاب لکھی جس کا نام ''الایضاح'' رکھا۔

متن چونکہ محیط قواعد وضوابط جامع اصول وفصول اور محیط امثلہ وشواہد ہونے کے ساتھ ساتھ توضیح وتنقیح اور حسن ترتیب وتہذیب کے اعتبار سے بھی عدیم المثال اور بے نظیر ہے اسلئے ہر عصر و زمانے میں علماء نے اس کے حواشی وشروحات لکھی ہیں۔ جن کی فہرست ''ظفر المحصلین فی احوال المصنفین'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔ منجملہ ان میں سے ایک مختصر المعانی بھی ہے۔

وفات حسرت آیات۔ زمانہ قضاء میں آپ پر فالج کا حملہ ہوا اور اس سے جانبر نہ ہوسکے چنانچہ ۱۵ جمادی الاولیٰ کو ۷۳۹ھ آپ اس دار فانی سے دار بقاء کی طرف ہمیشہ ہمیشہ کیلئے کوچ کر گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مختصر المعانی کے مصنف کے احوال زندگی

نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین اور دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے علامہ سیوطیؒ نے طبقات النحو میں ان کا نام مسعود دادا اور والد کا نام عمر ہی ذکر کیا ہے اور یہی مشہور ہے۔ حافظ بن حجرؒ نے ''الدرر الکامنہ'' میں اور ''انباء الغمر'' میں

ان کا نام محمود بتایا ہے اور ملا علی قاریؒ نے ان کا نام عمر اور والد کا نام مسعود بتایا ہے آپ کی ولادت ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں ہوئی جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات:۔ بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ علامہ تفتازانی ابتدائی زمانے میں انتہائی کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے کند ذہن کوئی طالب علم تھا ہی نہیں لیکن انھوں نے کبھی جدو جہد سعی وکوشش کو اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اس معاملہ میں وہ سب سے آگے تھے ایک دفعہ خواب میں دیکھا کہ ایک اجنبی آدمی ان سے کہہ رہا ہے کہ سعد الدین چلو سیر وتفریح کیلئے چلتے ہیں تو انھوں نے ان کے جواب میں کہا کہ میں سیر تفریح کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں انتہائی کوشش کے باوجود پہلے سے کتاب نہیں سمجھ پاتا ہوں تو اگر میں سیر وتفریح کرنے میں لگ گیا تو میرا کیا بنے گا؟ وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد اس اجنبی نے آکر بتایا کہ آنحضرت ﷺ آپ کو یاد فرما رہے ہیں سعد الدین فرماتے ہیں کہ یہ سن کر میں گھبرا کر ننگے پیر ہی اٹھ کر چلا گیا چلتے چلتے شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچے تو کیا دکھتا ہوں کہ آنحضرت ﷺ اپنے چند اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسّم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا لیکن تم نہ آئے۔ میں نے عرض کیا کہ حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ مجھے یاد فرمارہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غباوت ذہن کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا یا سعد افتح فمك۔ میں نے اپنا منہ کھولا تو آپ نے اپنا لعاب دہن مبارک میں میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ! صبح کو آنکھ کے کھلنے کے بعد جب عضد الدین کے حلقہ درس میں بیٹھے تو اثناء درس آپ نے کئی اہم اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے گمان کیا کہ یہ سب بے معنیٰ ہیں لیکن استاذ عضد الدین سمجھ گئے فرمایا ''یا سعد انك اليوم غير ك فيما مضى''۔ یعنی اے سعد آج تم وہ نہیں ہو جو پہلے ہوا کرتے تھے۔ تو انھوں نے اپنا پورا خواب ان کو کہہ سنایا۔ اس کے بعد سے عضد الدین کے حلقہء درس میں سعد کا شمار ممتاز طلباء میں ہونے لگا۔

تحصیل علوم:۔ آپ نے مختلف علماء وفضلاء اور اساتذہ وشیوخ سے عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد نوجوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا علامہ کفوی کا کہنا ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

درس وتدریس:۔ تحصیل علم کے فوراً ہی بعد آپ مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور سینکڑوں علم کے پیاسوں نے آپ کے چشمہ فیض سے علم کی سیرابی حاصل کر کے اپنے زمانے کے ائمہ بنے۔

تصنیف وتالیف:۔ آپ کو ابتداء ہی سے تصنیف وتالیف کا ذوق تھا اسلئے تحصیل سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم فقہ، علم اصول، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی الغرض آپ ہر فن مولیٰ تھے اسلئے ہر فن میں آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ ''شرح تصریف زنجانی'' آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ سال تھی۔

قبولیّت عامہ:۔ شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب آپ کی تصانیف روم پہنچیں اور دروس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کر کے بھی نہیں ملتے تھے مجبوراً علامہ شمش الدین کو جمعہ اور سہ شنبہ کے معمول کی تعطیل کے علاوہ دوشنبہ کو بھی تعطیل کرنی پڑی ہفتہ میں طلباء تین دن لکھتے اور چار دن پڑھتے تھے۔

تفتازانی کی شخصیت علماء کی نظر میں:۔ سیّد احمد طحطاوی لکھتے ہیں کہ ''انتهت اليه رياسة الحنفيّة في زمانه'' یعنی آپ کے زمانے میں آپ پر ریاست حنفیہ کی انتہیٰ ہوئی تھی علماء نے لکھا ہے کہ بلاد مشرق میں علم کی انتہاء ان پر ہوئی ہے علامہ کفوی فرماتے ہیں ''كان من محاسن الزمان لم تر العيون مثلهٗ في الاعلام والاعيان'' علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی ہے۔ ان کی قابلیت اور وسعت علم کا اس بات سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ میر سیّد شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی ان کی کتابوں سے

استفادہ کرتے ہوئے ان کی قابلیت سے استفادہ کرتے تھے فوائد بہیہ میں مولانا عبدالحی نے ان کے حق میں کسی کا یہ قطعہ نقل کیا ہے۔

فرّق الدرس وحصل الآسالا::والعمرمضی ولم تنل امالًا

لاینفعك القیاس والعكس ولا::افعنلل یفعنلل افعنلالًا

لیکن یہ بات آپ کی علوشان کے منافی ہے۔

تفتازانی کی جلالت شان:۔ امیر تیمور نے ایک روز اپنا قاصد کسی ضروری کام کیلئے روانہ کردیا اور اسکو عام اجازت دیدی کہ ضرور پڑنے پر جس کا گھوڑا بھی مل جائے اس پر سوار ہوجاؤ قاصد کو ایک جگہ سواری کی ضرورت ہوئی اتفاقاً اسی مقام پر علامہ تفتازانی خیمہ زن تھے اور خیمہ کے پیش گاہ میں ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قاصد نے وہاں جاکر بے دھڑک ایک گھوڑے کو کھول کر اس پر سواری کر لی علامہ موصوف اسوقت اپنے خیمے میں موجود تھے اس وقعہ کی اطلاع دی گئی تو نہایت برہم ہوئے اور سلطانی پیغام بر کو پٹوا کر وہاں سے نکلوادیا جب وہ قاصد کارسلطانی کے تکمیل کے بعد لوٹ کر دربارِ سلطانی پہنچا تو اس نے سارا قصہ کہہ سنایا امیر تیمور یہ ماجریٰ سن کر سکتے میں پڑ گئے ہیجانی غیض وغضب کی وجہ سے کچھ دیر ساکت رہے پھر کہنے لگے کہ اگر شہزادہ یہ حرکت کرتا تو بیشک سزا پاتا لیکن میں ایسے شخص کا کچھ نہیں کرسکتا جس کا قلم ہر شہر و دیار کو میری تلوار سے پہلے فتح کر چکا ہے۔

تفتازانی کا دربارِ تیموریہ میں رسائی:۔ شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپ کا بہت زیادہ اثر ورسوخ تھا۔ ان کے بعد بادشاہ تیمور لنگ کے ہاں صدرالصدور مقرر ہوئے۔ شاہ تیمور لنگ آپ کا بہت بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا جب آپ نے مطوّل کی شرح لکھی تو آپ نے اسے بادشاہ کے دربار میں پیش کردیا بادشاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ دراز تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔

وفات حسرت:۔ دربارِ تیموریہ میں تفتازانی اور جرجانی کے درمیان نوک جھونک بحث مباحثہ مکالمہ مناظرہ ہوتا رہتا تھا ایک بار ان کے درمیان تمثیل کے مستلزم ترکیب ہونے نہ ہونے میں مناظرہ ہوا اور یہ بحث کچھ زیادہ طول پکڑ گئی انھوں نے نعمان معتزلی کو اپنا حکم بنایا کہ جانبین کے دلائل سن کر جو یہ فیصلہ کرے گا وہ ہم دونوں کو منظور ہوگا اُدھر علامہ تفتازانی سریع القلم ہونے کے باوجود زبان کی لکنت کے شکار تھے اور میر سیّد جرجانی بطی ءالقلم ہونے کے باوجود فصیح اللسان تھے مزید برآں نعمان معتزلی تفتازانی سے کسی وجہ کی بناء پر نالاں بھی تھے اور ان سے خار بھی کھاتے تھے جس کی وجہ سے تفتازانی کے دلائل اور مدعیٰ کے برحق ہونے کے باوجود انھوں نے جرجانی کے حق میں فیصلہ دیدیا جس کی وجہ سے شاہ نے جرجانی کو تفتازانی پر فوقیت دی اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو بڑا صدمہ پہنچا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ عوام خواص کی نظر میں بہت زیادہ شہرت رکھتے تھے اور یہ بات ہر کہہ ومہہ جانتا تھا کہ علمی مذاق میں آپ سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے بالخصوص جرجانی اور آپ کا مقابلہ تو آفتاب اور ذرہ جتنا بھی نہیں ہے کیونکہ ایک تو جرجانی تفتازانی کے شاگرد اور ان کی کتابوں سے استفادہ کرنے والے ہیں اور دوسرے نمبر پر تیموری دربار میں جرجانی کی رسائی آپ کی مرہون منّت تھی دھیرے دھیرے علّامہ صاحب صاحبِ فراش ہوگئے اور اس مصرعہ کے مصداق بن گئے۔ ع۔ مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔

بالآخر ۲۲ محرم الحرام بروز پیر ۷۹۲ھ کو آپ داعی اجل کو لبیک کہکر اس دارفانی سے کوچ کرگئے اور وہیں سمرقند ہی میں خاک کی چادر اوڑھ کر آسودہ خاک ہوگئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اس کے بعد "۹" جمادیٰ الاولیٰ کو بدھ کے روز ان کے جسد خاکی کو مقام سرخس کی طرف منتقل کردیا گیا بقول کسے۔

ما غریباں بزیر خاک ہم تنگ اشتند :: صبح محشر میکند فریاد کز منزل برآ۔

مہر صاحب نے ان کی تاریخ وفات میں حسب ذیل شعر کہا ہے

عقل را پرسیدم از تاریخ سال رحلتش :: گفت تاریک یکے کم طیّب اللہ ثراہ۔۷۹۲ھ

تفتازانی کا مسلک:۔میر سیّد شریف تو بالاتفاق حنفی تھے علاّمہ تفتازانی حنفی تھے یا شافعی اس میں اختلاف ہے صاحب بحر علاّمہ ابن نجیم مصری نے دیباچہ ''فتح الغفار'' شرح منار میں اور سیّد احمد طحطاوی نے اوجز حواشی درمختار میں حنفی لکھا ہے اور ملاّ علی قاریؒ نے بھی طبقات حنفیہ میں آپ کو حنفی ہی ذکر کیا ہے جبکہ صاحب کشف نے ''کشف الظنون'' میں ملاّ حسن چلپی نے حاشیہ ''مطوّل'' کی بحث متعلقات فعل میں۔ علامہ کفوی نے ''ترجمہ السیّد السند الشریف'' میں اور علاّمہ جلال الدین سیوطی نے ''بغیۃ الوعاۃ'' میں شافعی لکھا ہے۔

علامہ تفتازانی کے علمی کارنامے:۔علامہ تفتازانیؒ نے مختلف علوم وفنون کی بنیادی چھوٹی بڑی ۱۸ کتابیں لکھی ہیں جن میں سے پانچ:۔تہذیب المنطق۔مختصر المعانی۔مطوّل۔شرح عقائد، اور تلویح اس وقت داخلِ درس نظامی ہیں۔

ایں سعادت بزورِ شمشیر نیست :: تا نہ بخشد خدائے بخشندہ۔

﴿بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ﴾

نحمدك يا من شرح صدورنالتلخيص البيان فى ايضاح المعانى ونوّر قلوبنا بلوا مع التبيان من مطالع المثانى ونصلّى علىٰ نبيّك محمّد المؤيّد دلائل اعجازہ باسرار البلاغةوعلىٰ آلہٖ واصحابه المحرزين قصبات السبق فى مضمارالفصاحةوالبراعةوبعدفيقول العبدالفقيرالى الله الغنىّ مسعود بن عمرالمدعوّ بسعدالدين التفتازانى "هداه الله سواء الطريق واذاقهٗ حلاوةالتحقيق قدشرحت فيمامضى تلخيص المفتاح واغنيتهٗ باالاصباح عن المصباح واودعتهٗ غرائب نكتٍ سمحت بهاالانظابلطائف فقر سبكتهايدالافكارثمّ رأيت الكثيرمن الفضلاء والجمّ الغفيرمن الاذكياء يسئلوننى صرف الهمّة نحو اختصارہٖ والاقتصارعلى بيان معانيه وكشف استاره لمّاشاهدواس انّ المحصّلين قدتقاصرتْ هممُهم عن استطلاع طوالع انوارہٖ وتقاعدت عزائمهم عن استكشاف خبيّات اسرارہٖ وانّ المُنتحلين قدقلّبوا احداق الاخذوالانتهاب ومدّوااعناق المسح على ذلك الكتاب وكنت اضرب عن هذاالخطب صفحًاواطوى دون مرامهم كشحًاعلمًامنّى بانّ مستحسن الطبائع بأسرهاومقبول الاسماع عن آخرهاامرٌلايسعهٗ مقدرةالبشروانّماهوشان خالق القوىٰ والقدروانّ هذاالفنّ قد نضب اليوم ماؤهٗ فصارجداًلابلااثروذهب رواؤهٗ فعادخلافًابلاثمر طارت بقيّة آثارالسلف أدراج الرياح حتّى وسالت باعناق مطاياتلك الاحاديث البُطاح واماالاخذ والانتهاب فأمرٌ يرتاح به اللبيب "فللارض من كأس الكرام نصيب"وكيف يُنهرعن الانهار السائلون"وَلِمِثْلِ هٰذَافَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُوْنَ"

ترجمہ:۔

شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے ہم تیری تعریف بیان کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے ہمارے سینوں کو ایضاح معانی کیساتھ بیان کو ملخص کرنے کیلئے کھولدیا ہے اور ہمارے قلوب کو منوّر کردیا قرآنی آیات سے حاصل ہونے والے چمکدار مدلّل بیان کیساتھ اور ہم تیرے نبی محمد ﷺ پر درود بھیجتے ہیں جن کے دلائل اعجاز کی تائید کی گئی ہے اسرار بلاغت کے ساتھ اور آپ کے آل اور صحابہؓ پر جو فصاحت وکمال کے میدان میں پیش قدمی حاصل کرنے والے ہیں اور حمد وصلوٰۃ کے بعد وہ بندہ کہتا جو غنی رب کا محتاج ہے (جس کا نام) مسعود بن عمر ہے اور سعد الدین تفتازانی کے ساتھ مشہور ہے اللہ اسے صراط مستقیم پر چلائے اور تحقیق کا شیرین مزہ چکھائے اس سے پہلے میں نے تلخیص المفتاح کی شرح لکھی تھی جس کے ذریعے صبح کی روشنی کے ساتھ اسے میں نے چراغ سے مستغنی کردیا تھا اور وہ نادر ونایاب نکتے رکھدئے تھے جن کو میرے نظروں نے سخاوت کیا تھا اور میں نے اسے ایسے لطیف فقروں کے ساتھ مزیّن کردیا تھا جن کو میرے فکر کے ہاتھوں نے ڈھالا تھا پھر میں نے بہت سے فضلاء اور اذکیا کی ایک بڑی جماعت کو دیکھا جو مجھ سے پوچھتے تھے ہمّت کے پھیرنے کے بارے میں اس کے اختصار کی طرف اور اسکے کے معانی کے بیان اور اس کے چھپے ہوئے مضامین کے کھولنے پر اکتفاء کرنے کا کیونکہ وہ یہ بات دیکھ چکے تھے کہ اس وقت طلباء کی ہمّتیں اسکے انوار پر آگاہی پانے سے پست ہوچکی ہیں اور اس کے سربستہ رازوں کے منکشف کرنے سے ان کے عزائم ڈھیلے پڑ چکے ہیں اور تحقیق کلام چوروں نے سے اعراض کررہا تھا اور ان کے مطلوب سے پہلے ہی پہلے میں پہلوتہی کررہا تھا کیونکہ یہ بات مجھے معلوم تھی کہ کوئی ایسا کام جو ہر شخص کے دل کو بھائے اور تمام کے تمام انسانوں کے کانوں کو خوشگوار

کے یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو انسان کے بس سے باہر ہے یہ تو خالق قوی ہی کی شان ہے اور تحقیق اس فن کا پانی آج خشک ہو چکا ہے جس کی وجہ سے یہ ایسا جدال بن کر رہ گیا ہے جس کا کوئی نتیجہ نہیں اور اس کی رونق جاتی رہی ہے اور یہ ایسا اختلاف بن کر رہ گیا ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں یہاں تک کہ اسلاف کے بقیہ آثار بھی ہواؤوں کے راستے میں اڑ گئے ہیں (حاصل) نہیں ہے اور ان باتوں کی سواریوں کی گردنوں کے ساتھ نالے بہہ پڑے ہیں باقی رہی بات کلام چوری اور ڈاکہ زنی کی تو وہ ایسی بات ہے کہ جس سے ہر عاقل آدمی خوش ہو جاتا ہے'' کیونکہ سخیوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے'' اور پھر سائلین کو نہروں سے کیسے روکا جا سکتا ہے اور اسی طرح کی کامیابی کیلئے کام کرنے والوں کو کام کرنا چاہئے۔

تشریح:۔

قد شرحت فیما مضی الخ اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ اس کتاب کے لکھنے کی وجہ ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے تلخیص المفتاح کی شرح (مطوّل) لکھی تھی جو اپنے معانی و مطالب کے اعتبار سے صبح کے روز روشن کی طرح واضح اور آشکارا تھی اور اس میں عجیب و غریب نکتے بھی بیان کئے تھے اور اپنی ہی سوچ کے ذریعے طرح طرح کے فقرے بھی لکھے تھے جس کے بعد میرے رفقاء اور جاننے والوں میں سے علماء و اذکیاء کی ایک ٹولی اور جماعت میرے پیچھے پڑ گئی کہ میں مطوّل کی مزید تشریح اور وضاحت کروں کیونکہ اب لوگوں اور طالبین کی ہمتیں پست اور کمزور ہو چکی ہیں جس کی وجہ سے وہ مطول کے دقیق عبارات اور لطیف نکتوں کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں مزید برآں یہ کہ بہت سارے کلام چور اس پر اپنی نگاہیں جمائے ہوئے ہیں کہ کسی طرح سے اس میں خلط ملط کر کے اپنا نام کما لیں ایک طرف ان لوگوں کا یہ اصرار برابر چل رہا تھا اور دوسری طرف میری یہ حالت تھی کہ میں ان کے اس مطالبے کے پورا کرنے سے مسلسل پہلو تہی کر رہا تھا ایک تو اس وجہ سے کہ یہ بات مسلّم ہے کہ ہر ذہن کے موافق اور ہر طبیعت کے مطابق بات کرنا طاقت انسانی کی بس کی بات نہیں ہے یہ تو صرف رب العزت کی قدرت ہے۔ اور دوسری اس وجہ سے کہ اب لوگوں میں اس فن کی دلچسپی ختم ہوئی ہے نہ اسلاف کی طرح لوگوں میں طلب و شوق ہے اور نہ ہی ان کی طرح ان کی استعداد ہے باقی رہی کلام چوروں کی بات تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس سے لوگوں کے روکنے کی کوشش کی جائے کیونکہ یہ ضابطہ ہے کہ کریموں کے پیالوں سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور نہر سے پیاسوں کو دور نہیں کیا جا سکتا ہے اسلئے میری مثال بھی نہر کی طرح ہے اگر لوگ اس سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں تو مجھے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

فائدہ: فللارض الخ کاس شراب کا پیالہ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے'' وکأسا دھاقا'' لبالب بھرے جام ہوں گے۔ کتاب میں مذکور ایک مصرعہ ہے پورا شعر یوں ہے:

شربنا شرابًا طیّبًا عند طیب　　　كذالك شراب الطیّبین یطیب

شربنا واَرھقنا علی الارض جرعۃً :: فللارض من کأس الکرام نصیب

ترجمہ: ہم نے پاکیزہ لوگوں کے پاس پاکیزہ شراب پی پاکیزہ لوگوں کی شراب اسی طرح پاک ہی ہوتی ہے۔ ہم نے پی اور زمین پر بھی کچھ گھونٹ گرا دئے۔ کیونکہ سخیوں کے پیالے میں سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے۔

ثمّ سازادتھم مدافعتی الّا شغفًا وغرامًا وظمأً فی ھواجر الطلب واوامًا فانتصبتُ لشرح الکتاب علی وفق مقترحھم ثانیًا ولعنان العنایۃ نحو اختصار الاوّل ثانیًا مع جمود القریحۃ بصرّ البلیّات وخمود الفطنۃ بصرصر النکبات وترامی البلدان بی والاقطار ونبوّء الاوطان عنّی والاوطار حتّی طفقت اجوب کلّ غبر قاتم الارجاء واحرّر کلّ سطرٍ منہ فی شطرٍ من الغبراء شعر فیومًا بحزوی ویومًا بالعقیق وبالعذیب

یومًا:ویومًاباالخلیصاء" ثمّ لمّاوفّقت بعون اللّٰه تعالٰی وتائیدہٖ للاتمام وقوّضت عنه خیامهٔ باالاختتام بعد ما کشفت عن وجوہ خرائدہٖ اللّثام ووضعت کنوزالفرائد علیٰ طرف التمام فجاء بحمداللّٰه کما یروق النواظرویجلواصدألاذھان ویرھف البصائرویضیء الباب أرباب البیان ومن اللّٰه التوفیق والھدایة وعلیه التوکّل فی البدایةوالنھایةوھوحسبی ونعم الوکیل

ترجمہ:۔

پھر میرے انکار کرنے نے ان کے شوق اور تڑپ ہی کو بڑھایا اور طلب کی کڑی دوپہر میں پیاس پر پیاس ہی کا اضافہ کیا ہے تو میں ان کی خواہش کے مطابق دوبارہ کتاب کی شرح کرنے کیلئے آمادہ ہوگیا اس حال میں کہ میں ارادہ کی لگام کو اوّل کے اختصار کی طرف پھیرنے والا تھا اس کے باوجود کہ سخت مسلسل مصائب کی وجہ سے میری طبیعت میں جمود آ گیا تھا اور رنج وغم کی آندھیوں کی وجہ سے میرا ذھن درماندہ تھا اور مختلف اطراف وجوانب میں چکّر لگانے اور وطن اور وسائل سے دور ہونے کی وجہ سے بھی میرا ذہن درماندہ تھا یہاں تک کہ میں غبار آلود بڑے بڑے جنگلوں کو قطع کرتا تھا اور کتاب کی ایک ایک سطر کو زمین کے ایک ایک چپّے میں لکھتا تھا (یعنی سفر میں بھی مجھے آرام نہ تھا) کبھی حزوئی میں تو کبھی عقیق اور عذیب میں اور کبھی خلیصاء میں۔ پھر جب اعانت وتائید خداوندی سے شرح پوری کرنے کی توفیق ملی اور میں نے اس سے اختتام کے خیموں کو جدا کر دیا، اس کے بعد کہ میں نے اس کے حسین چہروں سے نقاب کو اٹھادیا اور میں نے یکتا موتیوں کے خزانوں کو تمام گھاس کے قریب رکھدیا تھا تو اللہ کا شکر ہے کہ اس کی شان آنکھوں کو بھاتی ہے اور ذہن کی آلودگی کو صاف کرتی ہے اور عقلوں کو تیز کرتی ہے اور بیان والوں کی فراست کو چمکاتی ہے اور خدا ہی کی طرف سے توفیق اور ہدایت ہے اور اسی پر ابتداء اور انتہاء میں بھروسہ ہے اور وہی میرے لئے کافی اور بہترین کارساز ہے

تشریح:۔

لیکن اس کے باوجود جب بھی میرا انکار بڑھتا تھا تو اس کے اختصار کیلئے ان کا اصرار اس سے بھی بڑھ جاتا تھا۔جبکہ مسلسل آفات ومصائب کے آنے کی وجہ سے میری طبیعت بالکل منجمد ہی ہو کر رہ گئی تھی اور دوسرے نمبر پر میں علاقے اور گھر سے بھی بے گھر تھا گویا مصنّفؒ یہ کہہ رہے ہیں کہ اسوقت میری زندگی اس شعر کی مصداق تھی شعر:

کبھی عرش پہ کبھی فرش پہ کبھی تیرے گھر کبھی دربدر:: غم عشق تیرا شکریہ میں کہاں کہاں سے گزر گیا۔

البتہ ان کے اس بار بار اصرار کے سامنے آخر مجھے ہتھیار ڈالنے ہی پڑے اور میں نے اسے مختصر کرنے کا کام اللہ کا نام لیکر شروع کر دیا

فائدہ(۱):۔اس شعر کے ساتھ شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مطول نہر اور دریا کی طرح ہے جس طرح نہر اور دریا سے پیاسوں کو نہیں روکا جاسکتا ہے اسی طرح سے مطول سے بھی اس کے مضامیں چرانے والے ضرورت مندوں کو نہیں روکا جاسکتا ہے۔

فائدہ(۲):۔حزوئی، عقیق، عذیب، خلیصاء۔ یہ چاروں حجاز مقدس کے مقامات کے نام ہیں جن کے ذکر کرنے سے مصنّفؒ کا مقصد قارئین سے اعتذار کرنا ہے کہ میں نے یہ کتاب حالت سفر اور حالت تعب ومشقت میں لکھی ہے بعید نہیں کہ اسمیں کچھ غلطیاں رہ گئی ہوں کیونکہ مراجع کے دستیابی اور عدم دستیابی میں حالت سفر وحضر کا بڑا دخل ہوتا ہے تو حالت سفر میں مراجع کے عدم دستیابی کی وجہ سے اگر اس میں کوئی کمی کوتاہی رہ گئی ہو تو اسے میری مجبوری پر محمول کریں۔

فائدہ(۳):۔بعدما کشفت عن وجوہ الخ اس میں مصنفؒ نے کتاب کی باریکیوں اور دقائق کی نئی نویلی، شرمیلی لجاتی دلہن سے تشبیہ دی ہے۔کہ میں نے اس کتاب کے دقائق کو اس طرح کھول کر رکھدیا ہے جس طرح کہ نئی نویلی دلہن کے چہرے سے آنچل ہٹا کر

اس کا چہرہ کھول دیا جاتا ہے۔

☆بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ☆

الحمد هو الثناء باللسان علی قصد التعظیم سواءٌ تعلّق بالنعمة او بغیرها والشکر فعل ینبیء عن تعظیم المنعم لکونه منعمًا سواءٌ کان باللسان اوبالجنان اوبالارکان فمورد الحمد لا یکون الّا اللسان ومتعلّقهٗ یکون النعمة وغیرها ومتعلّق الشکر لا یکون الّا النعمة وموردهٗ یکون اللسان وغیرهٗ فالحمد اعمّ من الشکر باعتبار المتعلّق واخصّ باعتبار المورد والشکر بالعکس

ترجمہ:۔

شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے ''تمام تعریفیں'' حمد کے معنٰی ہیں زبان سے تعظیم کے ارادے سے تعریف کرنا خواہ اس کا تعلّق نعمت سے ہو یا غیر نعمت سے اور شکر ایک ایسے فعل کا نام ہے جو منعم کی منعم ہونے کی حیثیت بتلائے خواہ زبان سے ہو یا دل سے یا اعضاء سے لہٰذا حمد کا صدور صرف زبان سے ہوگا اور اس کا متعلّق نعمت وغیر نعمت دونوں ہوتے ہیں اور شکر کا متعلّق صرف نعمت ہوگا اور اس کا صدور زبان اور غیر زبان دونوں سے ہوسکتا ہے لہٰذا حمد شکر کے مقابلے میں متعلّق کے اعتبار سے عام اور صدور کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے

تشریح:۔

الحمد: اس کے ذیل میں مصنفؒ نے حمد اور شکر میں مفہوم اور مورد کے اعتبار سے فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ مفہوم کے اعتبار سے ان میں یہ فرق ہے کہ حمد کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''هو الثناء باللسان علیٰ قصد التعظیم نعمةً کان اوغیرها'': یعنی حمد اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو تعظیم کے ارادے سے کی جائے خواہ نعمت کے بدلے میں ہو یا نہ ہو۔ اور شکر کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''هو فعل ینبیء عن تعظیم المنعم لکونه منعمًا سواءٌ کان باللسان او بالجنان اوبالارکان۔ یعنی شکر اس فعل کا نام ہے جو منعم کی بحیثیت منعم ہونے کے کسی سے صادر ہوجائے خواہ زبان سے ہو یا دل سے یا اعضاء وجوارح سے۔

تو ان کے درمیان فرق یہ ہوا کہ حمد شکر سے مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلّق کے اعتبار سے عام ہے۔ مورد کے اعتبار سے خاص اس طرح ہے کہ صرف زبان ہی سے کسی کی تعریف وثناء بیان کی جاسکتی ہے اور مورد کے اعتبار سے شکر اس طرح عام ہے کہ یہ زبان، دل اور اعضاء وجوارح تینوں سے اداء ہوسکتا ہے۔ جیسے زمخشری کا شعر ہے

افادتکم النعماء منّی ثلاثة:: یدی ولسانی والضمیر المحجب

اور حمد متعلّق کے اعتبار سے شکر سے عام اس طرح ہے کہ حمد کیلئے نعمت کے مقابلے اور بدلے میں ہونا کوئی ضروری نہیں ہے نعمت کے بدلے میں ہو تو تب بھی حمد ہے اور نعمت کے بدلے میں نہ ہو تو تب بھی حمد ہے جبکہ شکر کیلئے نعمت کے بدلے میں ہونا ضروری اور لازمی ہے نعمت کے بدلے میں ہو تو وہ شکر کہلائے گا نہ ہو تو شکر نہیں کہلائے گا۔ الغرض حمد مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلّق کے اعتبار سے عام ہے جبکہ شکر مورد کے اعتبار سے عام اور متعلّق کے اعتبار سے خاص ہے۔ تو ان کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہوئی کیونکہ ان میں سے ہر ایک عام بھی ہے اور خاص بھی۔

اور ضابطے کے مطابق جہاں دو چیزوں کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہوتی ہے وہاں تین مادے پائے جاتے ہیں۔ ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ ان کے درمیان مادہ اجتماعی یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی پر کوئی احسان کرے اور وہ زبانی طور پر اس کا شکریہ اداء کرے۔ یہ

حمد بھی ہے اور شکر بھی۔ حمد اسلئے ہے کہ زبان سے اس کا شکریہ اداء کر کے اس کی تعریف کی ہے اور شکر اسلئے ہے کہ نعمت اور احسان کے بدلے میں ہے۔ اور اگر وہ زبان سے شکریہ ادا ءنہ کرے بلکہ اپنے سر کی جنبش سے یا ہاتھ سینہ پر رکھ کر یا دل ہی دل میں اس کا ممنون ہو جائے تو شکر تو ہوگا لیکن حمد نہیں بنے گا کیونکہ حمد میں زبان کی قید ہے جبکہ اس نے یہاں پر زبان سے کچھ نہیں کہا ہے دوسرا مادہ افتراقی یہ ہے کہ زبانی طور پر کوئی آدمی کسی ایسے شخص کی تعریف میں رطب اللسان ہو جس نے اس پر کوئی احسان نہ کیا ہو مثلاً کسی عالم یا انجینئر یا ڈاکٹر کی ویسے ہی تعریف کرے تو یہ حمد تو ہوگا لیکن شکر نہیں ہوگا۔ حمد اسلئے ہوگا کہ زبان سے اس کی تعریف کر رہا ہے اور شکر اسلئے نہیں ہوگا کہ احسان اور نعمت کے بدلے میں نہیں ہے۔

الحمد للّٰہ: یہ قضیہ ہے اور قضیہ تصدیق کے قبیل سے ہوتا ہے اور تصدیق تصورات ثلاثہ کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ مدح اور حمد میں کوئی فرق ہے یا نہیں، اس میں دو مذہب ہیں۔ علامہ زمخشری نے کہا ہے کہ ''انّ الحمد والمدح شیء واحد'' یعنی حمد اور مدح دونوں ایک ہی چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے مصنّفؒ نے بھی چونکہ ان کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں کیا ہے اسلئے بظاہر انکے نزدیک بھی ان میں کوئی فرق نہیں۔ جبکہ بعض حضرات نے ان کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔

بعض نے علامہ تفتازانی کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ حمد اور مدح میں یہ فرق ہے کہ حمد میں محمود کی اختیاری خوبی کا ہونا ضروری ہے جبکہ مدح میں یہ ضروری نہیں ہے۔ بلکہ مدح ظن کے ساتھ اور صفت مستحسنہ محضہ پر بھی ہوسکتی ہے اسی وجہ سے انہیں یہ کہنا پڑا کہ مدح غیر اللہ کی نہیں کی جاسکتی ہے۔ علاّمہ عبداللطیف بغدادی نے شرح خطیب نباتیہ میں بیان کیا ہے، کہ حمد و مدح اگر چہ متقارب المعنٰی الفاظ ہیں لیکن حمد کے معنیٰ میں جو عظمت پائی جاتی ہے وہ مدح کے معنیٰ میں نہیں پائی جاتی ہے اور حمد عقلاء کے ساتھ خاص ہے جبکہ مدح عقلاء اور غیر عقلاء دونوں کی کی جاسکتی ہے اسی وجہ سے حمد کا اطلاق خدا ہی پر ہوتا ہے اور کبھی کبھار مدح کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔

آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ''لا احد احب الیہ المدح من اللّٰہ ولذالك مدح نفسه'' امام سیبویہ نے باب ماینتصب علیٰ المدح'' میں لکھا ہے کہ'' الحمد لا یطلق تعظیمًا لغیر اللّٰہ'' ایک دوسرے مقام میں رقمطراز ہیں کہ'' یقال حمدتهٗ اذا جزیتهٗ علیٰ حقّہٖ''۔

للّٰہ: ھواسمٌ للذات الواجب الوجود المستحق لجمیع المحامد والعدول الیٰ الجملة الاسمیة للدلالة علیٰ الدوام والثبات وتقدیم الحمد باعتبار انّهٗ اھمّ نظرًا الیٰ کون المقام مقام الحمد کماذھب الیه صاحب الکشاف فی تقدیم الفعل فی قولهٖ تعالیٰ ''اِقْرَءْ بِاسْمِ رَبِّكَ'' علیٰ ماسیجیء وان کان ذکر اللّٰہ اھمّ نظرًا الیٰ ذاته

ترجمہ:۔

اللہ کیلئے'' وہ یعنی اللہ ایسے ذات کا نام ہے ''علم'' ہے جو واجب الوجود اور تمام تعریفوں کی مستحق ہے اور جملہ اسمیہ کی طرف عدول کرنا دوام اور ثبات پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور حمد کو مقدّم اسلئے کیا ہے کہ حمد کی تقدیم اہم ہے اس لحاظ سے کہ یہ مقام مقام حمد ہے جیسا کہ اس بات کو صاحب کشاف نے اختیار کیا ہے ارشاد خداوندی اقرء باسم ربک'' میں فعل کی تقدیم کی صورت میں جیسا کہ آگے آئے گا اگرچہ ذات کے اعتبار سے لفظ اللہ کا ذکر کرنا اہم ہے

تشریح:۔

لفظ اللہ کے مشتق ہونے نہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے پھر مشتق ہونے کی صورت میں اس کے مأخذ اشتقاق میں اختلاف

ہے شارحؒ نے ''ھو اسم للذات الواجب ''الخ سے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ امام بلخی وغیرہ کے نزدیک یہ لفظ عربی نہیں ہے بلکہ سریانی ہے اور سریانی ارض سریانہ کی طرف منسوب ہے جو ایک جزیرہ کا نام ہے جہاں حضرت نوحؑ اپنی قوم سمیت طوفان نوح سے پہلے آباد تھے ابن الانباری اور ابن حبیب وغیرہ نے حضرت آدمؑ کی زبان عربی نقل کی ہے کہ اسی زبان کے ساتھ آپ زمین پر مبعوث ہوئے تھے لیکن بعد میں آپ کی زبان سریانی ہوگئی تھی۔ سریانی زبان کی عربی زبان کے ساتھ کافی مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس زبان کے حاملین لفظ کے آخر میں الف بڑھا کر پڑھتے ہیں جیسے رحمانا، مرحیانا، لاہا؛ وغیرہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ سریانی بنی اسرائیل کی زبان ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ دو زبانوں کے درمیان مشابہت کے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ لفظ عربیت سے نکل جائے اور اس پر قرآن کی یہ آیت دلیل ہے ''وَلَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ'' اسی طرح ''هَلْ تَعْلَمُ لَهٗ سَمِيًّا'' یہ خطاب وجواب اہل عربیت ہی کا ہے۔ اس کے عربی ثابت ہوجانے کے بعد دوسرا اختلاف اس کے مشتق ہونے نہ ہونے میں ہے جو حضرات اس کے مشتق ہونے کے قائل ہیں پھر ان میں اختلاف ہے کہ اس کا مأخذ اشتقاق کیا ہے؟

بعض نے کہا ہے کہ اس کا مأخذ اشتقاق الٰہ (ف) الاہۃ، الوہیۃ ہے، اس کے معنیٰ ہیں عبادت کرنا، جیسا کہ عبد عبادۃ اور عبودیۃ کے معنی عبادت کرنے کے ہیں۔ امام مرزوقی اور صاحب مدارک نے بھی الہ کو مصدر قرار دیا ہے لیکن یہ خلاف مشہور ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا مأخذ اشتقاق الِہ (س) ہے جو الہ بمعنیٰ تحیّر سے مشتق ہے یعنی اللہ کی ذات کی پہچان کرنے میں عقل انسانی حیران وپریشان ہے مولانا ابوالکلام آزاد نے سورۃ فاتحہ کی تفسیر (فاتحۃ الکتاب) میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ مأخذ اشتقاق کے بارے میں اور بھی ڈھیر سارے اقوال ہیں طوالت سے بچنے کیلئے ہم نے ان کو ترک کردیا ہے۔ شارحؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لفظ اللہ کے بارے میں اسم جامد والا قول زیادہ راجح ہے۔

اسم لذات الواجب الوجود الخ اس عبارت کے ذیل میں شارحؒ نے تین باتیں بیان فرمائی ہیں پہلی بات یہ بیان فرمائی ہے کہ لفظ اللہ کا مصداق کیا ہے، تو لفظ اللہ کے مصداق میں دو وصفوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) وجوب ذاتی (۲) تمام صفات کمال کا پایا جانا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجود کی تین قسمیں ہیں، (۱) واجب الوجود جس کا ہونا ضروری ہو جیسے ذات باری تعالیٰ (۲) ممتنع الوجود جس کا نہ ہونا ضروری ہو جیسے شریک باری تعالیٰ (۳) ممکن الوجود جس کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہوں یعنی نہ ہونا ضروری ہو اور نہ ہی نہ ہونا ضروری ہو جیسے کائنات اصغر اور کائنات اکبر۔ شارحؒ نے اسم کہا ہے تو اسم تین چیزوں کا مقابل بنتا ہے (۱) فعل اور حرف کا (۲) صفت کا (۳) کنیت اور لقب کا یہاں پر اوّل اور دوسرا معنیٰ مراد نہیں ہوسکتے ہیں تو لامحالہ تیسرا معنیٰ مراد ہوگا تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ لفظ اللہ ذات اللہ کا نہ کنیت ہے اور نہ ہی لقب بلکہ علم ہے۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ''المستجمع لجمیع صفات الکمال ''یعنی اس میں تمام صفات کمال پائے جاتے ہوں تو دنیا میں جتنی چیزوں کی تعریف کی جاتی ہے تو ان میں وہ اوصاف جو سبب تعریف ومدح بنتے ہیں وہ ذاتی نہیں ہیں بلکہ عطائی ہیں اسلئے جب بھی ان کی تعریف کی جاتی ہے تو دراصل یہ تعریف ان کی نہیں ہوگی بلکہ اس ذات کی ہوگی جس نے ان میں یہ اوصاف ودیعت رکھے ہیں اور اللہ کی ذات میں جتنے اوصاف پائے جاتے ہیں تمام اوصاف ذاتی ہیں ان میں سے کوئی وصف عطائی نہیں ہے لہٰذا وہی مستحق حمد ہے اسلئے لفظ اللہ کا مسمّٰی بھی وہی ہوگا۔

دوسری بات: لفظ اللہ کو جملہ اسمیہ بنا کر ذکر کیا ہے جملہ فعلیہ بنا کر نہیں لائے ہیں اسلئے کہ ''الحمد للّٰہ اصل میں جملہ فعلیہ ہی تھا لیکن بعد میں جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ بنایا گیا ہے اور اس طرح کرنے کو اسمیۃ الجملہ کہتے ہیں۔ اور جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ اسلئے بنایا جاتا ہے تاکہ اس میں استمرار ودوام آجائے اور یہاں پر بھی چونکہ یہ مقام مقام حمد ہے اور حمد میں استمرار دوام ہونا چاہئے اسلئے اس میں استمرار

دوام کے پیدا کرنے کیلئے اسے جملہ اسمیہ بنا کر لائے ہیں۔ جملہ فعلیہ میں دوام نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ فعل کسی نہ کسی زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور زمانے میں تجدد ہوتا ہے اور جملہ اسمیہ میں دوام اسلئے ہوتا ہے کہ اسم کسی زمانے پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

تیسری بات ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے: اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ الحمد مصدر ہے اور تمام مصادر اوصاف پر دلالت کرتے ہیں جبکہ لفظ اللہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات وصف پر طبعاً مقدم ہوتی ہے لہٰذا یہاں پر بھی لفظ اللہ کو ذکراً مقدم ہونا چاہئے تھا انھوں نے لفظ اللہ کو ذکر کرتے وقت مقدم کیوں نہیں کیا؟ نیز اللہ کی ذات تمام عالم اور تمام چیزوں سے مقدم ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس مقام پر لفظ اللہ کو بھی مقدم کر دیا جاتا جبکہ آپ نے اس طرح نہ کر کے وضع کو طبع کے خلاف بنایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو مقام ہیں ایک مقام ترکیب ہے اور دوسرا مقام حمد ہے۔ مقام ترکیب اس طرح ہے کہ الحمد مبتداء ہے اور مبتداء میں اصل یہ ہے کہ وہ خبر سے مقدم ہو اور تقدم ترکیبی تقدم طبعی سے مقدم ہوتی ہے۔ اور مقام حمد اس طرح ہے کہ یہاں پر اللہ کی تعریف بیان ہو رہی ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ تعریف مقدم ہو اگر ہم تعریف کو مقدم نہیں کرتے تو معلوم نہیں ہوگا کہ یہ مقام حمد ہے یا نہیں اسلئے الحمد کو لفظ اللہ پر مقدم کر دیا ہے یہی وجہ ہے کہ صاحب کشاف نے ارشاد باری تعالیٰ ''اقرء بسم ربك الذي خلق'' میں کہا ہے کہ یہ چونکہ مقام قرءۃ ہے اسلئے قرءۃ کو مقدم کر کے لفظ اللہ کو مؤخر کر دیا ہے ورنہ اگر صرف لفظ کو دیکھا جائے تو لفظ اللہ کو مقدم کرنا چاہئے۔

علىٰ ماانعم اى علىٰ انعامه ولم يتعرّض للمنعَم به ايهامًا لقصور العبارة عن الاحاطة به ولئلا يتوهم اختصاصهٗ بشيء دون شيء وعلّم من عطف الخاص على العام رعايةً لبراعة الاستهلال وتنبيهًا علىٰ فضيلة نعمة البيان

ترجمہ:۔

''اسکے انعام پر'' یعنی اس کے انعام پر اور منعم بہ کا ذکر نہ کرنا اس بات کے بتانے کیلئے ہے کہ یہ عبارت اس کے احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور اس وجہ سے بھی ہے تاکہ اس کے ایک ہی چیز کے ساتھ اختصاص کا وہم نہ کیا جائے ''اور سکھلایا ہے'' یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے براعت استہلال کی رعایت کیلئے اور بیان کی نعمت کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کیلئے۔

تشریح:۔

اس کے ذیل میں شارحؒ نے دو باتیں بیان فرمائی ہیں ایک بات یہ بیان کی ہے کہ ''علىٰ ماانعم'' میں ''ما'' ارشاد باری تعالیٰ ''لِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَاهَدَاكُمْ'' کی طرح دو وجہ سے مصدریہ ہے موصولہ نہیں ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ موصولہ کے صلہ میں عائد کا ہونا ضروری ہے اگر یہ ما موصولہ ہوتی تو اس کے صلہ میں بھی عائد ہونا چاہئے تھا جبکہ یہاں پر کوئی عائد نہیں ہے تو اب عائد کو محذوف ماننا پڑے گا تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ''علىٰ ماانعم به'' اور عبارت میں بلاضرورت محذوف ماننا صحیح نہیں ہے اسلئے یہ ما موصولہ نہیں بن سکتا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اسے ما موصولہ مانتے ہیں تو جس طرح انعم کے بعد عائد کا ہونا ضروری ہے اسی طرح علّم کے بعد بھی عائد کا ہونا ضروری ہے جبکہ ''علّم'' مالم نعلم کی طرف متعدی ہے اور یہ متعدی بیک مفعول ہوتا ہے تو عائد کی صورت میں یہ متعدی بدو مفعول بن جائے گا اور یہ بالکل ناجائز ہے جبکہ مصدریہ ماننے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اسلئے اسے ما مصدریہ بنایا جائے گا ما موصولہ نہیں بنایا جائے گا۔

ولم يتعرّض ۔ اس کے ساتھ دوسری بات بیان کی ہے اور وہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ

نے انعام کا تو ذکر کیا ہے لیکن منعم بہ کا ذکر نہیں کیا ہے آپ کو چاہئے تھا کہ آپ انعام کے ساتھ ساتھ منعم بہ کا بھی ذکر کرتے تو بہتر تھا۔
جواب: مصنفؒ نے منعم بہ اسلئے ذکر نہیں کیا ہے کہ منعم بہ بہت زیادہ اور غیر متناہی ہیں جسے کسی عبارت میں اکھٹا اور یکجا نہیں کیا جا سکتا تھا اسلئے انھوں نے منعم بہ کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ ذکر کرنے کی صورت میں لازمی طور پر کچھ کو ذکر کرنا اور کچھ کو ترک کرنا ہوتا جس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی اسلئے انھوں نے منعم بہ کا ذکر نہیں کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض کے ذکر کرنے اور بعض کے ذکر نہ کرنے کی صورت میں یہ خرابی لازم آتی کہ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ بعض نعمتوں کی وجہ سے تعریف کے مستحق ہیں اور بعض نعمتوں کی وجہ سے تعریف کے مستحق نہیں ہیں جبکہ یہ بات صریح البطلان ہے۔

وعلّم: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ایک تو اس عبارت میں علّم کا عطف انعم پر ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے جبکہ یہاں پر کوئی مغایرت نہیں ہے اسلئے کہ انعم کے معنیٰ ہیں انعام کرنا اور علّم کے معنی ہیں تعلیم دینا اور سکھلانا اور یہ بھی ایک انعام ہے تو جب دونوں انعام ہیں تو ان میں کوئی فرق نہیں ہوا لہٰذا ان دونوں کا ایک دوسرے پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ ان میں ایک اعتبار سے مغایرت ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ عطف الخاص علیٰ العام کے قبیل سے ہے اسلئے کہ انعام کو پہلے ذکر کیا اور یہ عام ہے جو تعلیم کو بھی شامل ہے لیکن پھر خاص کر تعلیم کی نعمت ذکر کر دی ہے تو یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہوا اور جہاں پر بھی اس طرح ہوتا ہے تو وہاں پر عام سے خاص کا غیر مراد ہوتا ہے جیسے کہا جائے کہ تو حیوان ہے یا انسان ہے؟ تو اس سوال میں حیوان سے انسان کا غیر مراد ہوگا ورنہ تقابل درست نہیں ہوگا تو یہاں پر بھی علم کو دوبارہ ذکر کر دیا تو انعام سے تعلیم کے علاوہ نعمتیں مراد ہوں گی اور یہ عطف الخاص علی العام انھوں نے دو وجہ سے کیا ہے ایک اس وجہ سے تاکہ براعت استہلال حاصل ہو جائے اور دوسری اس وجہ سے کہ اللہ نے جتنی نعمتیں کی ہیں ان میں سے سب سے بڑی نعمت تعلیم اور بیان تعلیم ہے تو اس نعمت کی عظمت اور فضیلت بتلانے کیلئے اس طرح کیا ہے۔

من البیان بیانٌ لقوله مالم نعلم قدّم رعايةً للسجع والبيان هوالمنطق الفصيح المعرب عمّافی الضمير والصلوة على سيّدنا محمّد خير من نطق بالصواب وافضل من أوتي الحكمة

ترجمہ:۔

بیان سے ''یہ بیان ہے مصنف کے قول ''مالم نعلم'' کا اور اسے رعایت سجع کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے، اور بیان وہ کلام فصیح ہے جو ''مافی الضمیر کو ظاہر کرنے والا ہو اور رحمت کاملہ نازل ہو ہمارے سردار محمد ﷺ پر جو صحیح بات کہنے والوں میں بہترین ہیں اور ان لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو ''حکمت'' دی گئی ہے''

تشریح:۔

من البیان ۔اس کے بعد شارحؒ لفظ لائے ہیں ''بیان'' کا اس لفظ کے ساتھ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ''من البیان'' میں من بیانیہ ہے اور ''البیان'' بیان بنتا ہے مالم نعلم'' کی ما کے ابہام کو دور کرنے کیلئے۔

قدّم رعايةً للسجع ۔اصل تو یہ ہے کہ ''بیان'' ''مبیّن سے مؤخر ہو اسلئے کہ بیان اس کا لایا جاتا ہے جس میں ابہام ہو اور جس میں ابہام نہ ہو تو اس کا بیان بھی نہیں لایا جاتا ہے اس اعتبار سے بیان کو مبیّن سے مؤخر کرنا چاہئے لیکن یہاں پر انھوں نے ایک مجبوری کی وجہ سے بیان کو مبیّن پر مقدم کیا ہے اور وہ مجبوری ہے سجع کو برابر رکھنا کیونکہ اگر بیان کو مقدم نہ کرتے تو پھر سجع برابر نہ ہوتا۔

بیان کی تعریف:۔ یہاں سے علم بیان کی تعریف بیان کر رہے ہیں کہ علم بیان وہ کلام فصیح ہے جو مافی الضمیر کو واضح کرنے والا ہو

صلوۃ: کے لغوی معنیٰ بہت سارے ہیں ان میں سے ایک معنیٰ ہے دعا کرنا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ "ان کیلئے آپ دعا کیجئے کیونکہ آپ کی دعا ان کیلئے باعث سکون ہے۔ تو صلوۃ کے اصل معنیٰ دعا کے ہیں پھر مجاز مرسل کے طور پر اسے ارکان مخصوصہ میں لیا گیا ہے لیکن بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نسبت کی وجہ سے صلوۃ کے معنی بدل جاتے ہیں اگر اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کے معنیٰ ہیں رحمت۔ فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار پرندوں کی طرف ہو تو تسبیح وتہلیل اور اگر انسانوں کی طرف ہو تو طلب رحمت اور دعاء کے معنیٰ میں ہے۔

سید کے معنیٰ سردار کے ہیں اور اس کا اطلاق اللہ پر بھی ہوتا ہے اور غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے اللہ پر اس کے اطلاق کی مثال جیسے صحابہ کرام نے آپ ﷺ کو "یاسیّدنا" کہکر پکارا تو آپ ﷺ نے انہیں منع کرتے ہوئے فرمایا "السیّد ھو اللّٰہ "غیر اللہ پر اس کے اطلاق کی مثال جیسے قرآن میں حضرت یحیٰ کے بارے میں آیا ہے" وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ "اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا"انا سیّد ولد آدم ولا فخر" اور" قوموا السیّد کم"

هي علم الشرائع وكلّ كلامٍ وافق الحق وتُرِك فاعل الايتاء لانّ هذا الفعل لايصلح الّا للّٰه وفصل الخطاب اى الخطاب المفصول البيّن الذى يتبيّنهٗ من يخاطب به ولايلتبس عليها والخطاب الفاصل بين الحق والباطل

ترجمہ:۔

علم شرائع اور وہ ہر اس کلام کو کہتے ہیں جو حق کے موافق اور" ایتاء" (فعل) کا فاعل چھوڑ دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ فعل سوائے خدا کے کسی اور سے صادر ہو ہی نہیں سکتا ہے" اور فصل خطاب" یعنی وہ واضح خطاب جسے ہر وہ آدمی سمجھے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام مشتبہ نہ ہو یا وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے حکمت کی تعریف کی ہے حکمت کے دو معنیٰ ہیں ایک معنیٰ خاص اور دوسرا معنیٰ عام ہے اس کا خاص معنیٰ یہ ہے حکمت کا اطلاق احکام شرعیہ پر ہوتا ہے اور عام معنیٰ یہ ہے کہ ہر وہ کلام جو نفس الامر کے موافق ہو اس کو حکمت کہتے ہیں قرآن وحدیث میں جہاں پر بھی لفظ حکمت بولا جاتا ہے تو اس سے معنیٰ اول اور خاص مراد ہوتا ہے اور باقی کتابوں میں جب بھی حکمت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے دوسرا اور عام معنیٰ مراد ہوتا ہے۔

وتُرِك فاعل الايتاء:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنفؒ "اوتی" فعل مجہول کی عبارت کیوں لائے ہیں جبکہ اصل فعل معروف ہوتا ہے اور فعل مجہول خلاف اصل ہوتا ہے۔

جواب: مصنفؒ نے ایتاء فعل کے فاعل کو اسلئے حذف کر دیا ہے کہ اس کا فاعل صرف اللہ کی ذات ہی بن سکتی ہے اللہ کی ذات کے علاوہ کوئی اور نہیں بن سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ چونکہ تمام لوگوں کے ذہنوں میں پہلے سے موجود ہیں اسلئے اس کے فاعل کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی تو انھوں نے فاعل کو حذف کر کے فعل کو مجہول بنا دیا۔

فصل الخطاب: فاضل شارحؒ نے ایک تو فصل الخطاب کا معنیٰ بیان کیا ہے اور دوسرے نمبر پر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ پہلی بات سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں "فصل "اور خطاب دونوں مصدر ہیں لیکن اس مقام پر فصل بمعنیٰ

اسم فاعل یا اسم مفعول ہے الخطاب الفاصل یا الخطاب المفصول کے معنیٰ میں ہے پھر دونوں صورتوں میں فصل کی اضافت مصدر کی طرف ہے۔ دوسری صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ فصل خطاب وہ کلام ہے جس کے الفاظ جدا جدا کر کے اداء کر کے بولے جائیں اوران کی مراد اتنی واضح ہو کہ مخاطب جب بھی اس کلام کو سنے فوراً اس کا مفہوم سمجھ جائے۔ اور پہلی صورت میں اس کا معنیٰ یہ بنے گا کہ فصل خطاب وہ کلام ہے جو حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو۔ البتہ دونوں صورتوں میں اس سے مراد قرآن پاک ہی ہے۔

دوسری بات ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ فصل خطاب میں فصل مصدر ہے اور تمام مصادر اعتباری ہوتے ہیں اور یہ اوتی فعل کا مفعول بن رہا ہے جبکہ ایتاء نفس الامری چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے اعتباری چیزوں کے ساتھ نہیں ہوتا تو آپ کا اس کو ایتاء کیلئے مفعول بنانا صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ آپ کی بات درست ہے لیکن یہاں پر یہ اضافة الصفة الی الموصوف کے قبیل سے ہے اور یہ مصدر مبنی للفاعل یا مصدر مبنی للمفعول ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''الخطاب الفاصل یا الخطاب المفصول'' اور اسم فاعل اور اسم مفعول اعتباری چیزیں نہیں بلکہ حقیقی چیزیں ہیں لہذا اس تاویل کے بعد مصدر کی طرف اس کی نسبت کرنا صحیح ہوگا۔

وعلی آلہ اصلہٗ اھلٌ بدلیل اھیلٍ خصّ استعمالہٗ فی الاشراف واُولی الخطر الاطہار جمع طاھرٍ کصاحبٍ واصحابٍ وصحابتہٖ الاخیار جمع خیر بالتشدید امّابعد ھومن الظروف الزمانیة المبنیّة المنقطعة عن الاضافة ای بعد الحمد والصلوٰة والعامل فیہ امّا لنیابتہا عن الفعل والاصل مھمایکن من شیءٍ بعد الحمد والصلوٰة۔ ومھماھھنا مبتدءٌ والاسمیّة لازمةٌ للمبتدء ویکن شرط والفاء لازمةٌ لہٗ غالبًا فحین تضمّنت امّا معنیٰ الابتداء والشرط لزمتہا الفاء ولصوق الاسم اقامة اللازم مقام الملزوم وابقاءٌ لاثرہٖ فی الجملة فلمّا ھوظرف بمعنیٰ اذیستعمل استعمال الشرط یلیہ فعل ماض لفظًاومعنیً

ترجمہ:۔

''اور آپ کی آل پر'' آل کی اصل اہل ہے اہیل کی دلیل کی وجہ سے اسکا استعمال اہل شرافت اور عظمت والوں میں ہے'' جو پاک ہیں'' اطہار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ صاحب کی جمع اصحاب آتی ہے'' اور آپ کے دیندار صحابہ پر ہو'' اخیار خیّر بالتشدید کی جمع ہے (حمد وصلوٰۃ کے بعد) وہ یعنی بعد ان ظروف زمانیہ میں سے ہے جن کو اضافت سے کاٹ دیا جاتا ہے یعنی حمد وصلوٰۃ کے بعد اور لفظ بعد میں عامل لفظ امّا ہے فعل کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور اصل میں یہ'' مھمایکن من شیء بعد الحمد والصلوٰة ہے'' اور مھما اس مقام میں مبتداء ہے اور مبتداء کیلئے اسمیّة لازم ہے اور یکن شرط ہے اور اکثر اس کیلئے فاء لازم ہے لہٰذا جب امّا ابتداء اور شرط کے معنیٰ کو شامل ہے تو اس کیلئے فاء لازم ہوگی اور لازم کو ملزوم کی جگہ لصوق اسم رکھتے ہوئے اور اس کے اثر کو کچھ نہ کچھ باقی رکھنے کیلئے ہے (پس جبکہ) وہ یعنی لفظ امّا ظرف ہے اذ کے معنیٰ میں اسلئے اسے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے اور لفظاً یا معنًی فعل ماضی اس کے قریب ہوتا ہے

تشریح:۔

وعلی آلہ: اس کے ذیل میں شارحؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک تو وہ اختلاف بتایا ہے جو آل کے بارے میں علماء کے درمیان ہے اور دوسری بات اس کا استعمال بتایا ہے چنانچہ بعض کے نزدیک آل اصل میں اولٌ تھا اسلئے کہ اس کی تصغیر اویل آتی ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ'' التصغیر تردّ الاشیاء الیٰ اصلہا'' اور بعض کے نزدیک آل اصل میں اھل تھا، کیونکہ اس کی تصغیر اھیل آتی ہے اس کی

تعلیل یہ ہے کہ ہاء کو ہمزہ سے بدل کر دوسرے ہمزہ کو دو ہمزوں کے جمع ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا ہے، شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ثانی مذہب مختار ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ آل کا استعمال ذو العقول میں ہوتا ہے اور ذوی العقول میں سے اشراف میں اور پھر اشراف میں سے بھی مردوں میں جبکہ اہل کا استعمال ذوی العقول غیر ذوی العقول اشراف غیر اشراف مرد غیر مرد سب میں ہوتا ہے

اطہار۔ طاہر کی جمع ہے۔ جیسا کہ صاحب اصحاب کی جمع ہے بمعنیٰ پاکیزہ۔ الاخیار خیّر مشدّد کی جمع ہے تشدید کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ یہ اسم تفضیل کی جمع نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صفت مشبہ ہے جیسے کہ اطیاب طیّب کی جمع ہے۔

اما بعد: امّا حرف ہے اور اس میں شرط کے معنیٰ پائے جاتے ہیں بعینہ حرف شرط نہیں ہے اور ''بعد'' اصل کے اعتبار سے ظرف مکان ہے پھر بعد میں ظرف زمان کیلئے اس طرح استعمال ہونے لگا گویا کہ وہ اس کیلئے حقیقت عرفیہ ہے اور یہ منقطع عن الاضافة ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ ''بعد الحمد والصلوة'' پھر مضاف الیہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں مضاف کے آخر کو مبنی علی الضم کر دیا ہے اسلئے کہ مضاف کو جب حذف کر دیا جاتا ہے تو پھر مضاف کے شروع یا آخر میں علامت کے طور پر کچھ نہ کچھ لگا دیا جاتا ہے شروع میں لگانے کی مثال جیسے ''هلك الاهل والمال'' اصل میں تھا'' هلك اهلهٗ ومالهٗ ''یا مضاف کو مکرر لایا جاتا ہے جیسے یا تیم تیم عدی یا مضاف کے آخر میں تنوین ہوتی ہے جیسے حینئذٍ اصل میں ''حین اذ کان کذا ''تھا یا مضاف کے آخر میں ضمہ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ''بعدُ'' پر ہے۔ اور اسی طرح ''قبلُ'' بھی ہے۔

اور دوسری بات اس عبارت کے ذیل میں یہ بتائی ہے کہ ''بعد'' ظرف ہے اور ظروف میں عامل کا ہونا ضروری ہے اور اس میں ''امّا'' عامل ہے جو فعل محذوف کا قائم مقام ہے اور خود ہی وہ فعل عامل ہے جس کا امّا قائم مقام بن رہا ہے۔ اور تقدیری عبارت یوں ہے ''مهما یکن من شیء بعد الحمد والصلوة'' اس کی دو تقریریں ہیں۔ ایک تقریر یہ ہے کہ ''مهما یکن من شیء'' پورے کے پورے جملے کو حذف کر کے ''امّا'' کو اس کا قائم مقام بنایا دیا گیا ہے تو ''اما'' بن گیا ہے۔ اور دوسری تقریر یوں ہے کہ یکن کو حذف کر کے ''مهما'' کے ہاء کو ہمزہ سے تبدیل کر دیا تو ''مئما'' بن گیا پھر قلب مکانی کر کے ہمزہ کو شروع میں لائے تو ''أمْما'' بن گیا دو میم جمع ہو گئے ان میں سے اوّل ساکن تھا تو اوّل کو ثانی میں ادغام کر دیا تو ''امّا'' بن گیا۔ اور تقدیری عبارت میں مهما مبتداء ہے اور مبتداء کو اسمیّت لازم ہے اور یکن شرط ہے اور شرط کیلئے فا لازم ہے اور جب ان دونوں کو حذف کر کے ''امّا'' کو ان کا قائم مقام بنا دیا گیا تو یہ مبتداء اور شرط دونوں کا قائم مقام ہوگا اور مبتداء کیلئے چونکہ اسمیّت لازم ہے تو اب یہ بعینہ اسم تو نہیں بن سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ لصوق اسم کو لازم کر دیتے ہیں تا کہ من جملہ کچھ نہ کچھ اس میں اسمیّت کا معنیٰ آ جائے اسلئے ہم نے اس کے بعد بعد لایا ہے اور چونکہ یہ شرط کے معنیٰ میں بھی ہے اسلئے اکثر اس کو فا لازم ہوتی ہے تو اس وجہ سے اس کے بعد ہم نے فا کو بھی ذکر کر دیا تا کہ کچھ نہ کچھ شرطیت کا معنیٰ بھی اداء ہو جائے تو عبارت یوں بن گئی ''امّا بعد فلمّا کان الخ

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ شرط کی فا تو شرط کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور اسمیّت کیلئے تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اما کے ساتھ متصل ہو تو پھر آپ نے امّا کے متصل بعد ''بعد'' کو کیوں ذکر کیا ہے؟ بلکہ آپ کو چاہئے کہ ''بعد'' کی جگہ فا لاتے۔ کیونکہ فا کیلئے متصل ہونا تو شرط ہے لیکن بعد کیلئے اما کے ساتھ متصل ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ من کلّ الوجوہ تو اس قانون اور ضابطے کا احاطہ کرنا محال اور ناممکن تھا کہ شرط اور اسمیت کا پورا معنیٰ اس میں پایا جائے لیکن ہم نے فی الجملہ اس معنیٰ کی ادائیگی کیلئے اس طرح کیا ہے اور اسمیّت اور شرطیّت کا فی الجملہ معنیٰ اس سے اداء

ہو جاتا ہے۔

فلما ظرفیہ ہے اور اذ کے معنیٰ میں ہے اور یہ شرط کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ساتھ لفظاً یا معنیً فعل ماضی لازم ہوتا ہے فوائد قیود: اسے ظرفیہ کہکر اس لمّا سے احتراز کیا ہے جو اسمیہ ہوتا ہے جیسے اَکْلاً لَمّا اور اسی طرح اس لمّا سے احتراز کیا ہے جو استغراقیہ ہوتا ہے جیسے لَمَّا يَذُوقُ الْعَذَابَ'' اور اسی طرح اس لمّا سے احتراز کیا ہے جو استثنائیہ ہوتا ہے جیسے كُلُّ نَفْسٍ لَمّا عَلَيْهَا حَافِظٌ '' اذا کے معنیٰ میں ہو'' اس قید کے ساتھ اس لمّا سے احتراز کیا ہے جو اذا کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ تیسری قید لگائی ہے کہ وہ شرط کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ساتھ فعل ماضی لفظاً یا معنیً متصل ہوتا ہے لفظاً متصل ہو جیسے فلمّا کان اور معنیً متصل ہو جیسے فعل جحد ہوتا ہے'' لما یکن زید قائمًا۔

كان علمُ البلاغة هو المعاني والبيان وعلمُ توابعها هو بديع مــن أجلّ العلوم قدرًا وأدقها سرًّا إذبه اى بعلم البلاغةوتوابعهالابغيره من العلوم كااللغةوالنحووالصرف يعرف دقائق العربيّة واسرارهافيكون من ادّق العلوم سرًّا ويكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها اى به يعرف انّ القرآن معجزٌلكونه في اعلىٰ مراتب البلاغةلاشتماله علىٰ الدقائق والاسرارالخارجة عن طوق البشروهذاوسيلة الىٰ تصديق النبيّ عليه السلام وهووسيلةالىٰ الفوزبجميع السعادات فيكون من اجلّ العلوم لكون موضوعه وغايته من اجلّ ا المعلومات والغايات وتشبيه وجوه الاعجاز بالاشياء المخبيّة تحت الاستاراستعارةٌبالكناية واثبات الاستارلها تخييليّةٌ وذكرالوجوه ايهام وتشبيه الاعجازبالصورالحسنةاستعارةٌبالكنايةواثبات الوجوه لهٗ تخييليّةٌوذكرالاستارترشيحٌ

ترجمہ:۔

(یہ علم بلاغت) یعنی علم معانی اور علم بیان (اور ان کے توابع کا علم) وہ علم بدیع ہے (رتبہ کے اعتبار سے تمام علوم سے بڑھ کر اور نکتہ کی باریکی کے اعتبار سے بھی تمام علوم سے بڑھ کر ہے کیونکہ اسی سے) یعنی علم بلاغت اور علم توابع ہی سے نہ اس کے علاوہ دوسرے علوم جیسے لغت نحو اور صرف سے (عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پہچانے جاتے ہیں) لہٰذا نکتہ کی باریکی کے اعتبار سے وہ تمام علوم سے باریک تر ہوگا (اور اسی کے ذریعے نظم قرآنی سے اس کے اعجاز کے پردے ہٹائے جاتے ہیں) یعنی اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ وہ بلاغت کے اعلیٰ مراتب پر فائز ہے کیونکہ قرآن ان باریکیوں اور نکتوں پر مشتمل ہے جو انسانی قدرت وطاقت سے باہر ہے اور یہ آنحضرت ﷺ کی تصدیق کا وسیلہ ہے اور یہ تمام نیک بختیوں کے ساتھ کامیاب ہونے کا وسیلہ ہے لہٰذا علم بلاغت تمام علوم سے بڑھ کر ہوگا اس لئے کہ اس کا موضوع اور اس کی غرض تمام موضوعات وغایات سے بڑھ کر ہے اور تشبیہ دینا وجوہ اعجاز کی پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ استعارہ بالکنایہ ہے اور پردوں کا اس کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے اور لفظ وجوہ کا ذکر کرنا ایہام ہے اور اعجاز کی حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارۃ بالکنایہ ہے اور وجوہ کو اس کیلئے ثابت کرنا استعارۃ تخییلیہ ہے اور استار کا ذکر کرنا ترشیحیہ ہے

تشریح:۔

كان علم البلاغة ۔اس کے بعد شارحؒ نے هو البيان والمعانى کی عبارت نکالی ہے یہ بات بیان کرنے کیلئے کہ بلاغت سے یہاں پر صرف معانی اور بیان ہی مراد ہیں کیونکہ بعض اوقات علم بلاغت سے تینوں علوم (معانی، بدیع، بیان) مراد لئے جاتے ہیں اور

بعض اوقات صرف دو علم (معانی اور بیان) مراد لئے جاتے ہیں اور بدیع کو ان کا تابع بنا دیا جاتا ہے اسلئے کہ علم بدیع میں کلام کو مقتضاء حال کے مطابق نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ کلام کو صرف خوبصورت بنایا جاتا ہے اسلئے علم بدیع کو ان دونوں کا تابع بنا دیا جاتا ہے۔

من اجلّ العلوم : یہاں سے مصنفؒ علم بلاغت کی عظمت شان اور قدر و منزلت بیان کررہے ہیں اور اس بات کے ثابت کرنے کیلئے دو دعوے کر کے انہیں دلیل سے ثابت کیا ہے۔ پہلا دعویٰ یہ کیا ہے کہ علم بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اجلّ العلوم میں سے ہے اور دوسرا دعویٰ یہ کیا ہے کہ یہ راز و اسرار کے اعتبار سے ادق علوم میں سے ہے۔ دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ اس علم کے ساتھ عربی زبان کے دقائق پہچانے جاتے ہیں اور جس علم کے ساتھ کسی چیز کے دقائق پہچانے جائیں تو وہ علم اس معلوم سے بھی زیادہ دقیق ہوتا ہے جیسے موتیوں کے نکالنے کیلئے سمندر کی تہہ میں موتیوں سے بھی نیچے جانا پڑتا ہے۔ اور پہلے والے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجل علوم میں سے اسلئے ہے کہ اس کے ساتھ قرآن مجید کے اعجاز سے پردے ہٹائے جاتےہیں اور اس بات سے انسان تصدیق رسول تک پہنچ جاتا ہے اور تصدیق رسول انسان کو تمام کامیابیوں تک پہنچا دیتی ہے اور یہ سب سے بڑی کامیابی ہے اسلئے یہ علم رتبے کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا۔

من اجلّ العلوم : اس پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ العلوم جمع کا صیغہ ہے اور جمع عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور ان افراد میں سے ایک فرد علم بلاغت بھی ہے تو آپ ان علوم میں علم بلاغت کو بھی شامل کرتے ہیں یا نہیں اگر آپ اسے شامل کرتے ہیں تو اس سے اجلیۃ الشیء لنفسہ لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔ اور اگر آپ اس میں داخل نہیں کرتے تو پھر یہ عام مخصوص عنہ البعض کے قبیل سے ہو جائے گا اور عام مخصوص عنہ البعض ایک امر ظنی ہوتا ہے اس میں جب ایک بار تخصیص لائی جاتی ہے تو دوبارہ بھی تخصیص لانا جائز ہوتا ہے تو ہم اس میں علم لغت نحو اور صرف کے ساتھ تخصیص لائیں گے پھر آپ کا حصر باطل ہو جائے گا۔

جواب : اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص یا تو کسی دلیل کی بناء پر لائی جاتی ہے یا بغیر کسی دلیل کے لائی جاتی ہے جسے تخصیص عقلی کہا جاتا ہے اور جو تخصیص کسی دلیل کی بناء پر لائی جاتی ہے وہ عام مخصوص عنہ البعض بنتا ہے لیکن جو تخصیص محض عقلی ہو تو وہ عام مخصوص عنہ البعض نہیں بنتا اور یہاں پر یہ تخصیص عقلی ہے اسلئے کہ ہر ایک آدمی اس کو علوم سے خارج مانتا ہے۔

اذبہ یعرف : اس عبارت میں بہ یعرف کا متعلق مقدم ہے جبکہ یہ معمول بنتا ہے اور معمول عامل کے بعد ہوتا ہے جبکہ یہاں پر اس کو عامل سے مقدم کر دیا گیا ہے تخصیص و حصر پیدا کرنے کیلئے اسلئے کہ اس صورت میں اس کا معنیٰ ہوگا کہ اس کے ساتھ ہی دقائق عربیہ پہچانے جاتے ہیں اور اس حصر کے فائدے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل شارحؒ نے عبارت ذکر کی ہے ''لا بغیرہ من العلوم'' اس پر بھی ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ عربیّت کی باریکی معلوم کی جاتی ہے جبکہ اس کے علاوہ ذوق کلام کے ساتھ بھی عربیّت کی باریکی معلوم کی جاسکتی ہے جیسے کسی آدمی کے سامنے دو آدمی شعر پڑھیں اور وہ آدمی عربیّت کا ذوق رکھتا ہو تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ فصیح ہے اور یہ غیر فصیح ہے اس سے معلوم ہوا کہ صرف اس علم کے ساتھ عربیّت کی باریکی معلوم نہیں کی جاتی ہے بلکہ اس کے غیر کے ساتھ بھی معلوم کی جاتی ہے تو آپ کا حصر صحیح نہیں ہے۔

جواب : اس کے جواب کی وضاحت سے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ حصر کی دو قسمیں ہیں حصر حقیقی۔ حصر اضافی حصر حقیقی اس حصر کو کہتے ہیں جو جمیع ماعدا سے بند کر دے۔ اور حصر اضافی اس حصر کو کہتے ہیں جو بعض ماعدا سے بند کر دے ہم نے جو حصر بیان کیا ہے وہ حصر اضافی ہے حصر حقیقی نہیں ہے لہٰذا ہمارا حصر صحیح ہے آپ کے اعتراض سے ہمارا حصر نہیں ٹوٹے گا۔

پھر لفظ کو اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے گا یا نہیں اگر لفظ کو اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے تو اسے حقیقت اور اگر لفظ کو اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال نہ کیا جائے تو اسے مجاز کہتے ہیں پھر مجاز کی تین قسمیں ہیں۔ مجاز لغوی، مجاز عقلی، مجاز مرسل

مجاز لغوی اس مجاز کو کہتے ہیں کہ لفظ کسی قرینہ کی وجہ سے اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال ہو جائے جیسے رأیت اسدًا یتکلّم میں نے شیر کو بولتے ہوئے دیکھا ہے۔

اور مجاز عقلی وہ مجاز ہے کہ فعل یا شبہ فعل کی نسبت غیر ماہولہٗ کی طرف کسی ملابست کی وجہ سے کی جائے جیسے جری النھر ،نہر جاری ہوگئی، یومہٗ صائم ،اس کا دن روزہ ہے۔

اور مجاز مرسل وہ مجاز ہے کہ تشبیہ کے چھبیس علاقوں کے علاوہ کسی اور علاقہ کی وجہ سے ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی جگہ رکھا جائے۔اور اگر اس میں تشبیہ کا علاقہ پایا جائے تو اسے استعارہ کو کہتے ہیں۔

استعارہ کے لغوی معنیٰ ہیں ''طلب العاریہ'' یعنی کسی سے مانگ کر کوئی چیز لینا اور اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں کسی ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ ادوات تشبیہ کے ذکر کئے بغیر تشبیہ دینے کو۔

استعارہ کے ارکان۔

استعارہ کے ارکان چار چیزیں ہیں۔جنہیں ارکان تشبیہ بھی کو کہتے ہیں۔

(۱) مشبّہ (وہ چیز جس کی تشبیہ دی جائے) (۲) مشبہ بہ (وہ چیز جس کے ساتھ تشبیہ دی جائے)

(۳) وجہ تشبیہ (وہ چیز اور وہ وصف جو ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینے کا سبب اور علّت ہو)

(۴) حروف تشبیہ (جیسے کاف، مثل، کأنّ۔

پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں: استعارہ حقیقیہ ،استعارہ مکنیہ ،استعارہ تخییلیہ ،استعارہ ترشیحیہ۔

استعارہ حقیقیہ: (جسے مصرّحہ،تصریحیہ بھی کہتے ہیں) اس استعارہ کو کہتے ہیں جس میں مشبہ محذوف اور مشبہ بہ مذکور ہو اور مراد مشبہ ہو جیسے رئیت اسدًا یتکلّم۔میں نے شیر کو بولتے ہوئے دیکھا اس مثال میں زید محذوف مشبّہ ہے اور اسد مشبّہ بہ ہے اور وجہ تشبیہ شجاعت و بہادری ہے اور مراد زید ہی ہے۔

استعارہ مکنیہ :وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ محذوف ہو اور صرف مشبہ مذکور ہو اور مراد بھی مشبہ ہو جیسے اذ المنیّۃ انشبت اظفارھا ۔جب موت اپنے پنجے گاڑھ دے۔اس مثال میں منیہ (موت) کو مشبہ بہ محذوف یعنی درندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

استعارہ تخییلیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے جیسے اظفار کا ثبوت منیہ کیلئے اذالمنیّۃ انشبت اظفارھا۔اس مثال میں درندہ (مشبہ بہ) کے لوازمات (پنجوں کو) موت (مشبّہ) کیلئے ثابت کئے گئے ہیں۔

استعارہ ترشیحیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے جیسے انشبت۔اس میں گاڑھنے کا ثبوت منیہ کیلئے۔اور گڑھ جانا پنجوں کیلئے لازم نہیں ہے بلکہ مناسب ہے جسے موت مشبّہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے۔

اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ وجوہ الاعجاز میں وجوہ کی اضافت اعجاز کی طرف کی گئی ہے اور وجوہ جمع ہے وجہ کی اور وجہ کے دو معنیٰ ہیں ایک معنیٰ متعارف ہے اور وہ چہرے کے معنی میں ہے اور دوسرا معنیٰ غیر متعارف ہے اور وجہ کے معنیٰ ہیں طریق اور رستہ یہاں ان دونوں معنوں میں سے کونسا معنیٰ مراد ہے جب کہ ان دونوں میں سے کسی کو بھی مراد لینا صحیح نہیں ہے۔اس کا معنیٰ متعارف مراد لینا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ پھر وجہ کی اضافت اعجاز کی طرف ہو جائے گی اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اعجاز کا تو کوئی چہرہ نہیں ہوتا اور اس کا معنیٰ غیر متعارف مراد لینے کی صورت میں اضافت تو صحیح ہو جائے گی لیکن اس کیلئے استار کو ثابت کرنا صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ طریق کے استار نہیں ہوتے ہیں تو ان دو معنوں میں سے کونسا معنی مراد لیتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو معنوں میں سے ہر ایک معنی مراد لینا صحیح ہے لیکن دونوں صورتوں میں یہ کلام حقیقت پر مشتمل نہیں ہے بلکہ استعارات پر مشتمل ہے چنانچہ اگر اس کا غیر متعارف معنی مراد لیا جائے تو پھر وجوہ اعجاز کی تشبیہ اشیاء محتجبہ تحت الاستار کے ساتھ دینا استعارہ مکنیہ ہوگا اور وجوہ اعجاز کیلئے استار کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور اس کیلئے کشف ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے اور اگر معنیٰ اوّل مراد لیا جائے جو معنیٰ متعارف بھی ہے تو پھر وجوہ کی صور حسنہ کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ مکنیہ ہے اور وجوہ کو اعجاز کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور اعجاز کیلئے استار کو ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے۔

وذکر الوجوہ :۔ اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اگر بات وہی ہے جو آپ نے ذکر کی ہے کہ یہاں پر وجوہ کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں ہیں بلکہ اس کا استعارہ والا معنیٰ مراد ہے تو پھر آپ نے وجوہ کو کیوں ذکر کیا ہے صرف طرق ذکر کرتے تو کافی ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے وجوہ کا ذکر کر کے بلاغت کے ایک قاعدے کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معنیٰ ہوں ایک معنیٰ قریب اور دوسرا معنیٰ بعید تو اس لفظ کو ذکر کر کے متکلم معنیٰ بعید مراد لے جبکہ مخاطب اس کا معنیٰ قریب سمجھے جسے بلاغت کی اصطلاح میں ایہام کہتے ہیں جیسا کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے ہجرت کے سفر سعادت میں اپنے ہمراہی نبی کریم ﷺ کے بارے میں کیا تھا جب کسی راہ چلتے نے ان سے پوچھا کہ ابو بکر! یہ آگے آگے کون جا رہا ہے؟ تو حضرت صدیق اکبرؓ نے جواب میں کہا کہ "ھذا رجلٌ یھدینی السبیل" اس میں حضرت صدیق اکبرؓ نے آخرت کا رستہ مراد لیا تھا جبکہ ان کے مخاطب نے دنیوی رستہ سمجھا۔

ونظم القرآن تالیف کلماتہٖ مترتبۃ المعانی متناسقۃ الدلالات علی حسب ما یقتضیہ العقل لاتوالیھافی النطق وضمّبعضھاالیٰ بعض کیف مااتّفق

ترجمہ:۔

اور نظم قرآن ان کلمات کے جوڑنے کا نام ہے جو ترتیب کے ساتھ معانی پر دلالت کرتے ہوں اور دلالتوں میں اس طرح متماثل ہوں کہ وہ مقتضاء عقل کے مطابق ہوں نہ یہ کہ کیفما اتّفق پے در پے کلمات کو بولنے میں جمع کر دیا گیا ہو

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ماتنؒ پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے لفظ القرآن کیوں نہیں کہا نظم القرآن کیوں کہا جبکہ نظم کے مقابلے میں لفظ کا معنیٰ جلدی سمجھ میں آتا ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ لفظ کے معنیٰ ہیں پھینکنا اور نظم کے معنیٰ ہیں موتیوں کو لڑی میں پرونا اور نظم کا مصداق چونکہ قرآن پاک ہے اسلئے لفظ کے استعمال میں بے ادبی کا شائبہ ہے جبکہ نظم کے استعمال کرنے میں بے ادبی کا شائبہ نہیں ہے اسلئے انھوں نے لفظ کے بجائے نظم کا لفظ استعمال کیا ہے اور نظر غائر سے جب دیکھا جائے تو نظم کا اطلاق قرآن پر صحیح معنیٰ میں ہوتا ہے کیونکہ نظم کتاب کو کہتے ہیں الفاظ کو اس طرح جمع کرنا کہ ان کے معانی مترتّب ہوں اور ان کی دلالت پے در پے ہو اور وہ مقتضاء حال کے بھی مطابق ہوں اور قرآن کریم کے الفاظ بھی اس طرح ہیں کہ الفاظ پر معانی مرتّب ہیں اور ان الفاظ کی دلالت بھی تسلسل کے ساتھ ہے اور مقتضاء حال کے مطابق بھی ہیں محض توالی کلمات اور بعض کلمات کو بعض کے ساتھ کیفما اتّفق ضم کرنا نہیں ہے جیسا کہ رمی میں ہوتا ہے۔

وکان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذی صنّفہٗ الفاضل العلّامۃ ابویعقوب یوسف السکاکی تغمّدہ اللہ بغفرانہٖ اعظمَ ماصُنّف فیہ ای فی علم البلاغۃ وتوابعھا من الکُتب

المشہورۃِ بیان لِما صنّف

ترجمہ:۔

(اور اس مفتاح العلوم کی تیسری قسم جسے فاضل علامہ ابو یعقوب یوسف سکاکیؒ نے تصنیف کی ہے) اللہ اسے اپنی مغفرت سے ڈھانپ دے (بہت زیادہ مفید تھی ان کتابوں میں جو اس فن میں لکھی گئی ہیں) یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع میں (کتب مشہورہ میں سے) جو کچھ تصنیف کیا گیا اس کا بیان ہے

تشریح:۔

مصنفؒ نے کل تین کان ذکر کئے ہیں پہلے والے کان میں علم بلاغت کی شان بیان کی ہے دوسرے کان میں مفتاح العلوم کی شان بیان کی ہے اور تیسرے کان میں مفتاح العلوم کے نقائص بیان کئے ہیں اور علامہ ابو یعقوب سکاکیؒ نے جو مفتاح العلوم کی قسم ثالث لکھی ہے وہ تین فائدوں پر مشتمل ہے پہلا فائدہ یہ ہے کہ علم بلاغت میں لکھی جانے والی تمام کتب مشہورہ میں فائدہ دینے کے اعتبار سے مفتاح العلوم سب سے زیادہ ہے اسلئے کہ اس کی ترتیب بہت اچھی اور احسن ہے اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ قسم ثالث فائدہ اور تحریر کے اعتبار سے اتم ہے اور تیسرا فائدہ یہ ہے کہ قسم ثالث میں اصول سب سے زیادہ تھے ان تین فائدوں کی وجہ سے یہ کتاب بہت اچھی تھی اسلئے انھوں نے اس کی شرح لکھی ہے۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ ''اعظم'' اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور اس کی اضافت قسم ثالث کی طرف ہے اور اسم تفضیل اپنے مضاف الیہ کا جزء ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ قسم ثالث کوئی کتاب ہے جبکہ قسم ثالث تو مستقل کوئی کتاب نہیں ہے پھر ماتنؒ نے اسے کتب مشہورہ میں کیوں شمار کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر اس کا معنیٰ لغوی مراد ہے اس کا معنیٰ اصطلاحی مراد نہیں ہے اور کتاب کا لغوی معنیٰ ہے مطلق جمع کرنا اور اس میں بھی الفاظ کو جمع کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کو مؤلفات میں شمار کر کے کتب مشہورہ میں شمار کیا ہے کیونکہ قسم ثالث کو نقل کر کے لوگوں نے اس کی مستقل شروحات لکھی ہیں تو معنیٰ عرفی کے اعتبار سے قسم ثالث جزء کتاب ہونے سے نکل کر ایک کتاب گئی ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم کی اقسام میں سے عمدہ ترین قسم ہے اسلئے اسے کل کتاب کی طرح قرار دیکر کتاب کہا ہے۔

نفعًا تمییز من اعظم لکونہ ای القسم الثالث احسنہا ای احسن الکتب المشہورۃ ترتیبًا ہو وضع کلّ شیءٍ فی مرتبتہ و لکونہ اتمّہا تحریرًا ہو تہذیب الکلام و اکثرہا ای اکثر الکتب للاصول ہو متعلّقٌ بمحذوفٍ یفسّرہٗ قولہٗ جمعًا لانّ معمول المصدر لایتقدّم علیہ والحقّ جواز ذلك فی الظروف لانّہا ممّا تکفیہ رائحۃ من الفعل

ترجمہ:۔

(نفع کے اعتبار سے) یہ اعظم سے تمیز ہے (کیونکہ وہ) یعنی تیسری قسم (احسن تھی) یعنی کتب مشہورہ میں احسن تھی (ترتیب کے اعتبار سے) ترتیب کے معنیٰ ہیں ہر چیز کو اس کے اپنے مرتبے اور جگہ میں رکھنا جس وراس وجہ سے کہ وہ (تحریر کے اعتبار سے تام تر تھی) اور یہ کلام کی تہذیب کرنے کو کہتے ہیں (اور ان تمام کتابوں سے جامع تھی (اصول کے اعتبار سے) للاصول محذوف کے متعلّق ہے کی تفسیر مصنف کا قول جمعًا کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمولِ مصدر پر مقدّم نہیں ہوتا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ظروف میں مصدر کی تقدیم جائز ہونی چاہئے کیونکہ ظروف ان چیزوں میں سے ہیں جن کیلئے فعل کی بو بھی کافی ہوتی ہے

تشریح:۔

تمییزمن اعظم۔ یہ اس کی ترکیب بتا رہے ہیں اور شارحؒ کا طریقہ یہ ہے کہ جب کوئی بات ایک بار بتاتے ہیں تو دوبارہ اس بات کا اعادہ نہیں کرتے چنانچہ یہاں اس کی ترکیب بتادی ہے کہ ''نفعا'' اعظم سے تمیز ہے تو اب دوبارہ اس طرح کا جو بھی کوئی لفظ آئے گا تو اس کی ترکیب نہیں بتائیں گے۔

• القسم الثالث ۔ یہ عبارت نکال کر ضمیر کا مرجع بتادیا۔ احسن الکتب ۔ یہ عبارت بھی مرجع بتانے کیلئے نکالی ہے، ترتیبًا ترتیب کے معنٰی ہیں ہر چیز کو اس کے مرتبے کے اعتبار سے اس کی اپنی جگہ پر رکھنا۔

اتمّہا ۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ تمام کے معنٰی ہیں نہایۃ الشیء کسی چیز کا انتہاء تو اتم کا مطلب بنے گا کہ قسم ثالث کتب مشہورہ میں سے اتم ہے جب ایک چیز تام ہوگئی تو وہ اپنی انتہاء تک پہنچ گئی تو انتہاء پر پہنچ جانے کے بعد اس کے تام ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جواب:۔ یہاں پر اتم ہونے سے اس کا معنٰی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنٰی ہیں تام ہونے کے قریب ہونا تو اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ باقی کتابیں تام ہونے کے قریب تھیں اور یہ کتاب باقی کتابوں کی بنسبت تام ہونے کے اقرب تھی۔ یا اس کا جواب یہ ہے کہ باقی کتابیں تام تھیں کمیّت کے اعتبار سے اور یہ تام تھی کیفیت کے اعتبار سے۔ ولکونہ اس عبارت کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ''اتمّہا'' کا عطف ''احسنہا'' پر ہے تحریرًا اس کے ضمن میں اس کا معنٰی بیان کیا ہے کہ تحریر، کلام کے مہذّب کرنے کو کہا جاتا ہے یعنی کلام میں صرف بقدر ضرورت الفاظ ذکر کئے جائیں اور اس سے زوائد حذف کر دئے جائیں۔

اکثر الکتب ۔ یہ عبارت نکال کر بھی انھوں نے ہا ضمیر کا مرجع متعین کر دیا ہے کہ ہا ضمیر کا مرجع اکثر الکتب ہے۔

ھو متعلّق بمحذوف ۔ یہ عبارت نکال کر شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''للاصول'' ''جمعًا'' کا متعلّق ہے اور ''جمعًا'' کمزور عامل ہے یہ اپنے معمول میں اس وقت عمل کرسکتا ہے جب اس کا معمول اس سے مؤخر ہو اور اگر اس کا معمول اس سے مقدم ہو تو پھر یہ عمل نہیں کرسکتا ہے اس کے باوجود آپ نے ''جمعًا'' کے معمول کو مقدم کیوں کیا ہے فاضل شارحؒ نے اس کے دو جواب دئے ہیں ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ جمعًا مذکور کا متعلّق نہیں ہے بلکہ جمعًا محذوف کا متعلّق ہے جس کی تفسیر جمعًا مذکور کر رہا ہے اور اصل عبارت یوں تھی ''جمعًا للاصول جمعًا''

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ظرف ہے اور ظرف کے بارے میں یہ قانون ہے کہ ''الظروف کالمحارم'' کہ ظروف محارم کی طرح ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کیلئے عامل کی صرف بو بھی کافی ہوتی ہے اور ان کی تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

ولکن کان القسم الثالث غیرَ مصُونٍ ای غیر محفوظٍ عن الحشو وھو الزائد المستغنیٰ عنہ والتطویل وھو الزائد علی اصل المراد بلا فائدۃٍ وستعرف الفرق بینھما فی بحث الاطناب والتعقید وھو کون الکلام مغلقًا لایظھر معناہ بسھولۃ قابلًا خبرٌ بعد خبرٍ ای کان قابلًا للاختصار لمافیہ من التطویل مفتقرًا ای محتاجًا الیٰ الایضاح لمافیہ من التعقید والیٰ التجرید لمافیہ من الحشو اَلّفت جواب لمّا مختصرًا یتضمّن

ترجمہ:۔

لیکن قسم ثالث غیر محفوظ تھی حشو سے یعنی مستغنیٰ عنہ اور زائد الفاظ سے (اور تطویل سے غیر محفوظ تھی) یعنی ایسے الفاظ سے جو اصل مراد سے بے فائدہ زائد ہوں اور اطناب کی بحث میں تم ان کے درمیان فرق پہچان لوگے۔ (اور تعقید سے غیر محفوظ تھی) اور تعقید کہتے ہیں کہ

کلام کے معنیٰ کا اس طرح بند ہو جانا کہ وہ آسانی سے ظاہر نہ ہوتا ہو (قابلاً) ایک خبر کے بعد دوسری خبر ہے یعنی (قابل اختصار تھی) کیونکہ اس میں تطویل تھی (ایضاح کی محتاج تھی) کیونکہ اس میں تعقید تھی (اور تجرید کی محتاج تھی) کیونکہ اس میں حشو تھا ''الفت لما'' کا جواب ہے میں نے ایک ایسی مختصر کتاب تالیف کی جو ان چیزوں پر مشتمل ہو

تشریح:۔

یہاں سے مصنفؒ نے مفتاح العلوم کے نقائص بیان کئے ہیں اور نقائص بیان کرنے کی ان کو ضرورت اسلئے پیش آئی کہ جب مصنفؒ نے مفتاح العلوم کے فضائل بیان کئے تو ان پر اعتراض ہوا کہ مفتاح العلوم اتنی اچھی اور عمدہ کتاب تھی تو پھر ان کو کتاب لکھنے کی کیا ضرورت ہوئی کہ انھوں نے اس کی شرح لکھی؟ تو ان نقائص کے بیان کرنے کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیدیا کہ مأخذ میں خوبیوں کے ساتھ ساتھ چونکہ کچھ نقائص بھی تھے تو ان نقائص کی وجہ سے میں نے یہ کتاب لکھی ہے اور علامہ ابو یعقوب سکاکیؒ کی کتاب مفتاح العلوم میں کل تین نقائص تھے پہلا نقص یہ تھا کہ اس میں حشو تھا اور دوسرا نقص یہ تھا کہ اس میں تطویل تھی اور تیسرا نقص یہ تھا کہ اس میں تعقید تھی۔ تو تطویل کی وجہ سے یہ کتاب اختصار کی محتاج تھی، حشو کی وجہ سے تجرید کی محتاج تھی اور تعقید کی وجہ سے ایضاح کی محتاج تھی تو ایک تو یہ علم بڑی شان والا تھا اور دوسرے نمبر پر اس وجہ سے کہ اس کتاب میں کچھ نقائص تھے تو ان وجوہات کی بناء پر مصنفؒ نے چاہا کہ ان کی کوئی تصنیف اس فن میں بھی ہو جائے تو یہ سوچ کر مفتاح العلوم کی تلخیص شروع کر دی تا کہ اس فن میں بھی کتاب ہو جائے اور مفتاح العلوم کے نقائص کا بھی ازالہ ہو جائے۔ ان تین نقائص کی تفصیل کے سمجھنے سے پہلے ان کی وجہ حصر کا جاننا ضروری ہے اور ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ متکلم جب بھی کوئی بات کرتا ہے تو اس بات کے کرنے سے مقصود افہام مخاطب ہوتا ہے پھر متکلم کی زبان سے نکلنے والے کلام کے الفاظ مقصود پر دلالت کرنے میں برابر ہوں گے یا کم ہوں گے یا زیادہ ہوں گے۔ اگر مقصود پر دلالت کرنے میں برابر ہوں تو اسے مساواۃ کہا جاتا ہے اور اگر مقصود پر دلالت کرنے سے کم ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ان الفاظ سے ایضاح مقصود ہو سکے گا یا نہیں اگر ایضاح مقصود ہو سکے تو اسے ایجاز کہتے ہیں اور اگر ایضاح مقصود نہ ہو سکے تو اسے تعقید کہتے ہیں اور اگر یہ الفاظ مقصود سے زیادہ ہوں تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں یہ زیادہ الفاظ کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے ہوں گے یا نہیں اگر کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے زیادہ ہوں تو اسے اطناب کہتے ہیں اور اگر کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے نہ ہوں تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں ان کی تعیین ہو سکے گی یا نہیں اگر ان کی تعیین ہو سکے تو اسے حشو کہتے ہیں اور اگر ان کی تعیین نہ ہو سکے تو اسے تطویل کہتے ہیں۔

قابلاً۔ یہ کان کی خبر ثانی ہے اور عبارت یوں بنے گی وکان قابلاً للاختصار۔ اس سے پہلے ماتنؒ نے کہا تھا ''ولمّا کان علم البلاغة'' یہ اس کا جواب ہے۔

مافيه اى فى القسم الثالث من القواعد جمع قاعدةٍ وهى حكم كلىٌّ ينطبق على جميع جزئيّاته ليتعرّف احكامها منه كقولنا كلّ حكمٍ مع منكرٍ يجب توكيده ويشتمل على ما يُحتاج اليه من الامثلة وهى الجزئيّات المذكورة لايضاح القواعد والشواهد وهى الجزئيّات المذكورة لاثبات القواعد فهى اخصّ من الامثلة ولم اٰل من الالو وهو التقصير جُهدًا اى اجتهادًا وقد استعمل الالو ههنا متعديًا الى مفعولين وحذف المفعول الاوّل والمعنىٰ لم امنعك جهدًا فى تحقيقه اى المختصر يعنى فى تحقيق ما ذكر فيه من الابحاث وتهذيبه اى تنقيحه

ترجمہ:۔

جو کچھ اس میں ہوں یعنی قسم ثالث میں (قواعد میں سے) قواعد قاعدۃ کی جمع ہے قاعدہ اس حکم کلی کو کہتے ہیں جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے کہ ان سے تمام جزئیات کے احکامات معلوم ہوسکیں جیسے کلّ حکم مع منکر یجب تاکیدہٗ اور ان مثالوں پر مشتمل ہو جن کی طرف وہ محتاج ہو مثالیں وہ جزئیات ہیں جنہیں قاعدوں کی وضاحت کیلئے ذکر کیا جائے (اور شواہد سے) اور شواہد وہ جزئیات ہیں جنہیں قاعدوں کی وضاحت کیلئے ذکر کیا جائے مثالوں سے خاص ہیں۔ (اور میں نے کوتاہی نہیں کی ہے) آل الو سے ماخوذ ہے تقصیر کے معنیٰ میں ہے (کوشش میں) اور بے شک یہاں پر لفظ الو متعدی بدو مفعول استعمال کیا گیا ہے اور پہلا مفعول حذف کردیا گیا ہے اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ میں نے تجھ سے کوشش نہیں روکی (اس کی تحقیق کرنے میں) یعنی ان چیزوں کی تحقیق کرنے میں جو مختصر کی بحثوں میں ذکر کی گئیں ہیں (اور اس کی تہذیب وتنقیح کرنے میں

تشریح:۔

اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ایک تو علم بلاغت بہت بڑی شان والا علم تھا اور پھر ماتن کی کتاب بھی بہت بڑی شان والی کتاب تھی لیکن اس میں کچھ نقائص بھی تھے جس کی وجہ سے میں نے کتاب لکھی پھر ان کی کتاب کیسی ہے یہاں سے اب اپنی کتاب کی تعریف ذکر کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کی یہ کتاب ایک تو بہت سارے قواعد پر مشتمل ہے اور پھر اس میں بہت سارے ایسے امثال وشواہد ہیں جن کی لوگوں کو ضرورت پڑتی ہے۔

مافیہ :۔ اس میں فیہ کی ضمیر کا مرجع قسم ثالث ہے من القواعد ۔قواعد قاعدۃ کی جمع ہے اور قاعدہ اس حکم کلّی کا نام ہے جو اپنی تمام جزئیات پر اس طرح مشتمل ہو کہ اس قاعدہ کلّیہ کے ساتھ ہر جزئی کا حکم معلوم ہوجائے۔ اور ہر جزئی کے حکم کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس جزئی کو لیکر موضوع بنادیا جائے اور قاعدہ کلّیہ کے موضوع کو محمول بنادیا جائے پھر یہ پورا قضیہ صغریٰ بن جائے گا اور قاعدہ کلّیہ کو کبریٰ بنادیا جائے تو جو نتیجہ نکلے گا وہی ہر جزئی کا حکم ہوگا مثلاً یہ قاعدہ کلّیہ ہے کہ ''کلّ فاعلٍ مرفوعٌ ''اور ضرب زیدٌ میں زید ایک جزئی ہے تو'' زید'' کو موضوع اور'' فاعل '' کو محمول بنائیں گے تو قضیہ بنے گا'' زید فاعل'' اور قاعدہ کلّیہ کو کبریٰ بنائیں گے تو پورا قضیہ یوں بنے گا'' زیدٌ فاعل و کلّ فاعل مرفوع '' حداوسط کے گرانے کے بعد نتیجہ نکلے گا کہ'' زید مرفوع '' اسی طرح کتاب میں جو مثال ذکر کی ہے کہ'' کلّ حکمٍ مع منکر یجب توکیدہ ''یعنی جس حکم کا بھی انکار کیا جائے اس کی تاکید لانا واجب ہے۔ اس مثال کو فٹ کرنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے کہ جب بھی کوئی آدمی اپنے مخاطب سے کوئی بات کرتا ہے تو وہ مخاطب تین حالتوں میں سے کسی ایک حال سے خالی نہیں ہوگا۔ خالی الذہن ہوگا یا شاک ہوگا یا منکر ہوگا اگر خالی الذہن ہو تو اس سے بغیر تاکید کے بات کی جائے گی اور اگر مخاطب شاک ہو تو تاکید لانا مستحسن ہے اور اگر مخاطب منکر ہو تو تاکید لانا ضروری ہے اور منطقی اعتبار سے اس کا قضیہ یوں بنے گا انّ زیدًا قائم کلّی یلقٰی علٰی من ینکرو کلّ کلّی یلقٰی علٰی منکر یجب توکیدہٗ فزیدٌ یجب توکیدہٗ '' علیٰ مایحتاج الیہ اس کے ضمن میں شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''الامثلۃ اور الشواھد'' کا ایک دوسرے پر عطف ہے اور معطوف معطوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے جبکہ ان دونوں میں مغایرت نہیں ہے اسلئے کہ جو معنیٰ شواہد کا ہے وہی معنیٰ امثلہ کا ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے جبکہ ان کے درمیان تغایر نہیں ہے اسلئے ان کا ایک دوسرے پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امثلہ اور شواہد ایک نہیں ہیں بلکہ ان دونوں میں دو طرح سے فرق ہے ایک فرق یہ ہے کہ مثال اس کو کہتے ہیں جو قاعدے کی وضاحت کیلئے ہو اور شاہد اس کو کہا جاتا ہے جو اثبات قاعدے کیلئے ہو اور دوسرا فرق یہ ہے کہ مثال کا'' مسموع من العرب''

ہونا ضروری نہیں ہے جبکہ شاہد کا ''مسموع من العرب'' ہونا ضروری ہے کیونکہ شاہد دلیل بنتا ہے اور دلیل ایسی ہونی چاہئے جو فصحاء اور اہل لسان سے مسموع ہو اس وضاحت سے معلوم ہو گیا کہ مثال عام ہے چاہے وہ مسموع من العرب ہو یا نہ ہو اور شاہد خاص ہے کہ اس کا مسموع من العرب ہونا ضروری ہے تو یہاں یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے نہ کہ عطف الشیء علیٰ نفسہ کے قبیل سے شارح نے اس کی صرفی لغوی تحقیق کی ہے کہ یہ الو سے مشتق ہے اور الو کے معنیٰ ہیں کوتاہی کرنا تقصیر کرنا لیکن یہاں پر یہ منع یمنع کے معنیٰ میں مستعمل ہوا ہے کہ ''ولم امنع جهدا'' یعنی اے مخاطب میں نے اس کی تحقیق کرنے اور اس کو منقح کرنے میں تجھ سے محنت نہیں روکی۔

ورتّبته اى المختصر ترتيبًا اقربَ تناوُلًا اى اخذًا من ترتيبه اى ترتيب السكاكىّ او القسم الثالث اضافة المصدر الى الفاعل او المفعول به ولم ابالغ فى اختصار لفظه تقريبًا مفعولٌ لهٗ لما تضمّنهٗ معنى لم ابالغ اى تركت المبالغة فى الاختصار تقريبًا لتعاطيه اى تناوله وطلبًا لتسهيل فهمه على طالبيه والضمائر للمختصر۔

ترجمہ:۔

اور میں نے اسے مرتب کیا ہے) یعنی میں نے اسے ایسی ترتیب دی ہے جو تحصیل کے لحاظ سے اس کی ترتیب سے بہتر ہے یعنی سکاکی کی ترتیب سے یا قسم ثالث کی ترتیب سے مصدر کی اضافت فاعل یا مفعول کی طرف ہے (اور اس کے الفاظ کو قریب کرنے میں میں نے اختصار میں مبالغہ نہیں کیا ہے۔ تقریبًا اس فعل کا مفعول لہٗ ہے جس کو لم ابالغ فعل معنیً شامل ہے یعنی میں نے اس کی تحصیل کو طالب علموں کے فہم کے قریب کرنے کیلئے اختصار میں مبالغہ ترک کیا ہے (اور اس کے طالبوں کیلئے اس کے فہم کو آسان بنانے کیلئے) اور تمام ضمیریں مختصر کی طرف راجع ہیں۔

تشریح:۔

رتّبته ترتیبًا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب کی ایسی ترتیب قائم کی ہے جو حصول کے اعتبار سے سکاکی کی ترتیب کے یا قسم ثالث کی ترتیب کے زیادہ قریب ہے ان میں سے دونوں اس ضمیر کا مرجع بن سکتے ہیں اگر علامہ سکاکی کو مرجع بنائیں تو یہ اضافة المصدر الى الفاعل کے قبیل سے ہوگا اور اگر قسم ثالث کو مرجع بنائیں تو یہ اضافة المصدر الى المفعول کے قبیل سے ہوگی۔

ولم ابالغ فى اختصار لفظه: مصنفؒ اپنی کتاب کے متعلق کہہ رہے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب میں الفاظ کے اختصار کرنے میں مبالغہ نہیں کیا ہے تاکہ یہ حصول کے زیادہ قریب ہو جائے۔ اور اس کے حاصل کرنے میں کوئی دقت و تکلیف نہ ہو اور نہ ہی کوئی دشواری ہو۔ اور دوسری اس وجہ سے بھی تاکہ اس علم کے حاصل کرنے والوں کیلئے حصول میں سہولت اور آسانی ہو جائے۔

مفعولٌ لہٗ: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''تقریبًا'' مفعول لہ بن رہا ہے کہ ''لم ابالغ'' کیلئے تو آپ اس کو لم کیلئے مفعول بنا رہے ہیں یا ابالغ کیلئے دوسرے الفاظ میں آپ اسے نفی کیلئے مفعول بنا رہے ہیں یا منفی کیلئے اگر نفی کیلئے مفعول لہٗ بنا رہے ہیں تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ حرف ہے اور حرف کیلئے قید اور علّت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جبکہ مفعول لہٗ اپنے عامل کیلئے قید بنتا ہے اور اگر آپ اسے منفی کیلئے مفعول لہٗ بنا رہے ہیں تو پھر بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نفی کا تعلق قید کے ساتھ ہوتا ہے مقید کے ساتھ نہیں ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا کہ میں نے اس کے الفاظ کے مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں کیا ہے حصول کے قریب کرنے کیلئے یعنی ویسے تو میں نے اختصار کرنے میں مبالغہ کیا ہے لیکن قریب کرنے کیلئے مبالغہ نہیں کیا ہے حالانکہ یہ معنیٰ بالکل غلط

ہے اسلئے کہ اس میں نہ تو قریب کرنے کیلئے مبالغہ ہے اور نہ ویسے مبالغہ ہے۔

جواب ہم اس کو نہ نفی کیلئے قید بناتے ہیں اور نہ ہی منفی کیلئے قید بناتے ہیں بلکہ روش کلام سے ایک فعل سمجھ میں آرہا ہے ہم اس کیلئے اسے معمول بناتے ہیں اور وہ ہے "ترکت المبالغة فی الاختصار تقریبا" لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئی گی۔

اوفی وصف مؤلفہ بانّہٗ مختصرٌ منقّحٌ سھل المأخذ تعریضٌ بانّہٗ لاتطویل فیہ لاحشو ولا تقیید کمافی القسم الثالث

ترجمہ:۔

اور اپنی مختصر کی تعریف میں اس طور پر کہ وہ مختصر ہے منقح ہے آسان ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے اس میں نہ تطویل ہے نہ حشو اور نہ ہی تعقید جیسا کہ قسم ثالث میں ہے

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس میں مصنفؒ نے اپنی کتاب کی تعریف کی ہے حالانکہ اپنے کسی فعل کی تعریف کرنا شرعاً خودستائی کے زمرے میں آجاتا ہے جو کہ ناجائز ہے اسلئے ان کو کم از کم اپنی کتاب کی تعریف تو نہیں کرنی چاہئے تھی۔

جواب:۔ یہ تعریف نہیں بلکہ تعریض ہے کہ علامہ سکاکیؒ کی کتاب مفتاح العلوم میں غلطیاں تھیں کہ اس میں تطویل بھی تھی تعقید بھی تھی اور حشو بھی تھا لیکن میری کتاب ان تمام نقائص سے مبرّا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی نقص نہیں ہے تو یہ تعریف نہیں بلکہ تعریض ہوئی اور تعریض کرنا جائز ہے۔

واضفت الیٰ ذالک المذکور من القواعد وغیرھا فوائد عثرتُ ای اطّلعت فی بعض کتب القوم علیھا ای علیٰ تلک الفوائد وزوائد لم اظفر ای لم افز فی کلام احدٍ بالتصریح بھا ای بتلک الزوائد ولا بالاشارۃ الیھا بان یکون کلامھم علیٰ وجہٍ یمکن تحصیلھا منہ بالتبعیّۃ وان لم یقصدوھا وسمّیتہٗ تلخیص المفتاح لیطابق اسمہٗ معناہ

ترجمہ:۔

(اور میں نے ان پر اضافہ کر دیا ہے) یعنی مذکورہ قواعد وغیرہ پر (ایسے فوائد کہ میں مطلع ہوا قوم کی بعض کتابوں میں (ان پر) یعنی ان فوائد پر اور میں نے ایسے زوائد کا اضافہ کیا ہے کہ میں صراحت یا اشارہ کے ساتھ کسی کلام میں ان کے مذکور ہونے پر کامیاب نہیں ہوا اس طور پر کہ ان کے کلام سے ان زوائد کا حاصل کرنا تبعاً ممکن ہوتا اگرچہ قوم نے ان کا ارادہ نہ کیا ہو اور میں نے اس کا نام رکھدیا ہے (تلخیص المفتاح) تاکہ اسم اس کے معنی کے مطابق ہو جائے

تشریح:۔

المذکور:۔ اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس کتاب میں بہت سارے ابحاث تھے اور جمع جماعت کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور جماعت مؤنث ہے اور مؤنث کیلئے تو اسم اشارہ مؤنث کا آتا ہے اسلئے یہاں پر عبارت لانی چاہئے تھی "واضفت الیٰ تلک" آپ نے ذلک اسم اشارہ مذکر کا کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب:۔ ہم ان تمام ابحاث کو جو اس کتاب میں موجود ہیں المذکور کی تاویل میں کر دیں گے اور المذکور چونکہ مذکر ہے اسلئے اس

کیلئے اسم اشارہ مذکر ہی آئے گا۔

مصنفؒ واضفت الی ذلك کے ساتھ یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ میں نے اس کتاب میں صرف اس کی تلخیص نہیں کی ہے بلکہ اپنی طرف سے اس میں کچھ ایسے فوائد بھی بڑھا دئے ہیں جن کو میں نے دوسرے لوگوں کی کتابوں سے حاصل کیا تھا اور کچھ ایسے زوائد کا بھی اضافہ کیا ہے جن کو مجھ سے پہلے کسی کتاب والے نے اپنی کتاب میں نہ صراحۃً ذکر کیا تھا اور نہ ہی اشارۃً اسلئے کہ جب بھی کوئی بات کسی کتاب میں ذکر کی جاتی ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتی یا تو اسے مقصود بنا کر ذکر کیا جاتا ہے اور یا اسے مقصود بنا کر ذکر نہیں ذکر کیا جاتا بلکہ اسے دوسری بات کا تابع بنا کر ذکر کیا جاتا ہے تو مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ میں نے جو فوائد وزوائد اس میں لکھے ہیں وہ نہ تو مجھ سے پہلے کسی مصنفؒ نے اپنی کتاب میں مقصود بنا کر ذکر کئے تھے اور نہ ہی کسی نے تابع بنا کر ذکر کر دئے تھے۔

وسمّیتهٗ تلخیص المفتاح :مصنفؒ نے کتاب لکھنے کے بعد اس کتاب کا نام "تلخیص المفتاح" رکھا ہے تاکہ یہ کتاب اسم بامسمّٰی ہو جائے اسلئے کہ یہ کتاب اصل میں مفتاح العلوم ہی کی تلخیص کر کے لکھی گئی ہے تو یہاں پر تلخیص بمعنی ملخص کے ہے کہ یہ مصدر مبنی للمفعول ہوگا اور عبارت یوں بنے گی "ملخص المفتاح"

وانااسئل الله قدّم االمسنداليه قصدًاالیٰ جعل الواوللحال من فضله حالٌ من ان ينفع به بهذاالمختصر كما نفع باصله وهوالمفتاح اوالقسم الثالث منه اِنّهٗ ای الله تعالیٰ ولیّ ذالك النفع وهو حسبی ای محسبی و کافی

ترجمہ:۔

(اور اس حال میں کہ میں اللہ تعالیٰ سے مانگتا ہوں) واو حالیہ بنانے کی خاطر مسند الیہ کو مقدم کر دیا ہے (اس کا فضل) من فضلہ "ان ینفع" سے حال ہے (کہ اس مختصر کے ساتھ نفع دیدے) جیسا کہ اس کے اصل کے ساتھ نفع دیا ہے۔ اور وہ مفتاح العلوم اور یا اس کی قسم ثالث ہے بیشک وہ خداوند تعالیٰ اس نفع کے مالک ہیں "وہی کافی ہیں" میرے لئے

تشریح:۔

قدّم المسند اليه "اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس عبارت میں "انا" فاعل اور مسند الیہ بن رہا ہے اور مسند الیہ فاعل اپنے فعل اور مسند سے مؤخر ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مؤخر کے مقدم کرنے سے کلام میں حصر پیدا ہوتا ہے تو یہاں پر حصر پیدا ہو جائے گا" اور حصر میں دو قضیئے ہوتے ہیں ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ اس میں قضیہ موجبہ یہ ہے کہ میں ہی اللہ سے سوال کرتا ہوں اور قضیہ سالبہ یہ ہے کہ میرے علاوہ کوئی بھی اللہ سے سوال نہیں کرتا۔ جبکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ مشاہدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ان کے علاوہ اور لوگ بھی سوال کرتے ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ہر جگہ اور ہر مقام پر تقدیم حصر کیلئے نہیں ہوتی ہے بلکہ بعض مقامات پر کسی لفظی فائدے کیلئے بھی مقدم کیا جاتا ہے اور یہاں پر وہ لفظی فائدہ یہ ہے کہ مصنفؒ چاہتے تھے کہ ماقبل کے ساتھ ان کی عبارت کا تعلق حال والا ہو جائے اور ماقبل کے ساتھ حال والا تعلق جملہ فعلیہ کی صورت میں نہیں ہوسکتا تھا کیونکہ یہ فعل مضارع ہے اور فعل مضارع کے شروع میں واؤ داخل نہیں ہوسکتا ہے اور واؤ کے بغیر ماقبل کیساتھ اس کا تعلق معلوم نہیں ہوسکتا تھا تو مصنفؒ نے اس کے شروع میں ان داخل کر دیا تاکہ اس پر واؤ کا داخل کرنا صحیح ہو جائے جو ماقبل کے ساتھ تعلق کے ہونے پر دلالت کرے گا تو یہاں پر اس لفظی فائدے کے حاصل کرنے کیلئے انا مسند الیہ کو مقدم کر دیا ہے نہ کہ حصر کیلئے۔

من فضله : یہ ''ان ینفع '' سے حال بن رہا ہے اور چونکہ یہ فعل ہے اور فعل سے حال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے اسے بتاویل مصدر کردیں گے اور پھر مصدر بن کر یہ مفعول بہ بن جائے گا ''اسئل الله '' کیلئے اور اس کی عبارت یوں بنے گی ''وانا اسئل الله النفع به ''باصله'' اس کا مرجع یا تو مفتاح العلوم ہے اور یا قسم ثالث ہے هو حسبی یہ محسبی کے معنیٰ میں ہے اس کی تقریر ان شاء اللہ عنقریب آجائیگی۔

ونعم الوكيل عطفٌ امّا علىٰ جملةٍ وهو حسبي والمخصوص محذوفٌ وامّا علىٰ حسبي اى وهو نعم الوكيل فالمخصوص هو الضمير المتقدّم علىٰ ماصرّح به صاحب المفتاح وغيرهٗ فى نحو زيد نعم الرجل وعلى كلا التقديرين قد عُطف الانشاء علىٰ الاخبار۔

ترجمہ:۔

اور وہی بہترین کارساز ہیں اس کا عطف یا تو جملہ ''وھو حسبی'' پر ہے اور مخصوص بالمدح محذوف ہے اور یا صرف حسبی پر ہے یعنی ''وھو نعم الوکیل'' لہٰذا مخصوص بالمدح ضمیر مقدم ہوگی جیسا کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے تصریح کردی ہے ''زید نعم الرجل'' میں اور دونوں صورتوں میں انشاء کا خبر پر عطف کیا گیا ہے۔

تشریح:۔

ونعم الوكيل : اس کے ذیل میں فاضل شارحؒ نے ایک اعتراض نقل کیا ہے اس اعتراض کے سمجھنے سے پہلے اس جملہ کی ترکیب کی ہے۔ ترکیبی اعتبار سے ماقبل کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے؟ تو ترکیبی اعتبار سے اس میں دو احتمال ہیں اس کا عطف یا تو ماقبل کے ''هو حسبى '' کے پورے جملے کے مجموعہ پر ہے اور یا اس کا عطف صرف حسبی پر ہے اگر اس کا عطف پورے جملہ پر ہو تو اس کا مخصوص بالمدح محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت یوں بنے گی ''نعم الوكيل الله '' اور اگر اس کا عطف صرف حسبی پر ہو تو ھو ضمیر مخصوص بالمدح بنے گا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ''هو نعم الوكيل '' اور مصنفؒ نے ''زيدٌ نعم الوكيل '' میں کہا ہے کہ زید مخصوص بالمدح ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس کا عطف حسبی پر کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ''حسبی '' مفرد ہے اور نعم الوكيل جملہ ہے اور جملہ کا عطف مفرد پر کرنا صحیح نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ''هو حسبى ''هو محسبى '' کے معنیٰ میں ہے اور ''محسبى يحسب '' کی طرح جملہ ہے لہٰذا اب جملہ کا عطف جملہ پر ہوگا نہ کہ جملہ کا عطف مفرد پر اور جملہ کا عطف جملہ پر صحیح ہے۔ اور شارحؒ جو اصل اعتراض کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ان دو صورتوں میں سے جو بھی صورت مراد لو ہر حال میں انشاء کا خبر پر عطف کرنا لازم آئے گا اور انشاء کا خبر پر عطف کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ اگرچہ ظاہری طور پر یہ جملہ خبریہ نظر آرہا ہے لیکن حقیقت میں یہ ''بعت واشتريت اور قبلت '' وغیرہ کی طرح لفظاً خبریہ اور معنًی جملہ انشائیہ ہے

مقدّمة: رتّب المختصر علىٰ مقدّمةٍ وثلاثة فنون لانّهٗ المذكور فيه اِمّا ان يكون من قبيل المقاصد فى هذا الفنّ اوّلا۔ الثانى المقدّمة والاوّل ان كان الغرضُ منه الاحتراز عن الخطأ فى تأدية المعنىٰ المراد فهو الفنّ الاوّل والّا فان كا ن الغرض منه الاحتراز عن التعقيد المعنوى فهو الفنّ الثانى والّا فهو الفنّ الثالث

ترجمہ:۔

مقدّمہ:۔ مصنفؒ نے مختصر کو ایک مقدّمہ اور تین فنون پر مرتّب کیا ہے، کیونکہ اس میں جو کچھ مذکور ہوا ہے وہ یا تو اس فن کے مقاصد کے قبیل

سے ہے یا نہیں ثانی مقدمہ ہے اور اول سے غرض اگر معنی مرادی کی ادائیگی میں خطاء واقع ہونے سے بچنا ہو تو یہی فن اول ہے اور اگر یہ نہ ہو تو پھر اگر تعقید معنوی سے بچنا مقصود ہو تو فن ثانی ہے ورنہ وہ فن ثالث ہے۔

تشریح:۔

﴿مقدمہ﴾ شارحؒ نے اس مقدمہ کے تحت پانچ باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات کتاب کو مقدمہ اور فنون ثلاثہ میں منحصر کرنے کی وجہ دوسری بات مقدمہ کو نکرہ اور فنون ثلاثہ کو معرفہ ذکر کرنے کی وجہ تیسری بات مقدمہ پر جو تنوین ہے یہ تنوین تعظیم ہے یا تنوین تنکیر۔ چوتھی بات مقدمہ کے معنی اور مأخذ اشتقاق۔ پانچویں بات مقدمہ الکتاب اور مقدمۃ العلم میں فرق کیا ہے اور یہاں پر ان میں سے کونسا مراد ہے؟

پہلی بات: فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی یہ کتاب چار چیزوں پر مشتمل ہے ایک مقدمہ اور تین مقاصد پر مقصد اول علم معانی مقصد ثانی علم بیان اور مقصد ثالث علم بدیع کے بیان میں ہے۔ اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ اس کتاب میں جو کچھ بھی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ اس کا تعلق مقاصد کے ساتھ ہوگا یا نہیں بعض لوگوں نے پانچویں چیز خاتمہ کو بھی شمار کیا ہے۔ اگر کتاب میں مذکور چیز کا تعلق مقاصد سے نہ ہو تو پھر مقاصد اس پر موقوف ہوں گے یا نہیں اگر مقاصد اس پر موقوف ہوں تو وہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصد اس پر موقوف نہ ہوں تو خاتمہ ہے لیکن جن کے نزدیک خاتمہ کتاب کا جزء نہیں ہے بلکہ یہ فن ثالث کا جزء ہے تو ان کے نزدیک مقاصد میں سے نہ ہوں تو وہ مقدمہ ہے اور اگر وہ مقاصد میں سے ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اگر کلام کے معنیٰ مرادی کی ادائیگی میں واقع ہونے والی غلطی سے بچنا مقصود ہو تو وہ فن اول ہے اور اگر کلام میں تعقید سے بچنا مقصود ہو تو وہ فن ثانی ہے اور اگر کلام کو خوبصورت اور مزین کرنا مقصود ہو تو وہ فن ثالث ہے۔

وجعل الخاتمة خارجة عن الفنّ الثالث وهمٌ كما نبيّنُ ان شاء الله تعالىٰ ولمّا انجرّ كلامهُ فى آخر هذه المقدّمة الىٰ انحصار المقصود فى الفنون الثلاثة ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدى بخلاف المقدّمة فانّها لا مقتضىٰ لا يرادها بلفظ المعرفة فى هذا المقام فنكّرها وقال مقدّمة والخلاف فى انّ تنوينها للتعظيم او التقليل ممّا لا ينبغى ان يقع بين المحصّلين

ترجمہ:۔

اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج قرار دینا وہم ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔ اور جب مقدمہ کے آخر میں مقصود کو فنون ثلاثہ میں منحصر کرنے کی بات چل ہی چکی ہے تو تعریف عہدی کے طور پر اس کا ذکر کرنا مناسب ہے بخلاف مقدمہ کے کہ اس کے معرفہ لانے کا کوئی مقتضی نہیں ہے اسلئے اس مقام پر اس کو نکرہ رکھ کر مقدمہ کہا اور اس بات میں اختلاف کرنا کہ اس کی تنوین تعظیم کیلئے ہے یا تحقیر کیلئے تو یہ ایک ایسا اختلاف ہے جس میں حاصل کرنے والوں کو نہیں پڑنا چاہئے

تشریح:۔

وجعل الخاتمة: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ان بعض لوگوں کی تردید کردی ہے جنہوں نے خاتمہ کو مستقل قسم قرار دیکر اس کتاب کی پانچویں قسم قرار دی تھی تو شارحؒ کا کہنا ہے کہ خاتمہ کو اس کتاب سے خارج قرار دے کر پانچویں قسم قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ قسم ثالث کا خاتمہ ہے کتاب کا خاتمہ نہیں ہے۔

ولمّا انجرّ: دوسری بات: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ کتاب میں کل چار چیزیں تھیں مقدمہ اور اقسام ثلاثہ ان کے بیان کرنے میں آپ نے اپنا طرز بیان کیوں تبدیل کیا ہے کہ مقدمہ کو تو آپ نے نکرہ ذکر کیا جبکہ اقسام ثلاثہ کو معرفہ ذکر کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اقسام ثلاثہ کو معرفہ اور مقدمہ کو نکرہ اسلئے ذکر کیا ہے کہ فنون ثلاثہ کا پہلے اجمالاً ذکر ہو

چکا تھا اسلئے اسے الف لام عہدی کے ساتھ معرفہ لانا زیادہ مناسب تھا تو انھوں نے اسے معرفہ ذکر کیا ہے جبکہ مقدمہ کا پہلے کہیں بھی ذکر نہیں ہوا تھا اسلئے اسے نکرہ لانا زیادہ مناسب تھا تو انھوں نے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا ہے۔

والخلاف: یہاں سے تیسری بات بیان کررہے ہیں کہ مقدمہ کی تنوین کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے علامہ زوزنیؒ نے کہا ہے کہ اس پر جو تنوین ہے وہ تنوین تعظیم ہے اور ان کے علاوہ علماء نے کہا ہے کہ اس پر جو تنوین ہے وہ تنوین تقلیل ہے لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس تنوین کو ان دونوں میں سے جو بھی بناؤ اس سے معنیٰ پر کوئی فرق نہیں پڑتا اسلئے طالب علموں کو اس بیکار قسم کے بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کیونکہ اس میں دو اعتبار ہوتے ہیں ایک اعتبار ہوتا ہے اس کے الفاظ کا کہ یہ مختصر مقدمہ ہے تو انھوں نے اس کے اس اختصار کو دیکھ کر کہا کہ یہ تنوین تقلیل کی ہے اور دوسرا اعتبار اس کے مفہوم اور مقصد کا ہے تو مفہوم اور مقصد کے اعتبار سے یہ بہت بڑا ہے تو اس کو دیکھ کر علامہ زوزنی نے کہا ہے کہ یہ تنوین تعظیم ہے۔

والمقدمة: مأخوذة من مقدّمة الجيش للجماعة المتقدمة منها من قدّم بمعنىٰ تقدّم يقال مقدّمة العلم لما يتوقّف عليه الشروع في مسائله ومقدّمة الكتاب لطائفةٍ من كلامه قدّمت امام المقصود لارتباطٍ لهٗ بها وانتفاع بها فيه

ترجمہ:۔

مقدمہ۔ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمۃ الجیش لشکر کی اس جماعت کو کہا جاتا ہے جو اس لشکر سے آگے آگے چلنے والی ہو یہ قدّم بمعنیٰ تقدّم سے مشتق ہے مقدمۃ العلم ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور مقدمۃ الکتاب الفاظ کی اس جماعت کو کہا جاتا ہے جسے مقصود کے آگے لایا گیا ہوتا کہ اس کا مقصود کے ساتھ ربط و انتفاع ہو سکے

تشریح:۔

والمقدمة مأخوذة: چوتھی بات: مقدمہ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے اور مقدمۃ الجیش لشکر اور فوج کی اس جماعت کو کہتے ہیں جسے فوج اور لشکر سے پہلے اسلئے بھیج دیا جاتا ہے تاکہ یہ آگے جاکر بڑی فوج کیلئے پڑاؤ کے مقام کا چناؤ کرے اور اس کیلئے پانی کے گھاٹ وغیرہ کا بندوبست کردے تاکہ جب بڑی فوج آئے تو اسے کوئی تکلیف نہ ہو اور مقدمۃ الکتاب بھی انسانی ذہن کو تیار کرتا ہے تاکہ کتاب میں جو مقاصد آرہے ہیں ان مقاصد کیلئے انسانی ذہن پہلے سے تیار ہو جائے اور وہ مقاصد اچھی طرح سے طالب علموں کے ذہن نشین ہو جائیں اور ان کے ذہن میں بیٹھنے میں کوئی تکلیف نہ ہو۔

پھر اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ مقدمہ بکسر الدال ہے دوسرا قول یہ ہے کہ مقدمہ بفتح الدال ہے پہلی صورت میں یہ اسم فاعل کا صیغہ بنے گا اور دوسری صورت میں یہ اسم مفعول کا صیغہ بنے گا۔ اگر یہ اسم مفعول کا صیغہ ہو تو اس کا معنیٰ ہوگا آگے کیا ہوا اور یہ بھی مقصود سے آگے کیا ہوا ہوتا ہے تو اس صورت میں تو اس پر کوئی اشکال نہیں ہے لیکن اگر اسے مقدمہ اسم فاعل پڑھا جائے تو اس پر اعتراض ہوتا ہے اسلئے کہ اس کے معنیٰ ہوں گے آگے کرنے والا جبکہ یہ تو خود بخود مقدم ہوتا ہے نہ کہ دوسروں کو مقدم کرتا ہے تو پھر آپ نے اس کے بارے میں کیسے کہا کہ یہ مقدم کرتا ہے؟

جواب یہ مقدمہ بمعنیٰ متقدمہ کے ہے جیسے قدّم بمعنیٰ تقدمہ کے ہوتا ہے اور یہ لازم ہے اور اب اس کا معنیٰ ہوگا کہ خود بخود مقدم ہونے والا نہ کہ دوسروں کو مقدم کرنے والا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اپنے جاننے والے کو کتاب کے سمجھنے میں اپنے نہ جاننے والے پر مقدم کرتا ہے مقدمہ کی دو قسمیں ہیں: مقدّمة العلم مقدمة الکتاب۔

مقدّمۃ العلم کی تعریف: ما یتوقّف علیہ الشروع فی العلم ۔جس پر علم میں شروع ہوجانا موقوف ہو۔ اور مقدّمہ الکتاب کی تعریف: ھی طائفۃٌ من الکتاب قدّمت امام المقصود لارتباطہاونفعہا فیہ ۔مقدّمۃ الکتاب کتاب کے اس حصّہ کو کہتے ہیں جسے مقصود سے پہلے ذکر کردیا جائے تاکہ کتاب کیساتھ اس کا کوئی ربط پیدا ہوجائے اور اس کتاب میں اس سے نفع اور فائدہ حاصل ہوجائے۔

وھی ھھنالبیان معنیٰ الفصاحۃوالبلاغۃ وانحصارعلم البلاغۃ فی علم المعانی والبیان ومایلائم ذٰلک ولایخفٰی وجہ ارتباط المقاصدبذٰلک والفرق بین مقدّمۃ العلم ومقدّمۃ الکتاب ممّاخفی علی کثیرمن الناس الفصاحۃ ھی فی الاصل تنبیء عن الابانۃوالظھور یوصف بھا المفرد مثل کلمۃ فصیحۃ والکلام مثل کلامٌ فصیحٌ وقصیدۃٌ فصیحۃ

ترجمہ:۔

اور یہاں پر مقدّمہ فصاحت وبلاغت کے معنیٰ کو بیان کرنے اور بلاغت کا علم معانی وبیان اور اس کے مناسب میں انحصار بیان کرنے کیلئے ہے۔ اور مقاصد کے ساتھ اس کی وجہ ارتباط مخفی نہیں ہے اور مقدّمۃ العلم اور مقدّمۃ الکتاب کے درمیان فرق بہت سارے لوگوں پر مخفی رہا ہے (فصاحت) یہ لغت کے اعتبار سے ابانت وظہور کے معنیٰ کی خبر دیتا ہے (اس کے ساتھ مفرد کو متصف کیا جاتا ہے) جیسے کلمۃٌ فصیحۃٌ کہا جاتا ہے اور (کلام) جیسے کلامٌ فصیحٌ اور قصیدۃٌ فصیحۃٌ

تشریح:۔

اس کے ذیل میں شارحؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک فصاحت وبلاغت اور اس کے ملائم کا معنیٰ بیان کیا ہے اور دوسرے نمبر پر یہ بات بتائی ہے کہ مصنفؒ نے علم کو بلاغت وفصاحت میں کیوں بند کیا ہے۔ اس کے ساتھ مقاصد ثلاثہ کا ربط بالکل واضح ہے۔ نیز اکثر لوگ مقدّمہ کی دو قسمیں بیان نہیں کرتے تھے یہ صرف علامہ تفتازانی کی ایجاد ہے۔

الفصاحۃ: مصنفؒ نے فصاحت وبلاغت کی تعریف سے پہلے ان کی تقسیم کردی ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ اصول یہ ہے کہ پہلے تعریف ہوتی ہے اور بعد میں تقسیم ہوتی ہے جبکہ آپ نے پہلے تقسیم اور بعد میں تعریف کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ مصنفؒ نے ''تنبأ عن الابانۃ والظھور'' کہکر اس کا جواب دیا ہے کہ ہم نے فصاحت کی تعریف اسلئے نہیں کی ہے کہ اس کے معنیٰ لغوی کی وجہ سے اس کا تصور بوجہٍ ما حاصل ہوجاتا ہے اور تقسیم کیلئے کسی بھی چیز کا تصور بوجہٍ ما کافی ہوتا ہے اور وہ تو حاصل ہے لہٰذا اب تقسیم کرنا صحیح ہوجائے گا۔ اور انھوں نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں کہ فصاحت کے ساتھ مفرد، کلام اور متکلّم تینوں موصوف ہوتے ہیں۔ مفرد کی مثال جیسے کلمۃ فصیحۃ ۔کلام کی مثال جیسے کلام فصیح قصیدۃ فصیحۃ متکلّم کی مثال جیسے کاتب فصیح شاعرفصیح۔

قیل المرادبالکلام مالیس بکلمۃٍلیعم المرکّب الاسنادی وغیرہٗ فانّہٗ قدیکون بیتٌ من القصیدۃ غیرمشتملٍ علیٰ اسنادٍ یصحّ السکوت علیہ مع انّہٗ یتّصف بالفصاحۃوفیہ نظرٌلانّہٗ انّمایصحّ ذٰلک لواطلقواعلیٰ مثل ھذاالمرکّب انّہٗ کلامٌ فصیحٌ ولم ینقل عنھم ذٰلک واتّصافہٗ بالفصاحۃیجوز ان یکون باعتبارفصاحۃ المفردات علی ان الحقّ انّہٗ داخلٌ فی المفردلانّہٗ یقال علیٰ مایقابل المرکّب وعلیٰ ما یقابل المثنیٰ والمجموع وعلیٰ ما یقابل الکلام ومقابلتہ بالکلام ھھُنا قرینۃٌ علیٰ انّہٗ ارید بہ المعنیٰ الاخیر اعنیٰ ما لیس بکلامٍ ویوصف بھاالمتکلّم ایضًایقال کاتبٌ فصیحٌ وشاعرٌفصیحٌ

ترجمہ:۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کلام سے مالیس بکلمۃ مراد ہے تاکہ مرکّب اسنادی اور غیر اسنادی دونوں کو عام ہو جائے کیونکہ بھی کبھار قصیدہ کا ایک شعر ایسا ہوتا ہے جو ایسی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتا ہے جس پر سکوت صحیح ہو اس کے باوجود وہ فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب اہل عربیت نے اس جیسے کلام پر فصیح ہونے کا اطلاق کیا ہو جبکہ یہ ان سے منقول نہیں ہے اور اس مرکّب کا فصیح ہونا ہوسکتا ہے اس کے مفردات کے فصیح ہونے کے اعتبار سے ہو باوجود اس کے کہ صحیح بات یہ ہے کہ مذکورہ مرکّب مفرد میں داخل ہے کیونکہ مرکّب کا اطلاق مفرد پر بھی ہوتا ہے اور تثنیہ اور جمع کے مقابل پر بھی۔ اور کلام کے مقابل پر بھی اور یہاں پر مفرد کا کلام کو مقابل بنانا اس بات پر قرینہ ہے کہ مفرد سے اس کا آخری معنیٰ مراد لیا گیا ہے یعنی مالیس بکلام اس کے ساتھ متکلّم کو بھی متصف کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے کاتبٌ فصیحٌ شاعرٌ فصیحٌ

تشریح:۔

قیل المراد بالکلام مالیس بکلمۃ:۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی بعد میں جا کر شارحؒ تردید بھی کریں گے۔ کسی آدمی نے اعتراض یہ کیا کہ آپ نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں جبکہ اس کی ایک اور قسم بھی ہے اور وہ ہے مرکّب ناقص اور تقسیم موضع حصر ہوتی ہے جس میں تمام قسموں کا احاطہ کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے جب کسی قصیدہ سے شعر لیا جائے جو ایسی اسناد پر مشتمل ہو جس پر سکوت کرنا صحیح نہ ہو تو وہ مرکّب ناقص ہے لیکن پھر بھی اسے فصیح کہتے ہیں آپ نے اسے اس تقسیم میں ذکر کیوں نہیں کیا؟ علامہ خلخالی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کلام سے ہماری مراد "مالیس بکلمۃ" ہے یعنی جو کلمہ نہ ہو پھر یہ عام ہو کر کلام مفید اور کلام غیر مفید دونوں کو شامل ہوگا اس تعمیم کے ساتھ مرکّب ناقص بھی فصاحت کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اسلئے اسے جدا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تردید شارحؒ:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مرکّب ناقص کو کلام فصیح کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ مرکّب ناقص کو کلام فصیح کہنا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب اہل لسان (عرب) اسے کلام فصیح کہیں جبکہ اہل عرب اسے کلام فصیح نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ اسے مرکّب فصیح کہتے ہیں اور وہ بھی اس کے تین چار مفرد کے فصیح ہونے کی وجہ سے۔

علی انّ الحق: فاضل شارحؒ نے اس عبارت کے ساتھ اصل جواب کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مفرد چار چیزوں کے مقابلے میں آتا ہے (۱) مرکّب کے مقابلے میں (۲) تثنیہ اور جمع کے مقابلے میں (۳) مضاف اور مشابہ بالمضاف کے مقابلے میں (۴) کلام کے مقابلے میں۔ یہاں پر مفرد بول کر کلام کا غیر مراد لیا ہے اور اس بات پر دو قرینے پائے جاتے ہیں ایک قرینہ یہ ہے کہ مفرد اور کلام کا ایک دوسرے پر عطف کر دیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا کلام اور مفرد کے درمیان مغایرت ہوگی اور دوسرا قرینہ یہ ہے کہ انھوں نے مفرد اور کلام کو فصاحت کیلئے قسیم بنایا ہے۔ اور قسیمین کے درمیان تغایر ہوتا ہے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہاں پر مفرد سے کلام کا غیر مراد ہے اور غیر کلام ان تینوں کو شامل ہے لہٰذا مرکب ناقص مفرد میں داخل ہوگا کلام میں داخل نہیں ہوگا۔

والبلاغۃ وھی تنبیء عن الوصول والانتھاء یوصف بھا الاخیران فقط ای الکلام والمتکلّم دون المفرد اذلم یسمع کلمۃٌ بلیغۃٌ والتعلیل بانّ البلاغۃ انّماھی باعتبار المطابقۃ لمقتضیٰ الحال وھی لاتتحقق فی المفرد وھمٌ لانّ ذٰلک انّماھو فی بلاغۃ الکلام والمتکلّم

ترجمہ:۔

اور بلاغت وہ خبر دیتی ہے وصول اور انتہاء کے معنیٰ کی۔ (اور اس کے ساتھ آخری دو کو متصف کیا جاتا ہے) یعنی کلام اور متکلّم کو نہ

کہ مفرد کو کیونکہ ''کلمۃ بلیغۃ'' نہیں سنا گیا ہے اور اس کی یوں وجہ بیان کرنا کہ بلاغت تو صرف مقتضاء حال کی مطابقت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور یہ مفرد میں متحقق نہیں ہے وہم ہے کیونکہ یہ معنیٰ تو صرف بلاغت کلام اور بلاغت متکلم کے ہیں

تشریح:۔

والبلاغۃ: بلاغت کی دو قسمیں ہیں بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم یعنی بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم دونوں کو موصوف کیا جاتا ہے۔ کلام کی مثال جیسے کلام بلیغ، بلاغت فی المتکلم کی مثال جیسے متکلم بلیغٌ، شاعرٌ بلیغٌ اس پر بھی وہی اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے بلاغت کی تعریف کرنے سے پہلے ہی اس کی تقسیم شروع کر دی جبکہ تعریف پہلے اور تقسیم بعد میں ہوتی ہے؟

مصنفؒ نے ''تنبیء عن الوصول والانتہاء'' کہکر اس کا جواب دیا ہے کہ اس کی تعریف سے اس کا تصور بوجہ ما مراد ہے اور تقسیم کیلئے اتنی سی معرفت کافی ہوتی ہے اور مفرد پر بلاغت کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ ''کلمۃ بلیغۃ'' کہنا صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل لسان سے مفرد کا بلیغ ہونا نہیں سنا گیا ہے۔ کچھ لوگوں نے اس کی تعلیل یوں بیان کی تھی کہ مفرد پر بلیغ کا اطلاق اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ اس پر بلاغت کی تعریف صادق نہیں آتی ہے کیونکہ بلاغت کی تعریف ہے کہ'' کلام بلیغ وہ کلام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو۔ یعنی وہ معنی مرادی کو اداء کرنے کے بعد کچھ زائد بھی ہو جبکہ مفرد اپنے معنیٰ ہی کو اداء نہیں کرتا ہے چہ جائیکہ مفرد اپنے معنیٰ کو اداء کرنے کے ساتھ ساتھ کچھ زیادتی پر بھی دلالت کرے اس وجہ سے اس پر بلیغ ہونے کا اطلاق نہیں ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ تاویل فاضل شارحؒ کو پسند نہ تھی اسلئے انھوں نے اس کی تردید کردی ہے کہ آپ کی یہ تاویل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ آپ نے ایک قسم کی تعریف کر کے اسے دوسری قسم سے نفی کرنے کی کوشش کی ہے حالانکہ یہ تو بالکل اس طرح ہے جیسے کوئی اسم کی تعریف کر کے یوں کہے کہ یہ تعریف چونکہ فعل پر صادق نہیں آتی ہے اسلئے فعل کلمہ کی قسم نہیں ہے تو آپ نے یہاں پر کلام کی تعریف کر کے کہا ہے کہ مفرد اسلئے بلاغت کی قسموں میں داخل نہیں ہے کہ اس پر کلام کی یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے جبکہ یہ آپس میں قسیمین ہیں اور ایک قسم کی تعریف دوسرے قسم پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ قسیمین کی تعریفوں کا ایک دوسرے پر صادق نہ آنا لازم اور ضروری ہوتا ہے نہ کہ صادق آنا۔

وانّما قسّم کلًّا من الفصاحۃ والبلاغۃ اوّلًا لتعذّر جمع المعانی المختلفۃ الغیر المشترکۃ فی امرٍ یعمّھا فی تعریفٍ واحدٍ وھذا کما قسّم ابن الحاجب المستثنیٰ الیٰ متّصلٍ ومنقطعٍ ثمّ عرّف کلًّا منھما علیٰ حدۃٍ فالفصاحۃ فی المفرد قدّم الفصاحۃ علیٰ البلاغۃ لتوقّف معرفۃ البلاغۃ علیٰ معرفۃ الفصاحۃ لکونھا مأخوذۃً فی تعریفھا

ترجمہ:۔

اور مصنفؒ نے فصاحت و بلاغت میں سے ہر ایک کی اولاً تقسیم کردی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امر واحد میں معانی مختلفہ غیر مشترکہ کو ایک ہی تعریف میں جمع کرنا مشکل تھا اور یہ اس طرح ہے جیسا کہ ابن حاجب نے مستثنیٰ کی متصل و منقطع کی طرف تقسیم کردی ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی جدا جدا تعریف کی ہے (تو فصاحت فی المفرد) مصنفؒ نے فصاحت فی المفرد کو بلاغت پر اسلئے مقدم کر دیا ہے کہ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے کیونکہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے

تشریح:۔

وانّما قسّم کُلًّا من الخ اس عبارت کے ساتھ ایک اور اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے بلاغت اور فصاحت کی تقسیم کردی ہے جبکہ اصول یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی تعریف پہلے اور تقسیم بعد میں ہوتی ہے اسلئے کہ تعریف سے وجود ذہنی

واضح ہوتی ہے اور تقسیم سے وجود خارجی واضح ہوتی ہے اور وجود ذہنی وجود خارجی پر مقدّم ہوتی ہے تو آپ نے اس اصول کے خلاف ورزی کیوں کی ہے؟

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے پاس ایسے الفاظ نہیں تھے جن کے ساتھ تعریف کرتے جو تعریف ان اقسام ثلاثہ یا ان دونوں قسموں کا احاطہ کرتی اس وجہ سے ہم نے پہلے اس کی تقسیم کردی ہے اور بعد میں ہر ہر قسم کی تعریف کردی ہے جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے پہلے مستثنیٰ کی تقسیم کردی ہے مستثنیٰ متصل اور منقطع کی طرف اور پھر ان میں سے ہر ایک کی جدا جدا تعریف کردی ہے۔

فالفصاحة: یہاں سے فصاحت کی اقسام ثلاثہ میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کررہے ہیں چنانچہ فصاحت فی المفرد اس کلام کو کہتے ہیں جو تنافر حروف، غرابت، اور قانون صرفی کی مخالفت سے خالی ہو۔ پھر چونکہ معرَّف کا پہچاننا موقوف ہوتا ہے تعریف کی پہچان پر اور تعریف کا پہچاننا ان الفاظ پر موقوف ہوتا ہے جن الفاظ پر تعریف مشتمل ہوتی ہے تو گویا کہ یہ الفاظ موقوف علیہ بن گئے اسلئے پہلے الفاظ کی وضاحت کی ہے۔ چنانچہ فصاحت فی المفرد کی تعریف میں تین الفاظ مذکور ہیں اسلئے مصنفؒ نے ان تینوں کی وضاحت کی ہے۔

قدم الفصاحت فی المفرد:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے فصاحت کو بلاغت پر مقدّم کیوں کیا ہے اس کی وجہ کیا ہے؟

جواب:۔ ہم نے فصاحت کو بلاغت پر اسلئے مقدّم کیا ہے کہ بلاغت کا پہچاننا موقوف تھا فصاحت کے پہچاننے پر اسلئے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماٗخوذ ہے کہ بلاغت وہ کلام فصیح ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو تو چونکہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت کا ذکر ہوا ہے اور تعریف کا پہچاننا اس میں مذکور الفاظ کے پہچاننے پر موقوف ہوتا ہے اسلئے مصنفؒ نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کردیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہوا کہ فصاحت فی المفرد کو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم پر مقدّم کیوں کیا ہے؟

ثمّ قدّم فصاحة المفرد علی فصاحة الکلام والمتکلّم لتوقّفهما علیها خلوصهٗ ای خلوص المفرد من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القیاس اللغوی ای المستنبط من استقراء اللّغة

ترجمہ:۔

پھر فصاحت مفرد کو فصاحت کلام اور فصاحت متکلّم پر مقدّم کردیا ہے اسلئے کہ یہ دونوں فصاحت فی المفرد پر موقوف ہیں (اس کا خالی ہونا) یعنی مفرد کا (تنافر حروف غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے) یعنی اس قیاس سے جسے لغت کے تتبع سے نکالا گیا ہو

تشریح:۔

جواب:۔ ثمّ قدّم فصاحة المفرد'' اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ فصاحت کلام اور فصاحت متکلّم دونوں موقوف ہیں فصاحت مفرد پر پھر فصاحت کلام کی تعریف میں بلاواسطہ مفرد اور کلمہ کا ذکر ہے اور فصاحت متکلّم کی تعریف میں واسطے کے ساتھ مفرد اور کلمہ کا ذکر ہے اسلئے فصاحت مفرد کو ان دونوں پر مقدّم کردیا ہے۔

خلوصهٗ :اس کے بعد خلوص المفرد کی عبارت نکال کر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے فصاحت فی المفرد کی تعریف میں کہا ہے کہ فصاحت فی المفرد اس کا خالی ہونا ہے نقائص ثلاثہ سے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ خالی ہونے کو یہ بات لازم ہے کہ وہ پہلے سے بھرا ہوا ہو یعنی (دوسرے الفاظ میں) پہلے سے فصاحت فی المفرد میں یہ تینوں خرابیاں پائی جائیں جبکہ فصاحت فی المفرد میں یہ تینوں خرابیاں سرے سے پائی ہی نہیں جاتی ہیں تو پھر آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوا کہ فصاحت فی المفرد اس کا خالی ہونا ہے امور ثلاثہ سے۔؟

جواب:۔ یہاں اس کا معنیٰ لازمی مراد ہے اور یہاں پر یہ عبارت ذکر ملزوم ارادہ لازم کے قبیل سے ہے اسلئے کہ خالی ہونے کو عدم وجدان لازم ہے اور یہاں پر خالی ہونے سے یہی معنیٰ مراد لیا گیا ہے۔

ای المستنبط:۔ اس عبارت کے ساتھ یہ بتا رہے ہیں کہ یہاں پر قیاس سے قیاس شرعی مراد نہیں ہے بلکہ قیاس لغوی مراد ہے اور وہ صرفی قواعد ہیں کیونکہ تمام صرفی قواعد کو عربی زبان سامنے رکھکر اس سے استقراء اور جستجو کر کے بنائے گئے ہیں۔

وتفسير الفصاحة بالخلوص لا يخلو عن تسامح فالتنافر وصفٌ في الكلمة توجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها نحو مستشزراتٌ في قول امرؤ القيس شعر غدائرهٗ اي ذوائبهٗ جمع غديرة والضمير عائد الى الفرع مستشزرات اي مرتفعاتٌ او مرفوعاتٌ يقال اسشزرهٗ اي رفعهٗ واستشزر اي ارتفع الى العلى تضلّ العقاص في مثنّى ومرسل تضل اي تغيب والعقاص جمع عقيصة وهي الخصلة المجموعة من الشعر والمثنّى المفتول والمرسل خلاف المثنّى يعني انّ ذوائبهٗ مشدودةٌ على الرأس بخيوطٍ وان شعرهٗ ينقسم الى عقاصٍ ومثنّى ومرسل والاوّل يغيب فيالاخيرين والغرض بيان كثرة الشعر

ترجمہ:۔

اور فصاحت کی خلوص کے ساتھ تفسیر کرنا تسامح سے خالی نہیں ہے (تو تنافر) کلمہ کا وہ وصف ہے جو اس کلمہ کی زبان پر گرانی اور دشواری کا باعث بنے (جیسے) لفظ مستشزرات ہے امرأ القیس کے اس شعر میں: شعر: اس کی مینڈھیاں) یعنی اس کے ذاوائب غدائر غدیرۃٌ کی جمع ہے اور ضمیر فرع کی طرف راجع ہے (اٹھے ہوئے ہیں) مستشزرات مرتفعات یا مرفوعات کے معنیٰ میں ہے کہا جاتا ہے اسنشزرہٗ اس کو اٹھا دیا اور استشزر بلند کر دیا (بلندی کی طرف) چھپ جاتا ہے عقاص مثنّیٰ اور مرسل میں تضل کے معنیٰ ہیں غائب ہونا عقاص عقیصۃ کی جمع ہے بندھے ہوئے بالوں کا ایک گچھ، اور مثنیٰ بٹے ہوئے بال اور مرسل ان بٹے بال اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بال سر پر دھاگوں کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں، اور اس کے بال بٹی اور ان بٹی چوٹی کی طرف تقسیم ہوتے ہیں اور اوّل بعد والی دونوں میں چھپ جاتا ہے اس سے شاعر کی غرض بالوں کی کثرت بیان کرنا ہے

تشریح:۔

وتفسير الفصاحة بالخلوص:۔ اس عبارت کے ساتھ اس تعریف کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اگرچہ اس پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب تو دیا لیکن پھر بھی اس اعتراض کے وارد ہونے کی وجہ سے یہ تعریف ضعف سے خالی نہیں ہے اور وہ ضعف یہ ہے کہ یہاں پر انھوں نے ایک وجودی چیز کی تعریف عدمی چیز کے ساتھ کر دی ہے اسلئے کہ فصاحت فی المفرد وہ کلام ہے جو صحت حروف مستعملہ پر مشتمل ہو اور وہ حروف قیاس لغوی کے مطابق ہوں جبکہ اس کی تعریف میں ہے کہ اس میں تنافر حروف نہ ہو غرابت نہ ہو اور قیاس لغوی کی مخالفت نہ ہو تو انھوں نے عدمی چیز کے ساتھ وجودی چیز کی تعریف کر دی ہے اس وجہ سے شارحؒ نے کہا ہے کہ پھر بھی یہ تعریف تسامح سے خالی نہیں ہے۔

فالتنافر: یہاں سے ان کلمات کی وضاحت کرنا شروع کر دیا ہے جو فصاحت فی المفرد کی تعریف میں مذکور ہوئے تھے اور بالترتیب ہر ایک کی وضاحت کریں گے۔ ماتنؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس کی صرف مثال ذکر کی ہے جیسے مستشزرات ہے امرؤ القیس کے قول میں شارحؒ نے پورے شعر کو ذکر کر دیا ہے۔

غدائرہٗ مستشزرات الی العلیٰ :: تضلّ العقاص فی مثنّی ومرسلٖ ۔

محل استشہاد: ''مستشزرات '' ہے

تحقیق المفردات: ۔غدائر جمع ہے غدیرۃ کی بمعنیٰ بٹے ہوئے گیسو، سر کے بال۔ مستشزرات صفت کا صیغہ ہے استشزر فعل سے مشتق ہے۔اس کے بارے میں دو قول ہیں بکسر الزاء اور بفتح الزاء چنانچہ یہ مرفوعات یا مرتفعات کے معنیٰ میں ہوں گے اور کہا جاتا ہے استشزرہٗ یعنی رفعہٗ استشزرہٗ ارتفع پہلی صورت میں یہ متعدی اور اسم فاعل ہوگا جبکہ دوسری صورت میں یہ لازم اور اسم فاعل ہوگا پہلی صورت میں اس کے معنیٰ ہوں گے اس کو بلند کر دیا جبکہ دوسری صورت میں اس کے معنیٰ ہوں گے کہ وہ خود بلند ہوتے ہیں ''عُلیٰ'' جمع ہے ''علیاء'' کی بمعنیٰ بلندی ''عقاص عقیصۃ'' کی جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں سر کے بالوں کا وہ گچھا جو سر کے بیچ میں ہوتا ہے اور عورتیں اسے دھاگے سے باندھ کر اونٹ کے کوہان کی طرح سے بناتی ہیں مثنّیٰ بٹے ہوئے بال اور مرسل ان بٹے بال۔

شعر کا ترجمہ: اس کے گیسوئے دراز بلندی کی طرف اٹھے ہوئے ہیں جن میں چوٹی پر بندھا ہوا بالوں کا گچھا بٹے ہوئے اور ان بٹے بالوں میں گم ہو جاتا ہے۔

شاعر کے بارے میں تحقیق: یہ امرؤ القیس کا شعر ہے اور امرؤ القیس عرب کے شعراء میں سے مشہور ترین شاعر کا نام ہے اور ایک طرح سے یہ انہیں سند الشعراء سمجھا جاتا ہے۔ایک قول کے مطابق ان کے نام کے معنیٰ ہیں عبد الصنم کیونکہ امرأ کے معنیٰ ہیں عبد اور بندہ اور قیس کے معنیٰ ہیں بت امام اصمعی اسے امرء اللہ کہا کرتے تھے۔لیکن صحیح یہ ہے کہ امرأ کے معنیٰ ہیں مرد اور قیس کے معنیٰ ہیں سخت۔یعنی سخت آدمی۔

تنافر: ۔کلمہ کے اس وصف کو کہا جاتا ہے جو زبان پر ثقل پیدا کرے اور اس پر تلفظ کرنے میں تکلیف ہو۔

والضمیر عائدٌ الی الفرع :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ غدائرہ' کی ''ہ'' ضمیر کا مرجع محبوبہ ہے اور وہ تو مؤنث ہے جبکہ شاعر نے ضمیر مذکر کی ذکر کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس کا مرجع محبوبہ نہیں ہے بلکہ اس کا مرجع شعر اور بال ہیں۔

شعر کا مطلب: ۔اس شعر سے شاعر کا مقصود اپنے محبوبہ کے بالوں کی کثرت بتانا ہے کہ محبوبہ کے بال تین حصوں میں منقسم ہیں کچھ بال وہ ہیں جن کو اس نے اپنے سر کی چوٹی پر دھاگے سے باندھ کر عقاص اور گچھا بنایا ہے اور کچھ بالوں کو بٹ کر ان سے مینڈھیاں بنائی ہیں اور پھر کچھ بال وہ ہیں جو بے بٹے ہوئے لٹک رہے ہیں البتہ یہاں پر انہوں نے صرف مثال ذکر کی ہے اس سے کوئی ضابطہ معلوم نہیں ہورہا ہے اور خود مصنف نے بھی کوئی ضابطہ بیان نہیں کیا ہے اسلئے علماء نے اس کے ضابطے کے بارے میں اختلاف کیا ہے اور کل تین مذہب بن گئے ہیں منجملہ ان میں سے ایک مذہب شارحؒ کا ہے فاضل شارحؒ نے اپنا مذہب بیان کر کے باقی دونوں مذہبوں کی تردید کی ہے۔

والضابطة ههُنا ان کلّما یعدّہُ الذوق الصحیح ثقیلًا متعسّرًا النطق فهو متنافرٌ سواءٌ کان من قرب المخارج او بُعدها او غیر ذٰلك علیٰ ماصرّح به ابن الاثیر فی المثل السائر وزعم بعضهم انّ منشأ الثقل فی مستشزرات هو توسّط الشین المعجمة التی هی من المهموسة الرخوة بین التاء التی من المهموسة الشدیدة والزاء المعجمة التی هی من المجهورة ولو قال مستشرفٌ لزال ذالك الثقل وفیه نظرٌ لانّ الراء المهملة ایضًا من المجهورة وقیل انّ قرب المخارج سببٌ للثقل المخلّ بالفصاحة وانّ فی قوله تعالیٰ الم اعهد ثقلًا قریبًا من حدّ التنافر فیخلّ بفصاحة الکلمة لکنّ الکلام الطویل

المشتمل علیٰ کلمۃٍ غیرفصیحۃ لایخرج عن الفصاحۃ کمالایخرج الکلام الطویلالمشتمل علیٰ کلمۃٍ غیرعربیۃ عن ان یکون عربیًا

ترجمہ:۔

اور یہاں پر ضابطہ یہ ہے کہ ہروہ چیز جسے ذوق صحیح گراں اور متعسر النطق سمجھے تو وہ متنافر ہے خواہ قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بعد مخارج کی وجہ سے اور یا کسی اور وجہ سے جیسا کہ ابن اسیر نے مثل سائر میں اس کی تصریح کی ہے۔اور بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ مستشزرات میں ثقل کا منشأ اس شین معجمہ کا جو مہموسہ رخوہ میں سے ہے متوسط ہو جانا ہے اس تاء کے درمیان جو مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان جو مجہورہ میں سے ہے اور اگر شاعر مستشرف کہتا تو یہ ثقل ختم ہو جاتا اور اس میں نظر ہے کیونکہ رائے مہملہ بھی مجہورہ میں سے ہے اور کہا گیا ہے کہ قرب مخارج سبب ہے ثقل کا جو فصاحت میں مخل ہے اور بے شک ارشاد باری تعالیٰ ''الم اعہد'' میں بھی ثقل ہے جو تنافر کے قریب ہے،تو کلمہ کی فصاحت میں مخل ہونا چاہئیلیکن وہ کلام طویل جو صرف ایک ہی کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہو فصاحت سے نہیں نکلے گا جیسا کہ وہ کلام طویل عربی ہونے سے نہیں نکلتا جو ایک غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہو

تشریح:۔

والضابطۃ ھہنا :اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے اپنا مذہب بیان کیا ہے کہ تنافر اس ثقل کو کہتے ہیں جسے ذوق صحیح ثقل اور زبان پر بوجھ محسوس کرے خواہ یہ ثقل قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بعد مخارج کی وجہ سے۔دوسرا مذہب علامہ خلخالی کا ہے ان کے نزدیک ''تنافر حروف اس ثقل کو کہتے ہیں جو صفات متضادہ کے جمع ہونے کی وجہ سے پیدا ہو جائے جیسے مثال مذکور ''مستشزرات'' میں تا مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور شین مہموسہ رخوہ میں سے ہے اور زاء مجہورہ میں سے ہے تو ت اور شین میں صفات متضادہ جمع ہوگئے کہ تا مہموسہ شدیدہ ہے اور شین مہموسہ رخوہ میں سے ہے اور شدۃ اور رخوۃ میں تضاد ہے اور پھر شین اور تاء دونوں میں ضد والی صفت پائی جاتی ہے زاء مجہورہ میں سے ہے اور مجہورہ ضد ہے ہمس کی تو خلاصہ یہ ہوا کہ ان کے نزدیک تنافر نام ہے صفات متضادہ کے جمع ہونے کا فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ تنافر کی یہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر صفات متضادہ کا جمع ہونا تنافر کی علت ہوتی تو پھر مستشزرات کے بجائے مستشرف پڑھا جائے تو اس میں تنافر نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ اس میں زاء اور را دونوں مجہورہ میں سے ہیں جبکہ کوئی بھی اسے ثقل اور تنافر نہیں کہتا تو معلوم ہوا کہ صفات متضادہ کا جمع ہونا تنافر کی علت نہیں ہے۔

تیسرا مذہب علامہ زوزنی اور فاضل رکن الدین کا ہے ان کے نزدیک ''تنافر'' حروف متقارب المخارج کے جمع ہونے کا نام ہے اور مستشزرات میں بھی چونکہ قریب المخرج حروف جمع ہوگئے ہیں اسلئے اس میں تنافر پایا جائے گا۔شارحؒ نے اس کی بھی تردید کردی ہے تنافر کی علت قرب مخارج کو قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ قرآن پاک میں قریب المخارج حروف استعمال ہوئے ہیں جیسے ''اَلَمْ اَعْھَدْ اِلَیْکُمْ'' اس میں ہمزہ،عین اور ہا'' تینوں حروف حلقی ہیں اس کے باوجود قرآن میں مستعمل ہیں اگر قرب مخارج تنافر کا سبب ہوتا تو اس میں تنافر ہونا چاہئے اور جس کلمہ میں تنافر ہو تو وہ غیر فصیح ہوتا ہے۔قریب المخارج حروف کے پائے جانے کے باوجود یہ جملہ قرآن پاک میں مستعمل ہوا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تنافر کا سبب نہیں ہے کیونکہ اگر یہ تنافر کا سبب ہوتا تو پھر یہ جس آیت میں پایا جائے تو اس پوری آیت کا غیر فصیح ہونا لازم آتا ہے پھر پوری سورت اور پھر پورے قرآن کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ پورے کا پورا قرآن تمام سورتوں سمیت فصیح ہے۔اور یہ تمام خرابیاں اسلئے لازم آئیں ہیں کہ آپ نے تنافر کا سبب قریب المخارج حروف کا یکجا ہونا قرار دیا ہے اگر تنافر کی یہ علت قرار نہ دیتے تو یہ خرابیاں بھی لازم نہ آتیں۔علامہ زوزنی کی طرف سے اس

اعتراض کا یہ جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ قریب المخارج حروف کا ایک جگہ جمع ہونا اگر چہ سبب ثقل قرار دیا ہے لیکن ایک طویل کلام میں ایک لفظ کے غیر فصیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ پورے کا پورا کلام غیر فصیح ہو جائے جیسے کہ ایک طویل کلام عربی ہو اور اس میں ایک لفظ کے غیر عربی ہونے سے پورے کلام کا غیر عربی ہونا لازم نہیں آتا ہے چنانچہ قرآن پاک میں تنور کا لفظ ابراھیم کا لفظ غیر عربی ہے اس کے باوجود اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن پاک عجمی نہیں ہے بلکہ عربی ہی ہے۔

وفیہ نظرٌ لانّ فصاحۃ الکلمات مأخوذۃٌ فی تعریف فصاحۃ الکلام من غیر تفرقۃٍ بین طویلٍ وقصیرٍ علی انّ ھذا القائل فسّر الکلام بمالیس بکلمۃ والقیاس علی الکلام العربیّ ظاھر الفساد ولو سلّم عدم خروج السورۃ عن الفصاحۃ فمجرّد اشتمال القرآن علی کلامٍ غیر فصیحٍ بل علی کلمۃٍ غیر فصیحۃٍ ممّا یقود الی نسبۃِ الجھل او العجز الی اللّٰہ تعالیٰ اللّٰہ عن ذٰلک علوًّا کبیرًا

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ کلمات کا فصیح ہونا کلام فصیح کی تعریف میں طویل وقصیر کے درمیان فرق کئے بغیر مأخوذ ہے باوجود اس کے کہ قائل مذکور نے کلام کی تفسیر کی ہے ''مالیس بکلمۃ'' کے ساتھ اور کلام عربی پر تو قیاس کرنا بالکل ظاہر فساد ہے اور اگر سورت کا فصاحت سے نہ نکلنا تسلیم بھی کر لیا جائے تو صرف قرآن کا کلام غیر فصیح بلکہ ایک غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہو جانا اللہ کی طرف جہل یا عجز کی نسبت کرنا ہے جبکہ خدائے تعالیٰ کی ذات اس سے بالا و برتر ہے

تشریح:۔

وفیہ نظر: شارحؒ نے اس جواب کی بھی تردید کر دی ہے کہ یہ جواب درست نہیں ہے اسلئے کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کیلئے پورے کلام کا فصیح ہونا شرط اور ضروری ہے خواہ وہ کلام طویل ہو یا قصیر جبکہ پورے کلام کے عربی ہونے کیلئے تمام کلمات کا عربی ہونا کوئی ضروری نہیں۔

علیٰ انّ ھذا القائل: اس عبارت کے ساتھ علامہ زوزنی کی طرف سے دئے جانے والے جواب کا علیٰ سبیل التسلیم جواب دے رہے ہیں کہ چلو بالفرض اگر ہم اسے مان بھی لیں کہ کلام طویل میں ایک لفظ کے غیر فصیح ہونے سے پورے کلام کا غیر فصیح ہونا لازم نہیں آتا ہے تو پھر آپ کے نزدیک قرآن پاک میں الفاظ غیر فصیحہ اور بھی زیادہ ہوں گے اسلئے کہ علامہ خلخالی اور زوزنی کے نزدیک کلام اسے کہتے ہیں جو کلمہ نہ ہو تو ان کے نزدیک مرکب تام اور ناقص سب پر کلام اور فصیح ہونے کا اطلاق ہوتا ہے لیکن اب ہر وہ کلام جو قریب المخارج حروف پر مشتمل ہو وہ غیر فصیح ہوگا تو دوسرے لوگوں کی بنسبت ان کے نزدیک قرآن پاک میں الفاظ غیر فصیحہ زیادہ ہوں گے یہ اس مثل کے مصداق بن گئے کہ فررت من المطر وقمت تحت المیزاب۔ یعنی قرآن کریم کو غیر عربی الفاظ سے خالی کرنے کے چکر میں قرآن میں غیر عربی الفاظ اور بھی بڑھ جائیں گے۔

والقیاس:۔ فاضل شارحؒ اس عبارت کے ساتھ ان کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کا الفاظ غیر فصیحہ کو الفاظ غیر عربیہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن پاک میں غیر عربی الفاظ ہیں اور اس بات پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن کریم فصیح ہے تو قرآن کریم کے فصیح ہونے کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ قرآن کے تمام الفاظ عربی ہوں بخلاف فصاحت کے کہ کلام کے فصیح ہونے کیلئے تمام علماء کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس کلام کے تمام الفاظ فصیح ہوں لہٰذا آپ کا ان دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ ولو سلّم: یہ جواب علیٰ سبیل التسلیم ہے کہ اس بات پر تمام علماء کا بھی اتفاق ہے اور ہمارا اور

آپ کا بھی اتفاق ہے کہ جس کلمہ میں متقارب المخارج حروف جمع ہو جائیں تو وہ کلمہ غیر فصیح ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ وہ کلام اور وہ سورۃ جو اس کلمہ پر مشتمل ہے وہ غیر فصیح ہیں یا نہیں۔ ہمارے اور آپ کے نزدیک بالاتفاق وہ بھی فصیح ہوں گے تو اب (ہم آپ سے پوچھتے ہیں) آیا اس پر تلفظ کرتے وقت لفظ غیر فصیح کا متبادل کوئی اور لفظ اللہ کے علم میں تھا یا نہیں اگر اللہ کو دوسرے لفظ کا علم نہ ہو تو نعوذ باللہ اللہ کی طرف جہالت کی نسبت کرنا لازم آئے گا اور اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں اس کا متبادل فصیح لفظ ہے تو پھر اللہ اس فصیح لفظ کے لانے پر قادر ہے یا نہیں معلوم ہونے کے باوجود اللہ نے جب وہ لفظ فصیح نہیں لایا تو معلوم ہوا کہ اللہ اس کے لانے پر قادر نہیں تو اللہ کی طرف عجز اور عدم قدرت کی نسبت کرنا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ عجز سے بھی پاک ہیں۔

والغرابة كون الكلمة وحشيّةً غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة الاستعمال نحو مسرّجٌ في قول ابن العجاج شعر ومقلةً وحاجباً مزجّجاً اي مدققاً مطوّلاً "ع" وفاحماً اي شعراً اسود كالفحم ومرسناً اي انفا مسرّجاً اي كالسيف السريجي في الدقة والاستواء وسريجٌ اسم قين ينسب اليه السيوف او كالسراج في البريق واللمعان فان قلت لِمَ لَمْ يجعلوه اسم مفعول من سرّج الله وجههٗ اي بهّجهٗ وحسّنهٗ قلت لاحتمال ان يكون مستحدثاً مؤلّداً من السراج او يكون من باب الغرابة ايضاً

ترجمہ:۔

اور غرابت) کلمہ کا وحشی ہونا ہے یعنی غیر ظاہر المعنیٰ اور غیر مانوس الاستعمال ہونا (جیسے) لفظ مسرج ابن العجاج کے اس شعر میں "اور ظاہر کیا محبوبہ" نے آنکھ کو اور لمبی اور باریک آبرو کو اور کوئلہ کی طرح سیاہ بالوں کو اور ایسی ناک کو جو باریکی اور سیدھے پنے میں سریجی تلوار کی طرح ہے۔ سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب ہوتی ہیں یا ایسی ناک کو جو چمک میں چراغ کی طرح ہے، اور تم کہو کہ یوں کیوں نہیں کیا کہ مسرّج کو اسم مفعول سرّج اللہ وجہہ بمعنیٰ بھجہ وحسّنہ میں ہو؟ تو میں کہوں گا کہ اس احتمال کی وجہ سے کہ یہ سراج سے گھڑا ہوا ہو یا یہ غرابت کے قبیل سے ہو۔

تشریح:۔

فصاحت فی المفرد کی تعریف میں دوسرا لفظ غرابت کا ہے ماتنؒ نے صرف اس کی مثال ذکر کی ہے جیسے شاعر کا قول۔

ومُقلتًا وحاجبًا مُزَجّجًا::وفاحمًا ومُرسنًا مسرَّجًا

محل استشہاد:۔ مسرّجا ہے۔

تحقیق المفردات: مقلة آنکھ میں موجود سفیدی اور سیاہی کا سنگم۔ حاجب، آبرو۔ مزجج۔ باریک اور لمبے آبرو۔ اور ان اوصاف کے حامل آبرو حسن وجمال کے ضامن ہوتے ہیں۔ فاحم۔ اصل میں فحم کا اطلاق کوئلے پر ہوتا ہے اور یہاں پر اس سے سیاہ بال مراد ہیں اور اس طرح کوئلے کے ساتھ بالوں کی تشبیہ دینے سے مقصود بالوں کی سیاہی میں مبالغہ بیان کرنا ہے۔ مرسن۔ اصل میں مرسن ناک کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جہاں پر ناک میں کھوکا لگایا جاتا ہے یا جانوروں کی ناک کا وہ سوراخ جس میں نکیل ڈالی جاتی ہے۔ مسرّج۔ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور یہ مشتق ہوتا ہے اور ہر مشتق کیلئے مشتق منہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے لیکن کتب لغت کو ٹٹولنے کے باوجود مسرّج اور تسرّج کا مشتق منہ معلوم نہیں ہو سکا اسلئے ہمیں اس کی ایسی تخریج کرنی پڑی کہ کلمہ غلطی سے سالم رہے اور وہ یہ ہے کہ فعل کبھی نسبت کیلئے بھی آتا ہے جیسے فسّقته' میں فسق کی طرف اس کی نسبت کر دی اسلئے مسرّج کے معنی ہوں گے منسوب الی السروجی سریجی تلوار کی طرح سیدھی تیز ناک کیونکہ سریج نام کے لوہار کی تلواریں عرب میں بڑی شہرت پا گئیں تھیں اور یا

منسوب الی السراج ہے یعنی چراغ کی طرح چمکنے والی ناک اسلئے یہ کلمہ غریب ہے کہ اس کا مشتق منہ نہیں ہے۔

لفظ غریب کی تعریف:۔ غریب وہ وحشی لفظ ہے یعنی نہ تو اس کا معنی ظاہر ہو اور نہ ہی وہ مانوسۃ الاستعمال ہو پھر غریب کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ اس لفظ غریب کا معنی عربی کتابوں اور لغت میں تلاش وجستجو کئے بغیر معلوم نہ ہوتا ہو جیسے لفظ تکأکأتم اور افرنقعو عنّی یہ عربی الفاظ ہیں لیکن ان کے معنی عربی کتب کی طرف رجوع کئے بغیر اہل لسان عرب کو بھی معلوم نہیں ہوتے ہیں اسلئے یہ دونوں لفظ غریب ہوں گے۔

اور غریب کی دوسری قسم وہ ہے جس کے معنی میں نسبت بعیدہ کا اعتبار کیا گیا ہو جیسے مسرّج باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے لیکن اس وزن پر کتب لغت میں باب تفعیل میں کوئی مصدر موجود نہیں ہے تو ہم نے کہا کہ یہ سریجی کی طرف منسوب ہے جو ایک لوہار تھا جس کی تلواریں عربوں میں بڑی مشہور تھیں اس صورت میں اس جملے کا مطلب یہ بنے گا کہ میری محبوبہ کی ناک سیدھی اور خوبصورت ہونے میں سریجی تلواروں کی طرح ہے یا سراج سے مأخوذ ہے اس صورت اس جملے کا مطلب یہ بنے گا کہ میری محبوبہ کی ناک چمکنے میں چراغ کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح چراغ چمکتا ہے اسی طرح میری محبوبہ کی ناک بھی چمکتی ہے۔

اس پورے شعر کا مطلب یہ ہے کہ: میری محبوبہ نے اپنی آنکھوں کو باریک اور لمبے آبرو کو اور کوئلے کی طرح سیاہ بالوں کو تلوار کی طرح باریک اور سیدھی ناک کو یا چراغ کی طرح چمکنے والی ناک کو ظاہر کیا۔

فان قلت: اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا ہے آپ نے اسے غریب کیوں قرار دیا ہے جبکہ یہ تو مشہور مثال "سرّج اللہ وجہہ" "اللہ اس کے چہرے کو روشن کردے" سے مأخوذ ہے۔ لہٰذا یہ "سرّج" سے مشتق ہوگا تو آپ بھی اسے مشتق بنا دیتے غریب نہ بناتے آپ نے اسے مشتق کیوں نہیں بنایا ہے اس کے مشتق بنانے میں آپ کو کیا رکاوٹ تھی؟

جواب:۔ ہم نے غریب اُس کلام کے متعلق کلام کہا ہے جو اہل عرب اور فصحاء کا ہو اور جو کلام آپ نے پیش کیا ہے یہ متولّدین کا کلام ہے عرب فصحاء کا کلام نہیں ہے اور متولّدین ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو اصل کے اعتبار سے عجمی غیر عربی ہوں لیکن بعد میں عربی زبان سیکھ لی ہو۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ خود غریب ہے اسلئے کہ وہ بھی باب تفعیل سے فعل ماضی ہے لیکن اس کا مصدر لغت کی کتابوں میں کہیں پر بھی استعمال نہیں ہوا ہے۔

والمخالفۃ ان تکون الکلمۃ علیٰ خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعۃ اعنی علیٰ خلاف ما ثبت عن الواضع نحو الاجلل بفك الادغام في قوله ع الحمد لِلّٰه العلي الأجلل :: والقياس الاجلّ فنحو آلٌ وماءٌ وابىٰ يأبىٰ وعوِرَيعور فصيحٌ لانّهٗ ثبت عن الواضع كذالك

ترجمہ:۔

(اور مخالفت) یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے قانون کے خلاف ہو یعنی ما ثبت عن الواضع کے خلاف ہو جیسے "الاجلل" ادغام کے بغیر شاعر کے اس قول میں (تمام تعریفیں اللہ بزرگ و برتر کیلئے ہیں) اور قانون کے رو سے اسے الاجلّ ہونا چاہئے لہٰذا آل، ابی یابیٰ، عور یعور سب فصیح ہیں، کیونکہ واضع سے اسی طرح ثابت ہیں

تشریح:۔

والمخالفۃ: فصاحت فی المفرد کی تعریف میں تیسری قید مخالفت قیاس لغوی سے بچنا مصنفؒ نے اس کی بھی صرف مثال کے

ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے کہ جیسے الحمد للہ العلی الاجلل" قانون اور قیاس کے مطابق اسے اجل ہونا چاہئے تھا لیکن خلاف قانون اسے "الاجلل" پڑھا گیا ہے

فاضل شارحؒ نے اس کی تعریف بیان کی ہے کہ مخالفت قیاس لغوی کسے کہتے ہیں مخالفت کے معنیٰ ضد اور تناقض کے ہیں اور قیاس قانون کو کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ مفردہ موضوعہ کے قانون کے خلاف ہونا جیسے کہ مثال مذکور میں ہے۔ یہ مصرعہ ابوالنجم شاعر کا ہے پورا شعر اس طرح ہے

﴿الحمدللّٰہ العلی الاجلل::الواحدالفردالقدیم الاوّل﴾

﴿انت ملیك الناس ربًّا فاقبل ::ثمّ الصلوة علیٰ النبی الافضل﴾

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جو بلند و بالا یکتا اکیلا قدیم اور اوّل ہے تو تمام لوگوں کا مالک ہے اس حال میں کہ تو رب ہے تو میری دعا بھی قبول کر پھر افضل الانبیاء پر درود ہو۔

اعنی علی خلاف ماثبت :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ غیر فصیح فی المفرد وہ ہوتا ہے جو قیاس لغوی کا مخالف ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ بعض الفاظ قیاس لغوی کے خلاف ہیں لیکن پھر بھی کوئی بھی ان الفاظ کو غیر فصیح نہیں کہتا جیسے آل اصل میں اہل تھا خلاف قانون ہا کو الف سے بدل کر اسے آل بنادیا گیا ہے اسی طرح ماء اصل میں ماہٌ تھا اسلئے کہ اس کی جمع میاہٌ آتی ہے خلاف قیاس ہا کو ہمزہ سے بدل دیا گیا تو ماءٌ بن گیا۔ ابیٰ یأبیٰ باب فتح یفتح سے ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ باب فتح سے وہ باب آسکتا ہے جس کا عین یا لام کلمہ حروف حلقی میں سے ہو اور یہاں پر نہ عین کلمہ حروف حلقی میں سے ہے اور نہ ہی لام کلمہ پھر بھی یہ باب فتح سے ہے اسی طرح "عور یعور" قانون کے مطابق اسے "عار یعار" ہونا چاہئے تھا قال یقال کے قانون کے ساتھ لیکن قانون کے مطابق نہ ہونے کے باوجود اسے کوئی بھی غیر فصیح نہیں کہتا۔

جواب :۔ یہ عبارت نکال کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس میں ایک اور قید بھی ۔ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ صیغہ واضع کی وضع کے بھی خلاف نہ ہو یہ صیغے اگرچہ قانون اور قیاس کے تو خلاف ہیں لیکن واضع کی وضع کے خلاف نہیں ہیں بلکہ واضع کی واضع کے موافق ہیں۔

قیل فصاحة المفرد خلوصهٗ ممّاذکر ومن الکراهة فی السمع بان یکون اللفظ بحیث یمجّها السمع ویتبرّأعن سماعها نحوالجرشیٰ فیقول ابی الطیّب "ع""مبارك الاسم اغرّاللّقلب:: کریم الجرشي ای النفس شریف النسب "والاغرّمن الخیل الابیض الجبهةثمّ استعیر لکلّ واضح معروفٍ وفیه نظرٌلانّ الکراهة فی السمع انماهی من جهة الغرابة المفسّرةبالوحشة مثل تکأکأتم وافرنقعوا ونحو ذالك وقیل لانّ الکراهة فی السمع وعدمها یرجعان الیٰ طیب النَغَمِ وعدم الطیب لا الیٰ نفس اللفظ وفیه نظرٌللقطع باستکراه الجرشیٰ دون النفس مع قطع النظرعن النغم

ترجمہ:۔

(کہا گیا ہے) فصاحت مفرد امور مذکورہ سے خالی ہونا ہے (اور کراہت فی السمع سے) اس طور پر کہ لفظ اس طرح ہو کہ کان اس سے نفرت کر کے اسے سننا نہ چاہیں (جیسے) لفظ جرشّٰی ابوالطیّب کے اس شعر میں مبارک نام مشہور لقب والا ہے کریم النفس (شریف النسب ہے) اغر اصل میں سفید پیشانی والے گھوڑے کو کہتے ہیں پھر ہر مشہور و معروف کیلئے استعارہ کے طور پر لیا گیا ہے (اور اس میں نظر ہے) کیونکہ کراہت فی السمع تو صرف غرابت کی وجہ سے ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکأکأتم وافرنقعو وغیرہ بعض نے نظر کی توجیہ

یوں بیان کی ہے کہ کراہت خوش الحانی اور بدآوازی کی طرف راجع ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف اس میں نظر ہے کیونکہ لفظ جرشی یقینی طور پر ناپسندیدہ ہے نہ کہ لفظ نفس قطع نظر آواز سے

تشریح:۔

قیل وسن الکراهة فی السمع : ماتن فرماتے ہیں کہ ان تین قیود کے علاوہ کچھ لوگوں نے ایک اور قید کا بھی اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان تین چیزوں سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ وہ لفظ سامع کو برا بھی نہ لگتا ہو جیسے ابو الطیب کا یہ شعر ہے کہ۔

مبارك الاسم أغرّ اللقب :: كريم الجرشّيٰ شريف النسب

محل استشہاد: الجرشی ہے کیونکہ یہ لفظ کانوں کو برا لگتا ہے۔

تحقیق المفردات: مبارك الاسم شاعر نے اپنے ممدوح کے بارے میں کہا ہے کہ مبارک نام والا ہے یہ اسلئے کہا ہے کہ ممدوح کا نام علی ہے اور امیر المؤمنین حضرت علیؓ کا نام بھی علی ہے تو نام میں موافقت کی وجہ سے اسے مبارک نام والا کہا ہے یا علی علو سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ہیں بلند ہونا تو اس سے ممدوح کے کمالات اور صفات میں بلند ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ جرشّی۔ نفس کو کہتے ہیں۔ اغــر ۔سفید پیشانی والا گھوڑا پھر اسے ہر مشہور ومعروف چیز کیلئے مستعار لیا گیا ہے دونوں میں وجہ مناسبت یہ ہے کہ شاعر کہہ رہا ہے کہ جس طرح سفید پیشانی والا گھوڑا دور سے دکھتا ہے اسی طرح میرا ممدوح بھی اپنی مشہور ومعروف صفات کی وجہ سے آفتاب ومہتاب کی طرح ہے کہ ہر ایک کہہ ومہہ کو دکھتا اور نظر آتا ہے۔

شعر کا ترجمہ: مبارک نام اور مشہور لقب والا؛؛ سخی النفس اور اچھے نسب والا ہے۔ اور اسے اغرّ اللقب اسلئے کہا ہے کہ اس کا لقب سیف الدولة اور یہ لقب بادشاہوں کے ہاں بہت زیادہ مشہور ومعروف ہے اور شریف النسب اسلئے کہا ہے کہ سیف الدولة کا تعلق خاندانی اعتبار سے بنو عباس سے تھا

وفیه نظر: ماتنؒ نے اس قول کو نقل تو کیا ہے لیکن پھر کہہ رہے ہیں کہ اس میں اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو مستقل قسم بنانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ غرابت کی پہلی قسم (جس کو کتب لغت میں تلاش وجستجو کے ساتھ حاصل کیا جاسکے) میں داخل ہے ۔ جیسے تکأکأتم اور افرنقعوا' اس قول کا پس منظر یہ ہے کہ عیسیٰ ابن عمرو نحوی گدھے پر سوار ہو کر کہیں جارہے تھے کہ جاتے جاتے کہیں گر پڑے ان کے گرنے کو دیکھ کر بہت سارے لوگ جمع ہو گئے تو انھوں نے اس بھیڑ کو دیکھ کر کہا کہ" مالکم تکأکأتم علیّ کتکأکئکم علی ذی جنّة افرنقعوا عنّی "تم لوگوں کو کیا ہوا ہے کہ تم لوگ مجھ پر اس طرح جمع ہو گئے ہو جیسا کہ کسی جن والے انسان پر لوگ جمع ہوتے ہیں میرے پاس سے ہٹ جاؤ! تو وہاں جمع ہونے والے لوگ یہ کہتے ہوئے چلے گئے کہ" دَعُوه فانّ شیطانهٗ یتکلم بالهندیه" اسے چھوڑ دو کیونکہ اس کا جن اردو بول رہا ہے۔ الغرض ماتنؒ نے کہا تھا کہ اس میں اعتراض ہے لیکن اعتراض کی تعیین نہیں کی تھی کہ آخر کیا اعتراض ہے اسلئے بعد کے شارحین میں اختلاف ہو گیا تو اس اعتراض کی ایک تقریر تو وہ ہے جو شارحؒ نے کی ہے جو اوپر گزر چکی اور دوسری تقریر بعض لوگوں نے یہ کی ہے کہ کانوں کو ناگوار ہونا الفاظ پر موقوف نہیں ہے بلکہ بولنے والے کی آواز پر موقوف ہے چنانچہ خوش الحانی کے ساتھ کوئی آدمی جس لفظ پر بھی تلفظ کرے گا تو وہ لفظ کانوں کو اچھا لگے گا اور اگر کسی کی آواز بھدّی ہو تو وہ جس لفظ پر بھی تلفظ کرے گا تو وہ لفظ کانوں کو برا لگے گا اور اس کے سننے کے ساتھ سمع خراشی ضرور ہوگی۔ فاضل شارحؒ نے وفیه نظر کہہ کر اس کی تردید فرمائی ہے کہ یہ بات بھی بالکل غلط ہے اسلئے کہ اس بات کے درست ہونے کی صورت میں اگر کوئی آدمی جرشّی کے بجائے نفس بولے تو انسانی طبیعت اسے مکروہ نہیں سمجھتی ہے تو معلوم ہوا کہ کانوں کو ناگوار لگنے نہ لگنے کا تعلّق الفاظ کے ساتھ ہے آواز کے ساتھ نہیں ہے۔ اور چونکہ یہ قسم اوّل میں داخل

ہے اسلئے اسے جدا شمار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

والفصاحة فی الکلام خلوصهٗ من ضعف التالیف وتنافر الکلمات والتعقید مع فصاحتها هو حال من الضمیرفی خلوصه واحترزبه عن مثل زیدٌاجللُ وشعرٌمستشزرٌوانفهٗ مسرّجٌ وقیل هو حال من الکلمات ولوذکرهٗ بجنبیهالَسَلِمَ من الفصل بین الحال وزیهابالاجنبی وفیه نظرٌلانّه حینئذٍ یکون قیدًللتنافرلاللخلوص ویلزم ان یکون الکلام المشتمل علیٰ تنافرالکلمات الغیرالفصیحة فصیحًالانّهٗ یصدق علیه انهٗ خالصٌ عن تنافر الکلمات حال کونهافصیحةفافهم

ترجمہ:۔

(اورفصاحت فی الکلام اس کا خالی ہونا ہے ضعف تالیف ، تنافر کلمات اور تعقید سے اس حال میں کہ اس کے کلمات فصیح ہوں) یہ خلوصہٗ کی ضمیر سے حال ہے اس سے زیدٌ اجلل ، شعرهٗ مستشزرٌ اور انفهٗ مسرّجٌ سے احتراز کیا ہے ، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کلمات سے حال ہے اور اس کو اس کے پہلو ہی میں ذکر کر دیتے تو حال اور اور ذوالحال کے درمیان اجنبی کے فاصلہ سے بچ جاتے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس وقت تنافر کی قید بنے گی نہ کہ خلوص کی اور اس سے اس کلام کا فصیح ہونا لازم آئے گا جو کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو کیونکہ اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ فصیح ہونے کی حالت میں تنافر کلمات سے خالی ہے خوب غور کرلو ،

تشریح:۔

والفصاحة فی الکلام: یہاں سے مصنفؒ نے کلام فصیح کی تعریف کرنا شروع کر دیا ہے کہ کلام فصیح وہ کلام ہے جو ضعف تالیف ، تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہو اور یہ خالی ہونا فصاحت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اس تعریف میں شروع کے تین قیود سلبی اور آخری قید وجودی ہے یعنی کلام فصیح وہ کلام ہے جس میں نہ ضعف تالیف ہو نہ تنافر کلمات ہو اور نہ ہی تعقید ہو اور اس کلام کے تمام کلمات فصیح ہوں۔ پھر چونکہ معرَّف کا پہچاننا موقوف ہوتا ہے تعریف پر اور تعریف کا پہچاننا موقوف ہوتا ہے تعریف میں مذکور الفاظ پر اسلئے پہلے ان الفاظ کی وضاحت کریں گے جو تعریف میں مذکور ہوئے ہیں لیکن مصنفؒ نے تعریف میں کوئی اور بات نہیں بتائی ہے اسلئے شارحؒ نے اس کی ترکیب بیان کی ہے اور بعض لوگوں نے اس کی ترکیب کی تھی تو شارحؒ نے ان کی ترکیب کی تردید کردی ہے۔

کلام فصیح کی تعریف میں مذکور ہونے والی عبارت کی ترکیب۔ ''مع فصاحتها'' ''خلوصهٗ'' کی ہا ضمیر سے حال ہے اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ وہ امور ثلاثہ مذکورہ سے خالی ہو اس حال میں کہ اس کا خالی ہونا ملا ہوا ہو فصاحت کے ساتھ۔ اور بعض لوگوں نے اس کی ترکیب یہ کی ہے کہ یہ حال ہے ''تنافر کلمات'' میں ''الکلمات'' سے اور تنافر عامل ہے کلمات کا اور قاعدہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے عامل کیلئے قید بنتا ہے اور جب اس پر نفی داخل ہوتی ہے تو یہ نفی قید کی ہوتی ہے مقیّد کی نہیں ہوتی ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس کا معنیٰ بنتا ہے کہ اس کلام کا خالی ہونا ایسے تنافر کلمات سے جو فصیح ہوں اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی کلام غیر فصیح تنافر کلمات سے مرکّب ہو تو وہ فصیح ہوگا اور اس میں تنافر کلمات فصیح ہوں تو وہ کلام غیر فصیح ہوگا جبکہ اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں ہے تو اس صورت میں یہ سلب المقیّد بن جائے گا جبکہ پہلی ترکیب والی صورت میں السلب المقیّد تھا۔

فافهم: اس عبارت کے ساتھ علامہ زوزنی کی طرف سے جواب دیا گیا تھا اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ جواب یہ ہے کہ جب ہم نے یہ کہا کہ کلام فصیح وہ ہے جو تنافر کلمات فصیحہ سے خالی ہو تو اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ جو کلام تنافر کلمات غیر فصیحہ سے خالی ہو وہ بطریق اولی فصیح ہوگا۔

جواب: علامہ تفتازانیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت یہ تعریف ہے اور تعریفات میں اولیٰ یا غیر اولی کا قیاس جاری نہیں ہوتا ہے۔

فالضعف ان یکون تالیف الکلام علیٰ خلاف القانون النحوی المشهور بین الجمهور کالاضمار قبل الذکر لفظًا ومعنًا وحکمًا نحوضرب غلامَهٗ زیدٌ والتنافر ان تکون الکلمات ثقیلةً علی اللسان وان کان کلّ منها فصیحةً کقوله ع ولیس قرب قبر حرب قبرٌ وهواسمُ رجلٍ قبرٌ وصدر البیت وقبرحرب بمکانٍ قفر :: ای خالٍ عن الماء والکلأ ذکر فی عجائب المخلوقات انّ من الجنّ نوعًایقال لهٗ الهاتف فصاح واحدمنهم علیٰ حرب ابن امیّة فمات فقال ذالك الجنّی هذالبیت وکقوله "ع" کریم متیٰ امدحهٗ امدحهٗ والوریٰ معی واذامالمتهٗ لمتهٗ وحدی "فالواؤ فی الوریٰ للحال وهومبتدأٌ خبرهٗ معی

ترجمہ:۔

(لہٰذا ضعف) یہ ہے کہ کلام کی ترکیب جمہور نحویوں کے مشہور قانون کیخلاف ہو جیسے اضمار قبل الذکر لفظاً ومعنًی وحکمًا جیسے ضرب غلامَہٗ زیدٌ (اور تنافر) یہ ہے کہ کلمات زبان پر بھاری ہوں اگر چہ ان میں سے ہر ایک فصیح ہو (جیسے نہیں ہے حرب کی قبر کے قریب حرب ایک آدمی کا نام ہے (قبر) شعر کا شروع یہ ہے، اور حرب کی قبر ایک ایسے جنگل میں ہے کہ جس میں نہ پانی ہے اور نہ ہی گھاس۔ مصنفؒ نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے ان میں سے ایک جن حرب بن امیہ پر اتنے زور سے چیخا کہ وہ مرگیا اس پر اس جن نے یہ شعر پڑھا (اور) یہ شعر کہ وہ ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو ساری مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں لہٰذا الوریٰ میں واو حالیہ اور مبتداء ہے اور معی خبر ہے

تشریح:۔

فالضعف :۔ اب کلام فصیح کی تعریف میں مذکور الفاظ کی وضاحت کر رہے ہیں ان الفاظ میں سے پہلا لفظ ضعف تالیف ہے ماتنؒ نے اس کی تعریف نہیں کی ہے صرف مثال پر اکتفاء کیا ہے لیکن شارحؒ نے اس کی تعریف کی ہے کہ ضعف تالیف کہتے ہیں جمہور نحویوں کے مشہور قاعدے کی خلاف ورزی کرنا جیسے اضمار قبل الذکر۔ جمہور کی قید لگا کر باقیوں کو نکالدیا اسلئے کہ ہر قاعدے میں نحویوں کا کچھ نہ کچھ اختلاف ضرور ہوتا ہے۔ پھر ضمیر کے مرجع میں پانچ احتمال ہیں (۱) وہ مرجع لفظاً مذکور ہو جیسے جاء نی زیدٌ ضربته' (۲) وہ مرجع معنًی مذکور ہو جیسے اعدلواھو اقرب للتقویٰ

(۳) وہ مرجع رتبۃً مذکور ہو جیسے ضرب غلامَهٗ زید" (۴) وہ مرجع روش کلام سے معلوم ہوتا ہو جیسے فلامّه السدس (۵) وہ مرجع حکمًا مذکور ہو جیسے نعم رجلًا زیدا اور جہاں پر ان پانچ صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی مرجع پہلے سے مذکور نہ ہو تو وہاں پر اضمار قبل الذکر لازم آئے گا جو کہ نا جائز ہے۔

والتنافر :۔ مصنفؒ نے اس کی وضاحت کیلئے دو مثالیں ذکر کی ہیں فاضل شارحؒ نے اس کی تعریف کر کے اس کی وضاحت کی ہے تنافر کلمات اس کلام کہتے ہیں جس کا ہر کلمہ فصیح ہو لیکن ان کی ترتیب اس طرح سے ہو کہ اس ترتیب کی وجہ سے ان کی ادائیگیمیں زبان پر ثقل پیدا ہو جائے۔ پھر یہ ثقل یا تو ایک کلمہ کے دوسرے کلمہ کے ساتھ جمع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے۔

"لیس قرب قبر حرب قبر"

اس سے پہلے والا مصرعہ یوں ہے۔

"قبر حرب بمکان قفر"

تحقیق المفردات: مکان قفر بے آب و گیاہ جنگل۔

ترجمہ: حرب کی قبر کے قریب کوئی قبر نہیں ہے، حرب کی قبر ایک بے آب و گیاہ جنگل میں ہے۔

محل استشہاد: اس میں قبر اور قرب ایسے الفاظ ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے تو فصیح ہیں لیکن ان کو یکجا کرنے سے زبان پر ادا کرنے سے ثقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

جو پہنچے ہم نے بھیجے تھے وہ پہنچے تم کو آ پہنچے :: اگر پہنچے تو لکھ دینا وہ پہنچے ہم کو آ پہنچے۔
جو پہنچے تم نے بھیجے تھے وہ پہنچے ہم کو آ پہنچے :: مگر پہنچے تو کیا پہنچے جو پہنچے تک نہیں پہنچے

اس میں بھی پہنچے کا لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے فصیح ہے لیکن اس کو بار بار جمع کرنے سے اس کی ادائیگی میں زبان پر ثقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس کی ایک مثال صاحب نیل نے بھی ذکر کی ہے۔

چچا چار کچرے کچے چچا چار کچرے پکے
پکے کچرے کچے چچا کچے کچرے پکے

اس میں بھی چچا کچرے اپنی ذات کے اعتبار سے فصیح ہے لیکن جمع ہونے کی وجہ سے زبان پر ثقل پیدا ہو گیا۔

اسی طرح یہ شعر بھی اسی قبیل سے ہے۔

چاندو کے چچا نے چاندو کی چچی کو چاندنی رات میں
چاندنی چوک میں چاندی کے چمچے سے چٹنی چٹائی

شعر کا پس منظر: عجائب المخلوقات میں اس کی وجہ یوں لکھی ہے کہ حرب بن امیہ جب اپنے بھائیوں کے ساتھ عکاظ کی لڑائی سے واپس ہوا تو اسکا گزر ایسی سرسبز و شاداب جگہ پر ہوا جہاں گھنی گھنی جھاڑیاں اور بڑے بڑے گنجان درخت کھڑے تھے حرب کے ساتھ ابو العباس مرداس بن ابی عامر سلمی تھا اس نے کہا کہ اے حرب! یہ زمین کھیتی باڑی کیلئے بہت زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے اگر ہم شریک ہو کر ان جھاڑیوں کو جلا ڈالیں اور کھیتی باڑی شروع کر دیں تو بہت زیادہ نفع ہوگا۔ حرب نے ان کی تائید کی اور اس جنگل میں آگ لگا دی جب آگ کے شعلے بلند ہوئے اور لپیٹیں اٹھنی شروع ہوئیں تو اس میں سے ایک آواز نکلی اور کچھ دیر کے بعد اس سے سفید سفید سانپ اڑتے ہوئے نظر آئے یہاں تک کہ جب وہ جنگل بالکل جل گیا تو ایک ہاتف کو کہتے ہوئے سنا گیا کہہ رہا تھا کہ۔

وَيلٌ لحربٍ فارسًا　　مُطاعِنًا مُخالِسًا
وَيلٌ لحربٍ فارسًا　　اذا لَبِسُواالقَوانِسا

اس کے کچھ دیر کے بعد حرب اور مرداس دونوں کا انتقال ہوا تو ہاتف نے مذکورہ شعر کے ساتھ لوگوں کو ان کے مرنے کی اطلاع دی یا زبان پر ادائیگی میں ثقل پیدا ہو جائے ایک کلمہ کے بعض حروف کے دوسرے کلمہ کے بعض حروف کے ساتھ جمع ہو جانے کی وجہ سے یہ ثقل پہلے کی بنسبت کم ہوتا ہے جیسے حبیب بن اوس طائی کا یہ شعر ہے۔

کریم متی امدحہ امدحہ والوریٰ :: معی واذا مالمتہ لمتہ وحدی

تحقیق المفردات: کـــریـــم۔ صاحب کرم، درگزر کرنے والا، سخی آدمی، اس کا اطلاق ہر اچھی اور پسندیدہ چیز پر بھی ہوتا ہے۔

امدحہ ‘۔ مدح کرنا، الوریٰ ۔مخلوق وری کا اسم ہے۔ ابوالوریٰ زمانے کی کنیت ہے۔ لمنہٗ۔ لوم مادہ سے واحد متکلم کا صیغہ ہے ملامت کرنا۔ وحدی ۔ اکیلا ۔ تن تنہا۔

ترجمہ: میرا ممدوح ایسا سخی ہے کہ جب اس کی تعریف کرتا ہوں تو تمام مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب میں اس کی برائی بیان کرتا ہوں تو میں اکیلا ہی ہوتا ہوں۔ والوری۔ اس میں واو حالیہ ہے اور الوریٰ مبتداء ہے اور معی مبتداء کیلئے خبر ہے۔

وانّما مثّل بمثالین لانّ الاوّل متناہٍ فی الثقل والثانی دونہٗ لانّ منشأالثقل فی الاوّل نفس اجتماع الکلمات وفی الثانی اجتماع حروفٍ منہاوھو فی تکریرامدحہٗ دون مجرّدالجمع بین الحاء والھاء لوقوعہٖ فی التنزیل مثل ”فَسَبِّحْہُ“فلایصحّ القول بانّ مثل ھذاالثقل مخلّ بالفصاحۃ ذکرالصاحب اسمٰعیل بن عبّادانّہٗ أنشدھذہ القصیدۃبحضرۃ الاستاذابن العمیدفلمّابلغ ھذاالبیت قال لہٗ الاستاذ ھل تعرف فیہ شیئًامن الھُجنۃ قال نعم مقابلۃ المدح باللوم وانّمایقابل بالذمّ اوالھجاء فقال الاستاذ غیرھذااریدفقال الصاحب لا ادری غیرذالک فقال الاستاذھذاالتکریرفی امدحہ امدحہ مع الجمع بین الحاء والھاء وھما من الحروف الحلق خارجٌ عن حدّ الاعتدال نافرکلّ التنافرفا ثنی علیہ الصاحب

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے دومثالیں اسلئے دیں ہیں کہ اوّل میں ثقل انتہائی زیادہ ہے اور ثانی میں کچھ کم ہے کیونکہ اوّل میں ثقل کا منشاء نفس اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں کلمات کے حروف کا اجتماع ہے اور وہ امدحہٗ ، امدحہٗ کا تکرار ہے نہ کہ حرف حاء اور ہا ، کا جمع ہونا ہے کیونکہ یہ تو قرآن میں واقع ہے جیسے فسبّحہٗ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس جیسا ثقل بھی مخل فصاحت ہے۔ صاحب یعنی اسمٰعیل ابن عباد نے ذکر کیا ہے کہ اس نے یہ قصیدہ استاذ ابن العمید کی مجلس میں پڑھا، جب وہ اس شعر پر پہنچا تو اس سے استاذ نے کہا کہ کیا تم اس میں کوئی عیب پہچانتے ہو؟ تو صاحب نے کہا کہ ہاں مدح کا مقابلہ لوم کے ساتھ کیا ہے جبکہ مدح کا مقابل ذم یا ہجو کے ساتھ لایا جاتا ہے استاذ نے کہا کہ اس کے علاوہ کچھ اور چاہتا ہوں تو صاحب نے کہا کہ اس کے علاوہ تو میں نہیں جانتا۔ تو استاذ نے کہا کہ یہ امدحہٗ امدحہٗ کو مکرّر لانا حاء اور ہاء کو جمع کے کرنے کے ساتھ جبکہ یہ دونوں حروف حلقی ہیں یہ حد اعتدال سے نکالنے والا اور پورے طور پر تنافر ہے۔ اس پر صاحب نے ان کی تعریف کی

تشریح:۔

وانّما مثل مثالین ۔ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مثال ممثل لہٗ کی وضاحت کیلئے ہوتی ہے اور ممثل لہٗ کی وضاحت تو ایک مثال کے ساتھ بھی ہوسکتی ہے آپ نے دومثالیں کیوں ذکر کی ہیں؟

جواب:۔ اصل بات یہ ہے کہ تنافر میں فرق ہے بعض میں تنافر زیادہ ہوتا ہے اور بعض میں کم اس وجہ سے مصنفؒ نے دومثالیں ذکر فرمائی ہیں۔ مذکورہ دومثالوں میں سے پہلی مثال میں تنافر تکرار کلمات کی وجہ سے زیادہ ہے اور دوسری مثال میں تنافر کے سبب کے بارے میں اختلاف ہے شارحؒ کے نزدیک دوسری مثال میں تنافر دو وجہ سے ہے ایک اس وجہ سے کہ اس میں تکرار پایا جاتا ہے اور دوسری اس وجہ سے کہ اس میں متحد المخرج حروف جمع ہوگئے ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دوسری مثال میں تنافر صرف متحد المخرج حروف کے جمع ہونے کی وجہ سے ہے لیکن شارحؒ نے اس کی تردید کی ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ پھر قرآن پاک میں تنافر بہت زیادہ ہوجائے گا کیونکہ قرآن پاک میں متحد المخرج حروف بہت سارے مقامات میں جمع ہوگئے ہیں منجملہ ان جگہوں میں سے ایک جگہ ’فسبحہٗ‘‘ ہے لہٰذا یہ ثقل

فصاحت کیلئے مخل نہ ہوگا شارحؒ نے ایک قصہ ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف متحد المخرج حروف کا جمع ہونا مخل فصاحت نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا مکرر لانا جس میں ان کا اجتماع ہو مخل فصاحت ہے کہ ایک بار شاگرد اسمٰعیل بن عباد نے اپنے استاد ابن العمید کے سامنے وہ قصیدہ پڑھا جس میں یہ شعر ہے اسمٰعیل جب اس شعر پر پہنچا تو استاد ابن العمید نے کہا کہ اسمٰعیل کیا تم اس شعر میں کوئی عیب پاتے ہو تو اسمٰعیل نے کہا کہ حضرت اس میں یہ عیب ہے کہ اس میں شاعر نے مدح کے مقابلے میں لوم ذکر کیا ہے جبکہ حقیقت میں مدح کا مقابل ذم ہوتا ہے۔ استاذ نے کہا کہ اس کے علاوہ کوئی اور عیب ذہن میں ہو تو بتاؤ تو اسمٰعیل نے جواب دیا کہ حضرت اس کے علاوہ کوئی اور عیب تو میرے ذہن میں نہیں ہے استاد نے جواب دیا کہ اس میں حاء اور ہاء جو حروف حلقیہ میں سے ہیں ان کے جمع ہونے کے ساتھ "امدحہ، امدحہ" کا تکرار ہے یہ موجب ثقل ہے اور کلام کو حد اعتدال سے نکالتا ہے اسی وجہ سے کلام میں تنافر پیدا ہو گیا ہے۔ یہ سن کر صاحب نے استاد کی تعریف کی اس میں دیکھئے استاد ابن العمید نے صرف حاء اور ہاء کا جمع ہونا موجب ثقل نہیں بتایا بلکہ ان کے جمع ہونے کے ساتھ ساتھ امدحہ کے تکرار کو موجب ثقل اور سبب تکرار قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثقل کیلئے حروف حلقی کے جمع ہونے کے ساتھ ساتھ تکرار کا پایا جانا ضروری ہے۔

فائدہ: اسمٰعیل ابن عباد کے شیخ ابن العمید ہیں اور اسمٰعیل ابن عباد فن بلاغت کے مدون شیخ عبد القاہر جرجانیؒ کے شیخ ہیں۔ صاحب۔ اسمٰعیل ابن عباد کا لقب ہے اسلئے کہ ابن عباد بادشاہ کے مصاحبین میں سے تھے اور اس زمانے میں بادشاہ کے مصاحبین کیلئے صاحب کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا۔

والتعقيد اي كون الكلام معقدًا ان لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد لخلل واقع امّا في النظم بسبب تقديم او تاخير او حذفٍ او اضمار او غير ذالك ممّا يوجب صعوبة فهم المراد كقول الفرزدق في مدح خال هشام بن عبد الملك بن مروان وهو ابراهيم بن هشام بن اسمٰعيل المخزومي شعر وما مثلهٗ في الناس الّا مملّكًا :: ابو امّه حيٌّ ابوه يقاربهٗ اي ليس مثلهٗ في الناس حيٌّ يقاربهٗ اي احد يشبههٗ في الفضائل الّا مملّكٌ اي رجلٌ أعطي الملك يعني هشامًا ابو امّه اي ابو ام ذٰلك المملّك ابوه اي ابراهيم الممدوح اي لا يماثلهٗ احدٌ الّا ابن اخته وهو هشام ففيه فصل بين المبتدأ والخبر اعني ابو امّه ابوه بالاجنبي الذي هو حيٌّ وبين الموصوف والصفة اعني حيٌّ يقاربهٗ بالاجنبيّ الّذي هو ابوه وتقديم المستثنٰى اعني مملّكا على المستثنٰى منه اعني حيٌّ وفصلٌ كثيرٌ بين البدل وهو حيٌّ والمبدل منهٗ وهو مثله فقولهٗ مثلهٗ اسم ما وفي الناس خبرهٗ ومملّكا منصوبٌ لتقدّمه على المستثنٰى منه قيل ذكر ضعف التاليف يغني عن ذكر التعقيد اللفظيّ وفيه نظرٌ لجواز ان يحصل التعقيد باجتماع عدّة امورٍ موجبةٍ لصعوبة فهم المراد وان كان كلّ منها جاريًا على قانون النحو

ترجمہ:۔

(اور تعقید) یعنی کلام کا معقد ہونا (یہ ہے کہ کلام کی معنی مرادی پر دلالت ظاہر نہ ہو کسی ایسے خلل کی وجہ سے جو یا تو الفاظ کلام میں واقع ہو تقدیم کی وجہ سے یا تاخیر کی وجہ سے یا حذف یا اضمار اور یا کسی اور وجہ سے جو فہم مراد کی دشواری کا سبب بنے (جیسے فرزدق کا قول) ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں کی تعریف میں اور وہ ابراہیم بن ہشام بن اسمٰعیل مخزومی ہے: شعر لوگوں میں اس کے مثل کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے مشابہ ہو سوائے مُملَّک کے کہ اس کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی لوگوں میں اس کی طرح کوئی زندہ نہیں ہے جو اس

کے قریب ہو یعنی فضائل میں اس کے مشابہ ہو سوائے مملک کے یعنی اس شخص کے جسے ملک دیا گیا ہے یعنی ہشام اس کی ماں کا باپ یعنی ابراہیم ممدوح کا یعنی اس کی طرح اس کے بھانجے ہشام کے اور کوئی نہیں ہے۔ اس میں مبتداء و خبر یعنی ابوامہ ابوہ کے درمیان اجنبی یعنی حی کا فاصلہ ہے اور موصوف صفت یعنی ''حی یقاربہ'' کے درمیان اجنبی یعنی ابوہ کا فاصلہ ہے اور مستثنیٰ یعنی مملک مستثنیٰ منہ یعنی حی پر مقدم ہے اور بدل یعنی حی اور مبدل منہ یعنی مثلہٗ کے درمیان تو بہت ہی فاصلہ ہے لہٰذا امثلہٗ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملک منصوب ہے کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہے کہا گیا ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر کر دینا تعقید لفظی کے ذکر کر دینے سے مستغنی کر دیتا ہے اس میں اعتراض ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ تعقید چند ایسے امور کی وجہ سے ہو جو فہم مراد کی دشواری کا موجب ہو اگر چہ ان میں سے ہر ایک نحوی قانون پر جاری ہو

تشریح:۔

فالتعقید : کلام کی فصاحت کو بگاڑنے والی تیسری چیز تعقید ہے۔ ماتنؒ نے تعقید کی تعریف یہ کی ہے کہ کلام معقد وہ کلام ہے جس کی دلالت معنیٰ مرادی پر کسی خلل کی وجہ سے ظاہر نہ ہو خواہ وہ خلل ترکیب میں واقع ہو یا معنیٰ لغوی سے معنیٰ مرادی کی طرف انتقال کرنے میں واقع ہو

کون الکلام معقدًا : اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ التعقید متکلم کی صفت ہے اور یہ مبتداء واقع ہو رہا ہے جبکہ ان لا یکون خبر ہے اور یہ کلام کی صفت ہے اور قانون یہ ہے کہ مبتداء اور خبر دونوں ایک ہی چیز کی صفت بن جائیں۔ یہاں پر ان کے موصوف کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے ان کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب تعقید مصدر مبنی للفاعل نہیں ہے بلکہ مصدر مبنی للمفعول ہے تعقید کے مبنی للمفعول ہونے کی صورت میں اس کا معنیٰ ہوگا'' کلام کا معقد ہونا'' اس صورت میں مبتدا اور خبر دونوں کلام کی صفت بنیں گے اسلئے اب ان میں سے ہر ایک کو دوسرے پر محمول کرنا صحیح ہے۔

امّا فی النظم : یہ اس خلل کی ایک صورت ہے کہ وہ خلل ترکیب میں واقع ہو جائے یعنی بعض عبارت کو اپنے مقام سے مقدم کر دیا جائے اور بعض عبارت کو مؤخر کر دیا جائے اسی طرح بعض عبارت کو بلا کسی قرینہ کے حذف کر دیا جائے اور اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر ذکر کر دیا جائے یا اس کے علاوہ کوئی ایسی وجہ ہو جس کی وجہ سے مراد متکلم کا سمجھنا دشوار و مشکل ہو مثلاً دو متلازم چیزوں کے درمیان فصل کر دیا جائے جیسے مبتداء اور خبر موصوف اور صفت مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل کر دیا جائے اور یا وہ پیچیدگی ایسے خلل کی وجہ سے ہو جو خلل معنیٰ حقیقی سے معنیٰ مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں واقع ہو پہلی صورت میں اس تعقید کو تعقید لفظی اور دوسری صورت میں اس تعقید کو تعقید معنوی کہتے ہیں تعقید لفظی کی مثال وہ شعر ہے جو فرزدق شاعر نے ہشام بن عبدالملک بن مروان کے ماموں ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل مخزومی کی تعریف میں کہا ہے۔ شعر۔

وما مثلہٗ فی الناس الا مملّکا :: ابوامہ حی ابوہ یقاربہٗ

شعر کا ترجمہ: یعنی فضائل و خصائل کے اعتبار سے اس دنیا میں ابرہیم بن ہشام کی طرح کوئی بھی زندہ نہیں ہے سوائے اس کے بھانجے ہشام بن عبدالملک کے۔ ابراہیم اپنے بھانجے ہشام بن عبدالملک کی طرف سے مدینہ منورہ کا گورنر تھا اور خود ہشام بادشاہ تھا فرزدق جو اسلامی شاعر ہیں اس نے اس شعر میں جہاں ابراہیم کی تعریف کی ہے وہاں ہشام کی بھی توصیف کی ہے۔ لیکن ترکیبی اعتبار سے اس شعر میں ایسا خلل واقع ہوا ہے جس کی وجہ سے اس شعر کے معنیٰ مرادی کے سمجھنے میں کئی طرح سے دشواریاں اور پیچیدگیاں پیدا ہو گئیں ہیں اور اس شعر کی ترکیب میں چار خرابیاں ہیں (۱) ابوامہ مبتداء اور ابوہ خبر کے درمیان حی اجنبی کا فاصلہ ہے (۲) حی موصوف اور یقاربہٗ صفت کے درمیان ابوہ اجنبی کا فاصلہ ہے (۳) حی مستثنیٰ منہ پر مملک مستثنیٰ کو مقدم کر دیا ہے (۴) مثلہٗ مبدل منہ ہے اور حی بدل ہے اور ان دونوں کے درمیان تو

بہت ہی زیادہ فاصلہ ہے۔ شعر کا لفظی ترجمہ یوں ہوگا لوگوں میں ابراہیم کی طرح کوئی نہیں ہے سوائے مملک کے کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے۔ اس سے معنیٰ مقصود بالکل سمجھ میں ہی نہیں آتا ہے کہ شاعر اس شعر سے کیا کہنا چاہتا ہے اور اگر تقدیم وتاخیر کر کے یوں کہدیں کہ ''لیس فی الناس حی یقاربهٗ الا هشامٌ ابو امه ابوه'' تو اس صورت میں اس کے ترجمہ سے شاعر کی مراد کا سمجھنا مشکل نہیں ہوگا چنانچہ اس صورت میں اس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ۔ لوگوں میں ابرہیم کی طرح کوئی زندہ نہیں ہے جو فضائل میں اس کے مشابہ اور قریب ہو سوائے ہشام کے کہ ہشام کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے۔ یعنی ہشام ابراہیم کا بھانجا ہے۔

شعر کی ترکیب: مامشابہ بلیس مثلہٗ مضاف مضاف الیہ مل کر مبدل منہ حی موصوف یقاربهٗ اس کی صفت موصوف اپنی صفت سے مل کر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ اپنے مستثنیٰ سے ملکر بدل مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس متعلق ہو کر اس کی خبر ما اپنے اسم اور خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہے۔

تعقید لفظی کی اردو میں مثال سودا کا یہ شعر ہے۔

توڑ کر بت خانے کو مسجد بنائی تو نے شیخ :: برہمن کے دل کی بھی کچھ فکر ہے تعمیر کی۔

اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں تقدیم وتاخیر ہے اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا ''برہمن کے دل کی تعمیر کی کچھ فکر ہے۔؟۔

قیل ذکر ضعف التالیف: یہ عبارت نکال کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے علامہ خلخالیؒ نے یہ اعتراض کیا تھا کہ ضعف تالیف کا معنیٰ ہے جمہور نحویوں کے مشہور قاعدے کی خلاف ورزی کرنا۔ اور تعقید کا معنیٰ ہے لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ مرادی پر کسی ترکیبی خرابی اور گڑ بڑ کی وجہ سے ظاہر نہ ہو دراصل تعقید میں بھی نحوی قاعدے کی خلاف ورزی کی وجہ سے معنیٰ مرادی کے سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے جب دونوں چیزیں مآل کے اعتبار سے ایک ہیں تو پھر ضعف تالیف کے بعد تعقید کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی آپ نے کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب:۔ تعقید کیلئے نحوی قاعدے کی مخالفت کرنا کوئی ضروری نہیں ہے جبکہ ضعف کیلئے نحوی قاعدے کی مخالفت کرنا ضروری ہے تو جب تعقید کیلئے نحوی قاعدے کی مخالفت کوئی ضروری نہیں ہے تو بسا اوقات ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ چند کلمات کے جمع ہونے سے تعقید تو پیدا ہو جائے لیکن وہ کسی نحوی قاعدے کے خلاف نہ ہو جیسے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ سے مقدم ہونا اور بسا اوقات یوں بھی ہوسکتا ہے کہ وہ قانون نحوی کے خلاف ہو لیکن اس میں تعقید نہ ہو جیسے جاء نی احمدُ اس میں قانون نحوی کی مخالفت کی وجہ سے ضعف تالیف تو ہے لیکن تعقید نہیں ہے۔ الغرض تعقید اور ضعف تالیف کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہے اور جن دو چیزوں کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہو تو ان میں سے ایک کے پائے جانے سے دوسرے کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا۔

وبهذا يظهر فساد ماقيل انهٗ لاحاجة في بيان التعقيد في البيت الى ذكر تقديم المستثنىٰ على المستثنىٰ منه بل لاوجه لهٗ لانّ ذٰلك جائز باتّفاق النحاة اذ لايخفى انهٗ يوجب زيادة التعقيد وهو ممّا يقبل الشدّة والضعف

ترجمہ:۔

اسی سے ظاہر ہو گیا اس کا فساد جو کہا گیا ہے کہ شعر میں تعقید بیان کرنے کیلئے مستثنیٰ منہ پر تقدیم مستثنیٰ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی تو کوئی وجہ ہی نہیں ہے کیونکہ یہ تو تمام نحویوں کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے اسلئے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تو اور بھی زیادت تعقید کا باعث ہے اور تعقید ضعف وشدّت کو قبول کرتا ہے۔

تشریح:۔

وبہذا یظہر فساد ماقیل :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرنا ضعف تالیف ہے یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ نحوی حضرات مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرتے رہتے ہیں تو پھر اس میں ضعف کس طرح ہوا؟

جواب :۔سابقہ اعتراض کے جواب سے اس اعتراض کا بھی جواب ہوجاتا ہے اسلئے کہ تعقید کیلئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ قانون نحوی کے مخالف ہو بلکہ کبھی تو ابہام زیادہ کرنے کیلئے بھی عبارت میں تقدیم وتاخیر کی جاتی ہے اور یہاں پر بھی صرف اسی لئے کیا گیا ہے تاکہ مستثنیٰ کے مستثنیٰ منہ سے مقدم ہونے کی وجہ سے ابہام زیادہ ہوجائے کیونکہ اس تقدیم سے پہلے اس شعر میں ابہام کم تھا تقدیم کے بعد سے اس میں ابہام مزید بڑھ گیا ہے۔

واما في الانتقال عطفٌ على قوله اما في النظم اى لايكون الكلام ظاهرالدلالة على المراد لخللٍ واقعٍ في انتقال الذهن من المعنى الاول المفهوم بحسب اللغة الى الثانى المقصودوذلك بسبب ايرادالـلوازم البعيدة المفتقره الى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالّة على المقصود كقول الأخر وهوعبّاس بن الاحنف ولم يقل كقوله لئلايتوهم عودالضمير الى الفرزدق شعر ''سأطلب بُعد الدارعنكم لتقربوا ::وتسكبُ بالرفع هو الصحيح عيناىَ الدموعَ لتجمُدا'' جعل سكب الدموع كنايةً عمّايلزم فراق الاحبّة من الكابة والحزن واصاب لكنّهٗ أخطأفي جعل جمود العين كنايةً عمّايوجبهٗ دوام التلاقي من الفرح والسرور فانّ الانتقال من جمودالعين الى بخلها بالدموع حال ارادةالبكاء وهي حالة الحزن على مفارقه الأحبّة لاالى ماقصدهٗ من السرور الحاصل بالملاقاة ومعنى البيت انّى اليوم اطيب نفسًابالبُعدوالفراق وأُوطّنها على مقاساةالاحزان والاشواق واتجرّع غصصهاواتحمّل لاجلهاحزنًايفيض الدموع من عيني لاتسبّب بذالك الى وصلٍ يدوم ومسرّةٍ لا تزول فانّ الصبرمفتاحُ الفرجومع كلّ عسريسرًا ولكلّ بداية نهايةوالى هذااشارالشيخ عبدالقاهرفى دلائل الاعجازوللقوم ههُنا كلام فاسداوردناه في الشرح

ترجمہ:۔

(اور یا خلل انتقال میں ہو) اس کا عطف مصنف کے قول ''اما فی النظم'' پر ہے یعنی کلام مراد پر ظاہر الدلالت نہ ہو ایسے خلل کی وجہ سے جو معنیٰ اوّل مفہوم بحسب اللغۃ سے معنیٰ ثانی مقصودی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں واقع ہو اور یہ لوازم بعیدہ کے لانے کی وجہ سے ہوتا ہے جو بہت سارے واسطوں کے محتاج ہوں ان قرائن کے مخفی ہونے کے ساتھ جو مقصود پر دلالت کرتے ہیں جیسے دوسرے کا قول ہے اور وہ عباس ابن الاحنف ہے ''مصنفؒ نے'' ''کقولہ'' نہیں کہا تاکہ ضمیر کے فرزدق کی طرف لوٹنے کا وہم پیدا نہ ہوجائے۔شعر: میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہوجاؤ اور میری آنکھیں آنسوں بہا رہی ہیں (تسکب رفع کے ساتھ زیادہ صحیح ہے) تاکہ وہ خوش ہوں شاعر نے سکب دموع کو اس چیز سے کنایہ کیا ہے جو دوستوں کے فراق سے لازم آتی ہے یعنی رنج وغم اور یہ ٹھیک کیا ہے لیکن جمود عین کو اس چیز سے کنایہ کرنے میں غلطی کی ہے جسے ہمیشہ ملاقات واجب کرتی ہے یعنی فرحت وسرور کیونکہ جمود عین سے بخل دموع کی طرف انتقال ہوتا ہے رونے کے ارادے کے وقت اور وہ رنج کی حالت ہے دوستوں کی جدائی پر اس چیز کی طرف انتقال نہیں ہوتا ہے جس کا شاعر نے قصد کیا ہے یعنی وہ سرور جو ملاقات سے حاصل ہوتا ہے اور شعر کے معنیٰ یہ ہیں کہ میں آج اپنے نفس کو خوش کر رہا ہوں بُعد فراق سے اور

اس کو شوق ورنج وغم کے برداشت کرنے کا عادی بنا رہا ہوں اور گھونٹ گھونٹ اچھو لے رہا ہوں اور اس کی وجہ سے ایسے غموں کو برداشت کر رہا ہوں جو میری آنکھوں سے آنسوں بہا رہے ہیں تا کہ میں اسے دائمی وصال اور سرمدی مسرت کا وسیلہ بنا سکوں کیونکہ صبر کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی ہے اور ہر ابتداء کیلئے انتہاء ہے اسی کی طرف شیخ عبدالقاہر جرجانی نے دلائل الاعجاز میں اشارہ کیا ہے اور لوگوں نے یہاں پر غلط بیانی سے کام لیا ہے جس کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے

تشریح:۔

واما فی الانتقال :اس کا عطف مصنفؒ کے قول ''اما فی النظم '' پر ہے یہاں سے خلل کی دوسری صورت ذکر کر رہے ہیں چنانچہ خلل کی دوسری صورت یہ ہے کہ کلام کبھی سامع کیلئے مراد پر ظاہر الدلالت اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں خلل واقع ہو جاتا ہے یعنی متکلم ایسا کلام کرے کہ جس کا معنی حقیقی مقصود نہ ہو بلکہ اس کا معنی مجازی مقصود ہو لیکن معنی مجازی کی طرف کسی خلل کی وجہ سے سامع کا ذہن بسہولت منتقل نہ ہوتا ہو تو اس کا نام تعقید معنوی ہے اور اس کی وجہ سے کلام فصاحت سے نکل جاتا ہے باقی رہی یہ بات کہ کلام کے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل نہ ہونے کا سبب کیا ہے تو اس کے بارے میں شارحؒ کا کہنا ہے کہ کلام میں ایسے لوازم بعیدہ کا ذکر کیا جائے جو وسائط کثیرہ کے محتاج ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرائن مخفی ہوں تو اس کی وجہ سے کلام کے معنی مجازی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے کلام میں تعقید معنوی پیدا ہونے کی مثال جیسے عباس بن احنف کا شعر ہے۔

سَأطلُبُ بُعد الدار عنكم لتَقربوا ؛؛ وتَسكُب عَينَاي الدُموعَ لِتَجمُدا

تحقیق المفردات:اطلب واحد متکلم کا صیغہ ہے۔میں طلب کرتا ہوں۔ بعد ۔دوری۔ الدار۔ گھر،ٹھکانہ۔ تقربوا ۔جمع مخاطب کا صیغہ ہے۔قریب ہونا۔تسکب ۔لگا تار بارش۔مسلسل ٹپ ٹپ کرنے والے آنسوں۔الدموع ،دمع کی جمع ہے آنسوں ۔لتجمد۔پانی کا جم جانا اس مقام پر اس کا معنی ہوگا آنکھوں کے پانی کا سوکھ جانا۔خشک ہو جانا۔

ترجمہ: میں عنقریب تم سے گھر کی دوری چاہوں گا تا کہ تم میرے قریب ہو جاؤ۔اور میری آنکھیں آنسوں بہائیں گی تا کہ ان کے آنسوں خشک ہو جائیں۔

ماتنؒ نے کقولہ نہیں کہا ہے کقول الاخر کہا ہے تا کہ کسی کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ اس شعر کا قائل بھی سابقہ شعر کی طرح فرزدق ہے۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ شاعر نے اس میں دو کنائے استعمال کئے ہیں ان میں سے ایک کنایہ تو صحیح ہے لیکن دوسرا کنایہ صحیح نہیں ہے اس میں ان سے غلطی ہوئی ہے۔پہلا کنایہ یہ ہے کہ یہاں پر انھوں نے ''سکب الدموع '' کو '' فراق احبه '' سے کنایہ بنایا ہے کیونکہ اپنے چاہنے والوں کی جدائی کی وجہ سے انسان غمزدہ ہو کر آبدیدہ ہو ہی جاتا ہے اور یہ کنایہ صحیح ہے اور دوسرا کنایہ جمود عین کو فرحت وسرور کے دوام تلاقی سے بنایا ہے اور یہ کنایہ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں وسائط بعیدہ کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ جمود عین کنایہ ہے فرحت وسرور سے تو جمود عین سے بخل عین کی طرف بہت سارے وسائط کے ساتھ انتقال ہے اسلئے کہ بعض اوقات آدمی رونا تو چاہتا ہے لیکن اسے رونا نہیں آتا جس کی وجہ سے بسا اوقات آدمی کا انتقال بھی ہو جاتا ہے اسلئے اس طرح کے حزن وغم کے وقت مغموم انسان کو رلانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

پھر اس شعر کے دو مطلب ہیں ایک مطلب شارحؒ نے بیان کیا ہے اور دوسرا مطلب بعض لوگوں نے بیان کیا ہے شارحؒ نے ان کی تردید فرمائی ہے۔شارحؒ نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ شاعر اس شعر میں اپنے نفس کو صبر کرنے کی تلقین کر رہا ہے کہ محبوب کی جدائی پر جو پریشانی تم کو لاحق ہوگئی ہے اور جو دکھ تم کو پہنچا ہے اس پر تم صبر کرو اسلئے کہ عنقریب محبوب کا وصال ہو جائے گا جس کے بعد کبھی بھی فراق نہیں ہے کیونکہ ہر ابتداء کیلئے انتہاء ہے اور ہر سختی کے بعد آسانی ہے اور صبر کشادگی وفراخی کی کلید ہے۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلائل اعجاز میں حضرت

شیخؒ نے اس شعر کا یہی مطلب بیان کیا ہے اور علامہ آفندی نے شرح شواہد میں اس شعر کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ زمانہ انسان کی مخالفت کرتا ہے میں چاہتا ہوں کہ میرے محبوب کے ساتھ میری ملاقات ہوجائے لیکن زمانہ میری مخالفت کرتے ہوئے مجھے اس کی ملاقات سے دور رکھتا ہے اب میں بھی زمانہ کی چال سمجھ چکا ہوں اسلئے اب میں اپنے محبوب کی ملاقات کی آرزو نہیں کروں گا تو زمانہ میری محبوبہ کے ساتھ میری ملاقات کرادے گا اور میری اور اس کی ملاقات ہوجائے گی لیکن یہ مطلب صحیح نہیں ہے اس کے صحیح ہونے کی وجہ مطول میں مذکور ہے۔ من شاء فلیراجع الیہ۔ اسی کو کسی اردو شاعر نے یوں بیان کیا ہے۔

مانگا کریں گے اب تو دعا ہجر یار کی:: آخر تو دشمنی ہے دعا کو اثر کے ساتھ

اسی معنٰی کو ایک فارسی شاعر نے یوں بیان کیا ہے۔

من فراق یار ہو یم چونکہ وصلم آرزو است:::: زانکہ ہرگز بر مراد ما فلک کارے نکرد۔

کسی نے اس معنٰی کو یوں بھی بیان کیا ہے۔

بنیں گی باعث تخلیق نو بربادیاں میری:: مجھے آباد ہونا ہے مجھے برباد ہونے دو۔

نیز مولوی ضیاء الرحمٰن بھاگلپوری نے عربی کے اس شعر کا مطلب اردو میں یوں بیان کیا ہے۔

بعد خانہ کا ہوں طالب تا کہ ہو جاؤں قریب:: رو رہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب۔

تعقید معنوی میں وسائط بعیدہ کے ارتکاب کی مثال کیلئے اردو میں یہ دو شعر بھی کافی ہیں۔

دعوٰی کروں گا قتل کا موسٰی پہ یوم حشر:: کہ اس نے میرے قاتل کو طور کا سرمہ دیا ہے۔

مگس کو باغ میں جانے نہ دیجیو:: کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا۔

صرف اس آخری شعر کا مطلب بیان کر دیتا ہوں کہ اس میں کس طرح وسائط بعیدہ کا ارتکاب کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ شہد کی مکھیوں کو باغ میں جانے سے روکو کیونکہ اگر وہ باغ میں جائیں گی تو پھلوں کا رس چوس کر شہد کا چھتہ بنائیں گی چھتے سے موم نکلے گا اس سے موم بتیاں بنائی جائیں گی، اور لوگ موم بتیاں جلائیں گے تو یہ تتلیاں اور پروانے اڑتے اڑتے آ آ کر اس آگ میں گریں گے اور ان کا خون ناحق ہوجائے گا۔

اس کے قریب قریب غالب کا یہ شعر بھی ہے۔

آئینہ کو دیکھ کر اپنا سامنہ لے کہ رہ گیا:: صاحب کو دل نہ دینے پہ کتنا غرور تھا

قيل فصاحة الكلام خلوصهٗ ممّا ذكر ومن كثرة التكرار وتتابع الاضافات كقوله شعر وتسعدني في غمرةٍ بعد غمرةٍ سبوحٌ اي فرسٌ حسن الجري لاتتعب راكبها كانّها تجري على الماء لها صفة سبوح منها حالٌ من شواهد عليها متعلّقٌ بشواهد شواهد فاعل الظرف اعني لها يعني انّ لها من نفسها علامات دالّة على نجابتها

ترجمہ:۔

(کہا گیا ہے کہ) فصاحت کلام امور مذکورہ سے خالی ہونا ہے اور کثرت تکرار اور پے در پے اضافتوں سے جیسے شعر اور میری مدد کرتا ہے ہر مصیبت میں ایسا (خوش رفتار گھوڑا) جو اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا گویا کہ وہ پانی پر تیر رہا ہے (اس کیلئے) لفظ ''لہا'' سبوح کی صفت ہے (اسی سے) لفظ ''منہا'' شواہد سے حال ہے (اس پر) علیہا شواہد کے ساتھ متعلق ہے (شواہد) ظرف یعنی لہا کا فاعل ہے یعنی اس

گھوڑے کی ذات میں اس کی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں

تشریح:۔

قیل فصاحۃ الکلام: یہاں سے بعض لوگوں کا مذہب بیان کر رہے ہیں کہ بعض لوگوں نے کلام فصیح کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ کلام فصیح وہ کلام ہے جو ضعف تالیف، تنافر کلمات، اور تعقید سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں کثرت تکرار اور تتابع اضافات بھی نہ پایا جائے۔ کثرت تکرار کی مثال متنبّی کا یہ شعر ہے۔

وتُسعدنی فی غمرۃٍ بعد غمرۃٍ:: سبوحٌ لہا منہا علیہا شواھدٌ۔

تحقیق المفردات: تسعد نی باب افعال سے فعل مضارع ہے اس کے معنیٰ ہیں مدد کرتا ہے۔ غمرۃ۔ سختی۔ سبوح، سابح کے معنیٰ میں ہے پانی پر تیرنے والا اور مجازاً تیز رفتار گھوڑے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ شواھد۔ شاہد کی جمع ہے عمدہ ہونے کی دلیل۔

ترجمہ: وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا خوش رفتار ہے کہ گویا کہ وہ پانی پر تیر رہا ہے اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا اس کیلئے اس کی ذات میں ایسی نشانیاں اور علامتیں ہیں جو اس کی ذاتی نجابت وشرافت پر دلالت کرتی ہیں۔

محل استشھاد: لہا، منہا، علیہا۔ یہ تینوں ضمیریں چونکہ گھوڑے کی طرف راجع ہیں اسلئے اس میں کثرت تکرار ہے اور اسی وجہ سے یہ شعر کلام فصیح سے خارج ہے۔

شعر کی ترکیب: تسعد نی۔ فعل ہے اور سبوح فاعل اور موصوف فی غمرۃ تسعدنی کے ساتھ متعلق ہے بعد غمرۃ تسعدنی کیلئے ظرف ہے لہا ظرف اور شواھد اس کیلئے فاعل ہے یا یہ خبر مقدّم ہے اور شواھد مبتداء مؤخر ہے منہا ظرف مستقر ہو کر حال ہے شواھد سے اور علیہا شواھد کے ساتھ متعلق ہے۔

شعر کا مطلب: اس شعر میں شاعر اپنے گھوڑے کی تعریف بیان کر رہا ہے کہ کہ میرا گھوڑا بہت اچھا اور نہایت ہی عمدہ ہے وہ ہر مصیبت اور پریشانی میں میرا کام آتا ہے اور اس کا چلنا اس طرح ہے گویا کہ وہ پانی پر تیر رہا ہے اور اس کی عمدگی کی علامات اس پر نمایاں ہیں جو ہر دیکھنے والے کو نظر آتے ہیں۔

قیل التکرار ذکر الشیء مرّۃً بعد اخریٰ ولایخفیٰ انّہٗ لایحصل کثرتہٗ بذکرہٖ ثالثًا وفیہ نظرٌ لانّ المراد بالکثرۃ ھھُنا مایقابل الوحدۃ ولا یخفیٰ حصولھا بذکرہٖ ثالثًا وتتابع الاضافات مثل قولہٖ شعر "حمامۃَ جرعیٰ حومۃ الجندلِ اسجعی ::فانت بمریٔ من سُعاد ومسمعٍ" ففیہ اضافۃ حمامۃ الیٰ جرعیٰ وجرعیٰ الیٰ حومۃ وحومۃ الیٰ الجندل والجرعاء تانیث الاجرع قصرھا للضرورۃ وھی ارض ذات رملٍ لا تنبت شیئًا والحومۃ معظم الشیء والجندل ارض ذات حجارۃٍ والسجع ھدیر الحمام ونحوہٗ وقولہٗ فانت بمریٔ ای بحیث تراك سعاد وتسمع صوتك یقال فلانٌ بمریٔ منّی ومسمع ای بحیث اراہ واسمع قولہٗ کذا فی الصحاح فظھر فساد ماقیل انّ معناہ انت بموضعٍ ترین منہ سعاد وتسمعین کلامھا وفساد ذٰلك ممّا یشھد بہ العقل والنقل

ترجمہ:۔

کہا گیا ہے کہ کسی چیز کا تکرار ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوسری بار اسی چیز کا ذکر کرنا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ تیسری بار ذکر کرنے سے اس میں کثرت حاصل نہیں ہوتی ہے اس میں نظر ہے کیونکہ کثرت سے یہاں پر مراد واحد کا مقابل ہے اور ظاہر ہے کہ تیسری بار

ذکر کرنے سے کثرت حاصل ہو جاتی ہے (اور) تتابع جیسے شعر:
اے ریتیلی اونچی زمین کی کبوتری تو گا کیونکہ تو ایسی جگہ پر ہے جہاں سے سعاد تجھے دیکھتی اور تیری آواز کو سنتی ہے اس میں حمامۃ کی اضافت جرعیٰ کی طرف ہے اور جرعیٰ کی اضافت حومہ کی طرف ہے اور حومہ کی جندل کی طرف ہے ۔ جرعیٰ اجرع کی تانیث ہے ضرورت شعری کی وجہ سے مقصور ہے اجرع وہ ریتیلی زمین جو کچھ نہ اگائے حومہ کسی چیز کا بڑا حصہ جندل پتھریلی زمین اور سجع کبوتر وغیرہ کی آواز اور شاعر کا قول فانت بمرأی الخ یعنی تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھے سعاد دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے کہا جاتا ہے فلان بمرأی منی و مسمعی یعنی وہ ایسی جگہ ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات سنتا ہوں کذا فی الصحاح لہٰذا اس کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کے کلام کو سنتی ہے اس کے فساد پر عقل و نقل دونوں شاہد ہیں

تشریح:۔

قیل التکرار:۔ مذکورہ شعر پر علامہ زوزنی کی طرف سے اعتراض تھا تو شارحؒ نے اس عبارت کے ذریعہ اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اس شعر میں کثرت تکرار ہے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تکرار کہتے ہیں کہ ایک چیز کو ایک بار ذکر کے دوبارہ اسی چیز کو ذکر کر دینا اب اگر بالفرض چار مرتبہ ذکر کر دیا جائے تو پھر بھی اسے کثرت تکرار نہیں کہیں گے بلکہ اسے تعدد ذکر کہیں گے اور اگر چھ مرتبہ ذکر کر دیا جائے تو اسے کثرت تکرار کہیں گے اسی طرح اگر کسی چیز کو تین بار ذکر کر دیا جائے تو اسے کثرت تو کہیں گے لیکن اسے کثرت تکرار تو پھر بھی نہیں کہیں گے جبکہ یہاں پر تین بار ذکر ہوا ہے اور اسے آپ نے کثرت تکرار کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ وفیہ نظر کہکر اس کا جواب دیا ہے کہ کہ آپ کا یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ کثرت تکرار سے ہماری مراد اس کا معنیٰ مشہور نہیں ہے بلکہ کثرت سے ہماری مراد کثرت کا وہ معنیٰ ہے جو واحد کا مقابل بنتا ہے یعنی ایک سے زیادہ بار اس کا ذکر ہو بعض لوگوں نے کلام فصیح کی تعریف میں دوسری قید یہ لگائی ہے کہ کلام فصیح کا تتابع اضافات سے خالی ہونا بھی ضروری ہے تتابع اضافات کی مثال جیسے شعر

حَمامةُ جَرعىٰ حُومةِ الجُندلِ اِسجَعِي ::فانت بمرئٰ من سعادو مسمعی

تحقیق المفردات: حمامۃ کبوتر اس کا استعمال مذکر اور مؤنث دونوں کیلئے برابر ہے اور یہ منادیٰ ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور اس کا حرف نداء محذوف ہے جرعی اصل میں ۔جرعاء۔ تھا تخفیف کیلئے آخر سے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور جرعی اس ریتیلی زمین کو کہتے ہیں جو کوئی چیز نہ اگاتی ہو۔ حومۃ۔ ہر بلند چیز کو کہتے ہیں۔ اور یہاں پر اس سے ٹیلہ مراد ہے۔ جندل ،پتھریلی زمین۔ سجع کبوتر وغیرہ جملہ پرندوں کی آواز کو کہتے ہیں۔ سعاد محبوبہ کا نام ہے یا اس کے نام سے کنایہ ہے کیونکہ عرب محبوباؤں کے نام سے عام طور پر لیلیٰ یا سعدیٰ ام عمرو کہہ کر کنایہ کرتے ہیں۔ مسمع ظرف کا صیغہ ہے سننے کی جگہ۔

ترجمہ: اے پتھریلی ٹیلے دار ریتیلی زمین کی کبوتری تو گیت گا کیونکہ تو ایسی جگہ ہے جہاں (میری محبوبہ) سعاد تجھے دیکھتی اور سنتی ہے۔

محل استشہاد: حمامۃ۔ مضاف ہے۔ جرعیٰ۔ مضاف الیہ مضاف۔ حومۃ۔ مضاف الیہ مضاف۔ الجندل۔ مضاف الیہ ہے تو کل چار اضافات ہو گئے ان تتابع ضافات نے اس شعر کو کلام فصیح کی تعریف سے نکال دیا ہے اس شعر کے دو مطلب بیان کئے ہیں اس کا ایک مطلب تو شارحؒ نے بیان کیا ہے اور دوسرا مطلب علامہ زوزنیؒ نے بیان کیا تھا جسے فاضل شارحؒ نے رد کر دیا ہے۔ شارحؒ نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ یہ ضابطہ ہے کہ جہاں پر بھی رؤیت کا مادہ آ جائے اور اس کے بعد من صلہ آئے تو جو بھی من کا مجرور بنے گا وہ رؤیت کا فاعل بنے گا جیسا کہ صحاح میں ہے کہا جاتا ہے کہ " فلان بمرئٰ منّی ومسمعی ای بحیث اراہ واسمع قولہٗ "یعنی میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات سنتا ہوں۔ تو اس ضابطہ کے مطابق "سعاد محبوبہ" سننے اور دیکھنے کی فاعل ہوگی یعنی اے کبوتری تو چونکہ ایسی جگہ بیٹھی ہے جہاں

سعاد تیری آواز سنتی اور تجھے دیکھتی ہے شعر کا مطلب یہ بنے گا کہ کبوتری جب گائے گی تو اس کی آواز سعاد کے کانوں میں پڑے گی تو مڑ کر کبوتری کو دیکھے گی اور میں بھی کبوتری کو اس اعتبار سے دیکھوں گا کہ اس وقت اس پر میری محبوبہ کی نگاہ پڑ رہی ہے چلو میں اگر محبوبہ کو نہیں دیکھ پاتا تو کوئی بات نہیں اس کبوتری کو تو دیکھ رہا ہوں جسے وہ بھی دیکھ رہی ہے تو اس سے مجھے یک گونہ تسلی ملے گی۔

علامہ زوزنیؒ نے اس شعر کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس شعر میں سننے اور دیکھنے کا فاعل حمامۃ ''کبوتری'' کو بنایا ہے یعنی کبوتری ایسی جگہ بیٹھی ہے جہاں سے اسے دیکھتی اور اس کی آواز سنتی ہے۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات نقلاً اور عقلاً دونوں طرح سے باطل ہے۔نقلاً اس طرح باطل ہے کہ یہ بات صاحب صحاح کے خلاف کہی ہے اور صاحب صحاح لغت کے امام ہیں تو ان کے خلاف جو بات ہوگی وہ لاعلمی پر ہی محمول ہوگی اور عقلاً اس طرح باطل ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ کبوتری اس کی محبوبہ کی آواز سنتی ہے تو پھر ان کو ''اُسکتی واسمعی'' کہنا چاہئے تھا جبکہ بجائے اس کے وہ اسے گانے کا کہتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سننے اور دیکھنے کا فاعل سعاد ہے نہ کہ کبوتری۔

وفيه نظرٌ لانّ كُلًّا من كثرة التكرار وتتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببه على اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر والّا فلا يخلّ بالفصاحة كيف وقد وقع فى التنزيل مِثْلُ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ - وَذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ ، وَنَفْسٍ وَّمَاسَوّٰهَا ، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوٰهَا

ترجمہ:۔

(اور اس میں نظر ہے) کیونکہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات میں سے اگر ہر ایک کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہو جائے تو اس سے احتراز تنافر کے ذریعہ حاصل ہو گیا ہے ورنہ وہ فصاحت کیلئے مخل نہیں ہے اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ قرآن میں واقع ہوا ہے قوم نوح کی طرح ، یہ ذکر ہے پروردگار کی مہربانی کا اپنے بندے ذکریا پر ، اور قسم ہے جان کی اور اس کی جس نے اس کو درست بنایا ہے اور اس میں نیکی اور بدی القاء کی ہے۔

تشریح:۔

وفيه نظر:۔ اس عبارت کی ساتھ ان لوگوں کی تردید کی ہے جن لوگوں نے کلام فصیح کی تعریف میں کثرت تکرار اور تتابع اضافات کی قیدوں کا اضافہ کیا ہے اور وہ اس طرح کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے زبان پر بوقت ادائیگی ثقل پیدا ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر ثقل پیدا ہو جاتا ہے تو پھر یہ دونوں تنافر میں داخل ہو جائیں گے ان کو الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے اور اگر ان کی وجہ سے ادائیگی کے وقت زبان پر ثقل پیدا نہیں ہوتا ہے تو یہ مخل فصاحت بھی نہیں ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں متعدد مقامات پر کثرت تکرار اور تتابع اضافات پائے جاتے ہیں ان میں سے چند جگہیں یہ ہیں ''مِثْلُ دَابِ قَوْمِ نُوحٍ ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ'' یہ دونوں تتابع اضافات کی مثالیں ہیں ''وَنَفْسٍ وَّمَاسَوّٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوٰهَا'' یہ آیات بلکہ پوری سورہ شمس میں کثرت تکرار پایا جاتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تتابع اضافات اور کثرت تکرار مخل فصاحت نہیں ہیں۔

والفصاحة فى المتكلّم ملكةٌ وهى كيفيّةٌ راسخةٌ فى النفس والكيفية عرض لا يتوقف تعقّله على تعقّل الغير ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محلّه اقتضاءً اوّليًّا فخرج بالقيد الاوّل الاعراض النسبية مثل الاضافة والفعل و الانفعال ونحو ذٰلك وبقولنا لا يقتضى القسمة الكميّاتُ وبقولنا اللّاقسمة النقطة والوحدةُ وقولنا اوّليًّا ليدخل فيه مثل العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة اوللّاقسمة فقولهٗ ملكةٌ

اشعارٌ بانّهٗ لو عبّر عن المقصود بلفظ فصیحٍ لایسمّیٰ فصیحًا فی الاصطلاح مالم یکن ذٰلك راسخًا فیه وقولهٗ یقتدر بها علیٰ التعبیر عن المقصود دون ان یقول یعبّر اشعار بانّهٗ یسمّیٰ فصیحًا اذا وجد فیه تلك الملکة سواءٌ وجد التعبیر اولم یوجد وقولهٗ بلفظٍ فصیحٍ لیعمّ المفرد والمرکّب امّا المرکّب فظاهرٌ وامّا المفرد فکما تقول عند التعداد دارٌ، غلامٌ، جاریةٌ، ثوبٌ، بساطٌ، الیٰ غیر ذالك۔

ترجمہ:۔

(اور فصاحت فی المتکلّم ایک ملکہ ہے) ملکہ وہ کیفیت ہے جو نفس میں ثابت ہو اور کیفیت وہ عرض ہے جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور نہ وہ اپنے محل میں بطریق اقتضاء اول قسمت وعدم قسمت کا مقتضی ہو پس اول سے اعراض نسبیہ اضافت، فعل، انفعال وغیرہ خارج ہو گئے اور ہمارے قول ''لایقتضی القسمۃ'' سے کمیّات اور ''اللاقسمۃ'' سے نقطہ اور وحدۃ خارج ہو گئے اور ہمارے قول ''اولیا'' اس لئے ہے تا کہ اس میں علم بالمعلومات داخل ہو جائے جو قسمت وعدم قسمت کا مقتضی ہوتا ہے لہٰذا مصنفؒ کا ''ملکۃ'' کہنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کوئی فصیح لفظ کیساتھ مقصود کی تعبیر کرے تو اس کو اصطلاح میں فصیح نہ کہا جائے گا جب تک کہ یہ اس میں راسخ نہ ہو اور ماتن کا قول یقتدر راسخ اس کے بجائے کہ وہ ''یعبّر'' کہتا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کو فصیح کہا جائے گا جب اس میں یہ ملکہ پایا جائے خواہ تعبیر بالفعل پائی جائے یا نہ پائی جائے اور اس کا قول ''لفظ فصیح'' اس لئے ہے تا کہ مفرد ومرکّب ہر ایک کو شامل ہو جائے، مرکّب تو ظاہر ہے اور مفرد جیسے تو بوقت شمار کہے دار، غلام، جاریہ، ثوب، بساط، وغیرہ۔

تشریح:۔

والفصاحة فی المتکلّم: یہاں تک مصنفؒ نے فصاحت کی دو قسمیں:۔ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے فصاحت کی تیسری قسم فصاحت فی المتکلّم بیان کر رہے ہیں فصاحت فی المتکلم کی تعریف یہ کی ہے کہ فصاحت فی المتکلم اس ملکہ کا نام ہے جس کے ہونے کی وجہ سے آدمی اپنے مقصود کو فصاحت کے ساتھ ادا کرنے پر قادر ہو جائے۔

چونکہ معرّف کا سمجھنا تعریف کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اور تعریف کا سمجھنا ان الفاظ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے جو تعریف میں مذکور ہوتے ہیں اسلئے شارحؒ نے ملکہ کی تعریف کی ہے کہ ''ھی کیفیّة راسخة فی النفس'' ''ملکہ انسان کے نفس میں راسخ کیفیت کا نام ہے۔ پھر چونکہ تعریف میں کیفیت کا بھی ذکر ہے اسلئے کیفیت کی بھی تعریف کر رہے ہیں کہ کیفیت اس عرض کا نام ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور اقتضاء اوّلی کے ساتھ قسمت یا لاقسمت کا بھی تقاضا نہ کرتا ہو اس تعریف کو پوری طرح سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اس دنیا میں جتنی چیزیں ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں وہ چیز جوہر ہوگی یا عرض۔

جوہر کی تعریف:۔ جوہر وہ جنس عالی ہے جو کسی محل میں موجود تو ہو لیکن اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو بلکہ قائم بالذات ہو جیسے اجسام وجود یہ کہ یہ اجسام بالذات قائم ہیں اپنے وجود کیلئے کسی محل کا محتاج نہیں۔

عرض کی تعریف:۔ عرض وہ جنس ہے جو کسی محل میں موجود ہو یعنی اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہو قائم بالذات نہ ہو جیسے موٹاپا یہ اپنے وجود کیلئے جسم کا محتاج ہے یعنی موٹاپا قائم بالذات نہیں ہوتا ہے بلکہ قائم بالغیر ہوتا۔

پھر عرض کی نو قسمیں ہیں جن کو مقولات تسعہ کہتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔ کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، انفعال، متیٰ، وضع۔

کم:۔ وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے، اس کی دو قسمیں ہیں متصل، منفصل۔ متصل وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک ہو جیسے مقدار۔ منفصل۔ وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک نہ ہو جیسے عدد۔ ۱۔۲۔۳۔۴۔۵۔۶ وغیرہ۔

کیف :۔ وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول نہ کرے بلکہ غیر کے واسطے سے تقسیم قبول کرے جیسے خوبصورتی اور بدصورتی وغیرہ۔

اضافت :۔ اس نسبت کا نام ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان ہو جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے ابوّۃ، بنوّۃ، باپ ہونا۔ بیٹا ہونا۔

این :۔ اس حالت کا نام ہے جو کسی چیز کو مکان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو جیسے زید کا گھر میں ہونا (مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جسم محوی کی سطح ظاہر سے لمس کرنے کا جیسے پیاز کا ہر ہر پرت)

ملك :۔ اس ہیئت کا نام ہے جو کسی جسم کے ساتھ کسی چیز کے متصل ہونے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ٹوپی کوٹ وغیرہ کی جو ہیئت ہوتی ہے۔

فعل :۔ اس ہیئت کا نام ہے جو فاعل کے کسی چیز میں اثر ڈالنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے کاتب کا لکھنا۔ بڑھئی کا لکڑی کاٹنے کیلئے آری چلانا وغیرہ۔

انفعال :۔ اس ہیئت کا نام ہے جو کسی چیز کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ فاعل کا اثر قبول کرلیتی ہے جیسے لکڑی کاٹنے پر اس کا کٹ جانا۔

متی :۔ اس ہیئت کا نام ہے جو کسی چیز کو زمان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو جیسے جمعہ کے روز چھٹی کا ہونا۔

وضع :۔ اس ہیئت کا نام ہے جو جسم کو اس کے باہمی اجزاء کے اتصال وانفصال سے حاصل ہوتی ہے جیسے بیٹھنے کی ہیئت کھڑے ہونے کی ہیئت وغیرہ۔

جوہر کے ساتھ ملا کر یہ کل مقولات عشرہ کہلاتے ہیں جو فارسی کے اس شعر میں جمع ہیں۔

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز :: با خواستہ نشستہ از کردخویش فیروز

اس میں مردے جوہر ہے دراز کم ہے نیکو کیف ہے دیدم انفعال ہے شہر این ہے امروز متی ہے خواستہ اضافت ہے نشستہ وضع ہے کرد فعل ہے فیروز ملک ہے۔ ان دس میں سے جوہر، کیف، کم یہ تین غیر نسبیہ ہیں اور باقی تمام نسبیہ ہیں یعنی اپنے وجود میں غیر کے محتاج ہیں۔ کیفیت کی تعریف میں مصنفؒ نے جب عرض کہا تو اس سے جوہر نکل گیا اور جب کہا کہ وہ غیر کا محتاج نہ ہو یعنی اس کا تعقل غیر کے تعقل پر موقوف نہ ہو تو اس سے کم اور کیف کے علاوہ باقی مقولات سبعہ نکل گئے اور جب کہا کہ وہ قسمت کو قبول نہ کرے تو اس سے کم نکل گیا اور جب کہا کہ وہ لاقسمت کو قبول نہ کرے تو اس سے نقطہ اور وحدۃ نکل گئے اور اقتضاء اولی کی قید کسی چیز کو نکالنے کیلئے نہیں ہے بلکہ علم کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت یہ ہے کہ علم ان چیزوں کا ہو جو قسمت یا لاقسمت کو قبول کرے تو ان کو شامل کرنے کیلئے انھوں نے یہ قید لگائی ہے اس تعریف میں ملکہ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فصیح اس آدمی کو کہتے ہیں جس میں اس کا ملکہ ہو اور اگر اس میں فصاحت کا ملکہ نہیں ہے بلکہ ادھر اُدھر سے چند الفاظ کورٹ کر بولتا ہے تو اسے فصیح نہیں کہیں گے۔

یقتدر بہا ۔ اگر اس قید کے بجائے ''یعبّر ھا'' کی قید لگاتے تو اس کا مطلب یہ بنتا کہ فصیح اس آدمی کو کہتے ہیں جو بالفعل کلام فصیح کرے اور اگر وہ بالفعل کلام فصیح نہ کرے کسی کو تو اس کو فصیح نہیں کہا جائے گا تو ''یقتدر'' کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کردیا ہے کہ وہ کلام فصیح کے کرنے پر قادر ہو خواہ بالفعل کلام فصیح کرے یا نہ کرے فصیح کہنے کیلئے صرف کلام فصیح پر قادر ہونا کافی ہے۔ ''بلفظ فصیح'' کے بجائے ''بکلام فصیح'' نہیں کہا ہے تا کہ یہ مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہو جائے اور اگر ''کلام فصیح'' کہتے تو پھر یہ صرف مرکب کو شامل ہوتا مفرد کو شامل نہ ہوتا اسلئے انھوں نے لفظ کی قید لگا دی مفرد کی مثال جیسے دار، جاریۃ، ثوب، بساط۔

والبلاغة فی الکلام مطابقتہ لمقتضیٰ الحال مع فصاحتہ ای فصاحۃ الکلام والحال ھو الامر الداعی الی ان یعتبر مع الکلام الذی یؤدّی بہ اصل المراد خصوصیۃً ما وھو مقتضیٰ الحال مثلاً کون المخاطب منکرًا للحکم حالٌ تقتضی تاکید الحکم والتاکید مقتضیٰ الحال وقولك لہٗ انّ زیدًا فی الدار مؤکّدًا بأنّ کلامٌ مطابقٌ لمقتضیٰ الحال وتحقیق ذالك انہٗ من جزئیات ذالك الکلام الذی تقتضیہ الحال فانّ الانکار مثلاً یقتضی کلامًا مؤکّدًا وھذا مطابقٌ لہٗ بمعنیٰ انہٗ صادقٌ علیہ علیٰ عکس مایقال انّ الکلیّ مطابقٌ للجزئیّات وان اردت تحقیق ھذا الکلام فارجع الی ماذکرناہ فی الشرح فی تعریف علم المعانی

ترجمہ:۔

اور بلاغت کلام۔کلام کا فصیح ہونے کے ساتھ ساتھ مقتضاء حال کے مطابق ہونا ہے اور حال وہ امر ہے جو اس بات کا داعی ہوتا ہے اس کلام کے ساتھ جس کے ذریعہ اصل مراد کو اداء کیا جاتا ہے کسی خصوصیّت کا بھی اعتبار کیا جائے اور وہی مقتضاء حال ہے۔مثلاً مخاطب کے حکم کا منکر ہونا،ایک حال ہے جو حکم کی تاکید چاہتا ہے اور تاکید مقتضاء حال ہے اور تیرا اس سے ''انّ زیدًا فی الدار'' کہنا انّ کی تاکید کے ساتھ ایسا کلام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کلام اس کلام کی جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ مثلاً انکار ایک کلام مؤکد چاہتا ہے اور یہ اس کے مطابق ہے اس معنیٰ کے طور پر کہ وہ اس پر صادق ہے اس کے برعکس کہ جو کہا جاتا ہے کہ کلّی مطابق ہے جزئیات کے اور تو اس کی تحقیق چاہتا ہے تو اس کی طرف رجوع کرلے جس کو ہم نے علم معانی کی تعریف کے تحت شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

یہاں تک مصنفؒ نے فصاحت کی تعریف کی اور اب یہاں سے بلاغت کی تعریف کررہے ہیں اور بلاغت کی تعریف بھی اس کی دو قسموں (بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم) کے ضمن میں کریں گے اور پھر بلاغت فی الکلام کی تعریف کو بلاغت فی المتکلم کی تعریف سے مقدّم کیا ہے چنانچہ بلاغت فی الکلام اس فصیح کلام کا نام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو۔کلام بلیغ کی تعریف تین قیدوں پر مشتمل ہے (۱) حال (۲) مقتضیٰ حال (۳) مطابقت مقتضاء حال۔فاضل شارحؒ ان تینوں کی وضاحت کریں گے۔

حال:۔مخاطب میں موجود وہ امر ہے جو متکلّم سے اس بات کا تقاضا کرے کہ متکلّم اپنے اس کلام کے ذریعہ جس سے وہ اصل مراد کو اداء کرنا چاہتا ہے کسی بھی خصوصیّت اور نکتہ کا اعتبار کرے خواہ وہ امر نفس الامر میں اس کا داعی ہو یا نہ ہو اول کی مثال جیسے کوئی زید کے کھڑے ہونے کا انکار کرے تو یہ انکار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلّم اپنے کلام میں ایسی خصوصیت کا بھی ذکر کرے جو متکلم کے انکار پر دلالت کرے اور وہ کلام میں تاکید کا لانا ہے جیسے انّ زیدًا القائمٌ اور دوسری قسم کی مثال جیسے غیر منکر کو منکر کی طرح قرار دے کر کلام میں تاکید لائی جائے جیسے انّ بنی عمّك فیھم سلاحٌ۔تو اس امر کو جو مخاطب میں پایا جاتا ہے (یعنی مخاطب کا منکر ہونا) حال اور اقتضاء کہتے ہیں اور وہ امر جس چیز کا تقاضا کرے (مخاطب کا منکر ہونا متکلم کے کلام میں تاکید کے لانے کا تقاضا کرتا ہے) مقتضیٰ کہتے ہیں۔اور پھر جب متکلم اپنا کلام مقتضاء حال کے مطابق مؤکد لائے تو اس پورے مجموعہ کو مقتضاء حال کے مطابق ہونا کہتے ہیں اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ مخاطب متکلّم سے جس چیز کا تقاضا کرتا ہے وہ ایک امر کلّی ہے اور متکلّم جب کلام کرے گا تو یہ کلام اس امر کلّی کا ایک جزئی بن جائے گا اب اگر یہ کلام اس کے مطابق ہوجائے تو اس کو مطابق کہا جائے گا جیسے مخاطب کا منکر ہونا یہ کلام مؤکد کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلم اپنے کلام تاکید کے ساتھ مؤکد بنا کر لائے یہ ایک امر کلّی ہے اور خارج میں جتنے بھی کلام مؤکد پائے جائیں گے وہ سب اس کے جزئی بنیں گے پھر

جب یہ جزئی اس کے مطابق ہو یعنی متکلم کلام مؤکد لائے تو اسے مقتضاء حال کے مطابق ہونا کہا جائے گا۔

وھو ای مقتضی الحال مختلف فانّ مقامات الکلام متفاوتۃ لانّ الاعتبار اللائق بھذا المقام یغایر الاعتبار اللائق بذلک وھذا عین تفاوت مقتضیات الاحوال لانّ التغایر بین الحال والمقام انّما ھو بحسب الاعتبار وھو انّہ یتوھّم فی الحال کونہ زمانًا لورود الکلام فیہ وفی المقام کونہ محلًّا لہٗ وفی ھذا الکلام اشارۃٌ اجمالیۃٌ الیٰ ضبط مقتضیات الاحوال وتحقیقٌ لمقتضی الحال

ترجمہ:۔

(اور وہ) یعنی مقتضاء حال (مختلف ہے کیونکہ مقامات کلام متفاوت ہیں) کیونکہ جو اعتبار ایک مقام کے مناسب ہے وہ اس اعتبار کے مخالف ہوتا ہے جو دوسرے مقام کے مناسب ہے اور یہ بعینہٖ مقتضیات احوال کا تفاوت ہے کیونکہ حال و مقام کے درمیان جو تغائر ہوتا ہے وہ محض اعتباری ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حال میں ورود کلام کیلئے زمانہ ہونے کا وہم کیا جاتا ہے اور مقام میں اس کیلئے محل ہونے کا اور اس کلام میں اجمالی اشارہ ہے ضبط مقتضیات احوال کی طرف اور مقتضاء حال کی تحقیق ہے۔

تشریح:۔

کلام بلیغ کی تعریف میں مصنفؒ نے کہا تھا کہ کلام بلیغ وہ کلام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو اب مصنفؒ یہ بیان کررہے ہیں کہ مقتضاء حال مختلف ہوتا ہے کیونکہ اس کا مقتضِی مختلف ہوتا ہے اور مقتضِی کے مختلف ہونے سے مقتضاء حال بھی مختلف ہوگا مصنفؒ کی عبارت میں پیچیدگی ہے کہ پہلے انھوں نے ''حال'' کا لفظ لایا تھا اور اب ''مقام'' کا لفظ لارہے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تغایر ہے کہ جو حال ہوگا وہ مقام نہیں ہوسکتا اور جو مقام ہوگا وہ حال نہیں ہوسکتا۔ فاضل شارحؒ اس پیچیدگی کو دور کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تفاوت نہیں ہے جو حال ہے وہ مقام ہے اور جو مقام ہے وہ حال ہے ان کے درمیان صرف اعتباری فرق ہے اور فرق یہ ہے کہ مقتضِی یعنی متکلم کا کلام اور اقتضاء اگر زمانے میں واقع ہوں تو اسے حال کہا جاتا ہے اور اگر یہ تینوں کسی مکان میں واقع ہوں اسے مقام کہا جاتا ہے تو حقیقت کے اعتبار سے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے صرف یہ اعتباری فرق ہے۔

فمقام کلٍّ من التنکیر والاِطلاق والتقدیم والذکر یباین مَقامَ خلافہٖ ای خلاف کلٍّ منھا یعنی انّ المقام الذی یناسبہٗ تنکیر المسندالیہ اوالمسند یباین المقام الّذی یناسبہٗ التعریف ومقام اطلاق الحکم اوالتعلّق اوالمسندالیہ او المسند اومتعلقہٗ یباین مقام تقییدہٖ بمؤکِّدٍ اواداۃ قصر اوتابعٍ اوشرط اومفعول

ترجمہ:۔

تو تنکیر، تقدیم، اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام سے مباین ہوگا یعنی وہ مقام جس کا مناسب مسندالیہ کا نکرہ لانا ہے مباین ہے اس مقام کے جس کے مناسب اس کا معرفہ لانا ہے اور مسندالیہ یا مسند یا ان کے متعلّق کے اطلاق یا تعلیق حکم کا مقام مباین ہوگا اور تقدیم مسندالیہ یا مسند یا ان کے متعلّقات کی تقدیم کا مقام مباین ہوگا ان کی تاخیر کے مقام کے

تشریح:۔

فمقام کل من التنکیر:۔ یہاں سے اس اختلاف کی تفصیل بیان کررہے ہیں۔ چنانچہ اختلاف کی تین صورتیں بن جائیں گی ایک صورت یہ ہے کہ ایک ہی جملہ کے اجزاء میں اختلاف ہو دوسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان اختلاف ہو تیسری صورت یہ

ہے کہ نہ ایک جملہ کے افراد کے درمیان تباین ہو اور نہ ہی دو جملوں کے افراد کے درمیان تباین ہو۔

فمقام کل من التنکیر :۔ سے اس پہلے والے مقام کی وضاحت کر رہے ہیں چنانچہ ہر وہ مقام جو مسند یا مسند الیہ کی تنکیر، اطلاق، تقدیم، اور ذکر کا تقاضا کرے اس کے خلاف کے مقام کا مباین ہوگا بعینہ ہر وہ مقام جو مسند الیہ کے نکرہ لانے کا تقاضا کرتا ہو جیسے رجلٌ فی الدار اقائم "اور جاء رجل" وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند الیہ کا معرفہ لانا ہے جیسے زیدٌ قائم اور جاء زیدٌ اسی طرح ہر وہ مقام جس کے مناسب مسند کو نکرہ لانا ہو جیسے زید قائم "وہ مباین ہوتا ہے اس مقام کے جس کے مناسب مسند کو معرفہ لانا ہے جیسے زید القائم اسی طرح ہر وہ مقام جس کے مناسب حکم کو مقیّدات سے مطلق رکھنا مناسب ہوتا ہے جیسے زیدٌ قائمٌ و مباین ہوتا ہے اس مقام کے جس میں حکم کو مؤکدات کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہوتا ہے جیسے انّ زیدًا قائمٌ یا ادوات قصر کے ساتھ مؤکد کرنا مناسب ہوتا ہے جیسے ما زید الاقائم" اور انّما زیدٌ قائم" اسی طرح ہر وہ مقام جو تعلق کے اطلاق کا تقاضا کرتا ہو اس مقام کے مباین ہوتا ہے جو حکم اس کے مقید ہونے کا تقاضا کرے ۔تعلق سے مراد مسند کا اس کے مفعول کے ساتھ تعلق مطلق ہو جیسے ضربت زیدًا یہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ یہ تعلق مؤکد کے ساتھ مقیّد ہو جیسے لاضربنّ زیدًا یا ادوات قصر کے ساتھ مقیّد کرنا ہو جیسے ماضربت الازیدًا۔

اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا ہو جیسے زیدٌ قائمٌ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے زید الطویل قائم" اسی طرح وہ مقام جو مسند کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے زیدٌ قائم "مباین ہوگا اس مقام کے جس کے مناسب مسند کو تابع کی قید کے ساتھ مقیّد کرنا ہوتا ہے جیسے زیدٌ رجلٌ طویلٌ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند کا معمول مطلق ہو جیسے'' زیدٌ ضارب رجلاً '' وہ مباین ہوگا اس مقام کے جس کے مناسب یہ کہ مسند کا معمول تابع کی قید کے ساتھ مقیّد ہو جیسے زیدٌ ضاربٌ رجلاً طویلاً۔

فائدہ :۔ اس میں یہ بات ذہن میں رہے کہ مؤکد، ادوات قصر، تابع، شرط، مفعول حال اور تمیز میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم تعلق، مسند الیہ، مسند، اور اس کے متعلق میں سے ہر ایک کو مقیّد نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ اس بارے میں قدرے تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ مؤکد اور ادواتِ قصر کے ساتھ صرف حکم اور تعلق کو مقیّد کیا جا سکتا ہے اور تابع کے ساتھ مسند الیہ مسند اور اس کے متعلق کو مقیّد کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ان مثالوں میں گزر چکا اور شرط کیساتھ صرف مسند کو مقیّد کیا جا سکتا ہے۔یعنی وہ مقام جس کے مناسب ہو کہ مسند کو شرط کی قید سے مطلق رکھا جائے جیسے زیدٌ قائم اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند کو شرط کے ساتھ مقیّد کرنا مناسب ہو جیسے زیدٌ قائم اِن قام زیدٌ اور مفعول کیساتھ صرف مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی جس مقام کے یہ مناسب ہو کہ مسند الیہ کو مفعول کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند الیہ کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب زیدًا اور وہ مقام جس کے مناسب مسند کو مطلق رکھنا ہو جیسے جاء ضاربٌ مباین ہوگا اس مقام کے جس کے مناسب مسند کو مفعول کے ساتھ مقیّد کرنا ہو جیسے زیدٌ ضاربٌ عمروًا اور وہ مقام جس کے مناسب متعلق کا مطلق رکھنا ہو جیسے رأیت ضاربًا اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام میں متعلق کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رأیت ضاربًا عمرًوا۔

اومایشبہ ذالك ومقام تقدیم المسندالیه اوالمسند اومتعلّقاته یباین مقام تاخیره و کذا مقام ذکر یباین مقام حذفه فقولهٗ خلافه شاملٌ لماذ کرناه انّمافصّل قولهٗ ومقام الفصل یبا ین مقام الوصل تنبیهٌ علیٰ عظم شان هذاالباب وانّمالم یقل مقام خلافه لانّهٗ اخصرواظهرلانّ خلاف الفصل انماهو

الوصل وللتنبیہ علیٰ عظم الشان فصّل قوله' ومقام الایجاز یباین مقام خلافه اى الاطناب والمساواة وکذا خطاب الذکی مع خطاب الغبی فانّ مقام الاوّل یباین مقام الثانی فانّ الذکی یناسبهٗ من الاعتبارات اللطیفة والمعانی الدقیقة الخفیّة مالا یناسبهٗ الغبیّ

ترجمہ:۔

اور مسند الیہ یا مسند یا ان کے متعلقات کے تقدیم کا مقام ان کے ذکر کے مقام کے خلاف ہوگا اور اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے خلاف ہوگا لہٰذا مصنفؒ کا قول خلافہ ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن کو ہم نے ذکر کیا ہے البتہ مصنف نے اپنے قول ومقام الفصل کو اس باب کی عظمت شان پر تنبیہ کرنے کیلئے الگ کر دیا ہے پھر انہوں نے ''مقام خلافہ'' نہیں کہا ہے اسلئے کہ وہ مختصر اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ فصل کا خلاف وصل ہی ہے اور اپنے قول ومقام الایجاز کو عظمت شان پر تنبیہ کرنے کی غرض سے جدا کر دیا ہے اور مقام ایجاز اس کے خلاف کے مباین ہے یعنی اطناب ومساوات کے مقام کے اسی طرح خطاب ذکی خطاب غبی کے مباین ہے کیونکہ اول کا مقام ثانی کے مقام کے مباین ہے اسلئے کہ ذکی کے وہ اعتبارات لطیفہ اور معانی دقیقہ خفیہ مناسب ہیں جو غبی کے مناسب نہیں ہیں

تشریح:۔

اوما یشبه ذلك:۔ اس سے مراد حال اور تمیز ہے ان دونوں کے ساتھ صرف مسند الیہ اور مسند کے متعلق یعنی مفعول کو مقید کیا جاسکتا ہے چنانچہ جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ مسند الیہ کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء زید طاب محمد ؒ وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام میں مسند الیہ اور مسند کو حال اور تمیز کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء زیدٌ راکباً اور طاب محمد نفساً اسی طرح جس مقام کے مسند کے متعلق (مفعول) کو حال اور تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس اور اشتریت عشرین وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے ان کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہوگا جیسے رکبت الفرس اور اشتریت عشرین غلاماً اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب ہو مسند الیہ کو مقدم کرنا زیدٌ قائمٌ تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مسند الیہ کو مؤخر کرنا مناسب ہو جیسے فی الدار رجلٌ اسی طرح وہ مقام جو مسند کے مقدم کرنے کا مناسب ہو مباین ہوگا جیسے قام زیدٌ اس مقام کا جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند مؤخر ہو جیسے زیدٌ قائمٌ اور وہ مقام جس کے مناسب ہو مسند کے متعلق (مفعول) کی تقدیم جیسے زیداً ضربتُ تو اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند کے متعلق کا مؤخر کرنا ہو جیسے ضربت زیداً شارحؒ مزید رقمطراز ہیں کہ اسی طرح اگر کوئی مقام مسند الیہ مسند اور یا ان کے متعلق کے ذکر کرنے کے مناسب ہو تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جو ان کے حذف کے مناسب ہو پھر مزید شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول خلافہ، تنکیر کی ضد، تعریف۔ اطلاق کی ضد تقیید۔ تقدیم کی ضد تاخیر اور ذکر کی ضد حذف سب کو شامل ہے جسے ہم نے اجمالاً ذکر کر دیا ہے۔

ومقام الفصل:۔ یہاں سے مصنفؒ دوسری صورت ذکر فرما رہے ہیں کہ جو مقام فصل کا تقاضا کرتا ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جو وصل کا تقاضا کرے فاضل شارحؒ نے اس کے ضمن میں دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض:۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس مقام کو جدا کر کے کیوں ذکر کیا ہے ماقبل والی عبارت کے ساتھ ملا کر کیوں ذکر نہیں کیا؟ شارح نے اس کے جواب میں فرمایا ہے کہ اس باب کی اہمیّت اور عظمت شان کی وجہ سے اس کو جدا ذکر کر دیا ہے کیوں کہ فصل وصل کا باب بہت عظمت اور شرف والا باب ہے حتّی کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ کلام کا بلیغ ہونا فصل اور وصل کے باب کی پہچان پر موقوف ہے جسے یہ باب سمجھ آیا گویا کہ اسے بلاغت سمجھ آگئی اور جسے فصل وصل کا باب سمجھ نہ آیا تو گویا کہ اسے بلاغت سمجھ نہ آئی۔

وانّما لم یقل :۔اس عبارت کے ساتھ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے۔
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ماقبل میں کہا تھا'' ومقام خلافه ''اس کی طرح یہاں پر'' ومقام الفصل یباین مقام الوصل ''کے بجائے ''مقام خلافه'' کیوں نہیں کہا؟
جواب:۔ہم نے ومقام خلافه کہنے کے بجائے یعنی اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر ذکر کیا ہے دو فائدوں کو حاصل کرنے کی غرض سے ایک فائدہ یہ ہے کہ اختصار حاصل کرنے کیلئے اسلئے کہ اسم ظاہر اسم ضمیر کی بنسبت زیادہ مختصر ہے کیونکہ الوصل میں چار حرف ہیں اور خلافہ میں پانچ حرف ہیں۔اور دوسری اس وجہ سے کہ یہ اظہر بھی ہے کیونکہ اگر اسم ضمیر ذکر کرتے تو اس کے مرجع میں شک ہوتا کہ اس کا مرجع کیا ہے لیکن اسم ظاہر کے ذکر کرنے کی صورت میں چونکہ مرجع کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اسلئے شک ہی نہیں ہوتا ہے تو اسم ظاہر اسم ضمیر کی بنسبت زیادہ اظہر تھا اسلئے ہم نے خلافہ کے بجائے الوصل اسم ظاہر ذکر کیا ہے۔
ومقام الایجاز :۔یہاں سے تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ تباین نہ تو دو جملوں کے درمیان ہو اور نہ ہی ایک جملہ کے افراد میں ہو۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقام ایجاز مباین ہوتا ہے اس کے غیر کے مقام کے یعنی مقام ایجاز مباین ہوگا مقام اطناب اور مقام مساواۃ کے
فائدہ:۔ایجاز، اطناب، مساوات کی تعریفیں علم معانی کے آخر میں ''باب الایجاز والاطناب والمساوات'' میں مذکور ہیں وہاں پر دیکھ لی جائیں۔
اسی طرح غبی اور کند ذہن سے خطاب مباین بنتا ہے ذکی اور ذہین کے خطاب کے اسلئے کہ ذکی اور ذہین کیلئے اشارت لطیفہ اور معانی دقیقہ کافی ہوتے ہیں اور وہ ان کو سمجھ جاتا ہے بخلاف غبی اور کند ذہن کے کہ باریک معانی اور دقیق مطالب اس کی سمجھ میں نہیں آتی ہیں اسلئے ان میں سے ہر ایک سے خطاب دوسرے کے خطاب سے جدا ہوگا۔اسی وجہ سے یہ ضرب المثل مشہور ہے کہ العاقل تکفیه الاشارة وللحمٰر الکوتک۔

ولکلّ کلمةٍ مع صاحبتها ای مع کلمةٍ اخریٰ مصاحبةٍ لها مقام لیس لتلك الکلمة مع ما یشارك تلك الصاحبة فی اصل المعنیٰ مثلاً الفعل الذی قصد اقترانهٗ بالشرط فلهٗ مع انْ مقامٌ لیس له مع اذا وکذالکلّ کلمةٍ من ادوات الشرط مع الماضی مقام لیس لهٗ مع المضارع وعلیٰ هذا القیاس۔

ترجمہ:۔
اور ہر کلمہ کیلئے اس کے مصاحب کے ساتھ یعنی دوسرے کلمہ جو اس کا مصاحب ہے کے ساتھ ایک مقام ہے جو اس کلمہ کیلئے نہیں ہے جو اس کے ساتھ اصل معنیٰ میں شریک ہے مثلاً وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ ملانے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا ان کے ساتھ ایک مقام ہے جو اذا کے ساتھ نہیں اسی طرح ادواۃ شرط میں سے ہر کلمہ کا ماضی کے ساتھ وہ مقام ہے جو مضارع کے ساتھ نہیں ہے اس پر اوروں کو بھی قیاس کرلو۔

تشریح:۔
ولکل کلمة مع صاحبتها مقام :۔اس عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط یہ ہے کہ ماقبل میں بیان کیا تھا کہ ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام کے خلاف ہوگا اور اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ ہر ایک کلمہ کا بھی دوسرے کلمہ کی مناسبت سے ایسا مقام ہوگا جو مقام دوسرے کلمہ کو حاصل نہیں ہوگا مصنفؒ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ دو کلمے جو ایک ہی معنیٰ میں استعمال ہوتے ہوں تو ان میں سے ہر ایک کلمہ کو اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں جو مقام حاصل ہوگا اس کی نسبت سے دوسرے کلمہ کو وہ مقام حاصل نہیں ہوگا مثلاً اِن اور اذا دونوں حروف شرط ہیں اور شرط کے معنیٰ پر دلالت کرنے میں دونوں مشترک ہیں لیکن ''ان'' کو فعل پر داخل کرنے سے جو معنیٰ حاصل ہوتا ہے وہ معنیٰ اذا کے داخل کرنے سے حاصل نہیں ہوسکتا ہے اور اس طرح بھی ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہوسکتا ہے کہ ان اور اذا میں سے ان شک

کیلئے آتا ہے اور اذا یقین کیلئے آتا ہے اسی طرح فعل ماضی اور فعل مضارع دونوں معنی مصدری اور نسبت الی الفاعل پر دلالت کرتے ہیں لیکن ان شرطیہ کو فعل ماضی پر داخل کرنے سے جو مقام حاصل ہوگا وہ مقام ان کے فعل مضارع پر داخل کرنے سے حاصل نہیں ہوسکتا ہے اسی طرح اذا کے فعل ماضی پر داخل کرنے سے جو مقام حاصل ہوتا ہے فعل مضارع پر داخل کرنے سے وہ مقام حاصل نہیں ہوگا کیونکہ حرف شرط جب فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے تو اس فعل کے وقوع کا غلبہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے اور جب فعل مضارع پر داخل ہو جائے تو اس فعل کا تجدد او استمرار بتلانا مقصود ہوتا ہے۔شارحؒ مزید فرماتے ہیں کہ باقیوں کو ان پر قیاس کرلو مثلاً ہمزء استفہامیہ کا فعل کے ساتھ جو مقام ہے ہل استفہامیہ کا وہ مقام نہیں ہے کیونکہ دونوں کا محل استعمال جدا جدا ہوتا ہے۔

وارتفاع شان الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه اى انحطاط شانه بعدمها اى بعدم مطابقته للاعتبار المناسب والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذى اعتبرهٔ المتكلّم مناسبًا للمقام بحسب السليقة اوبحسب تتبّع تراكيب البلغاء يقال اعتبرتُ الشيء اذا نظرتَ اليه وراعيت حاله واراد بالكلام الكلام الفصيح وبالحُسن الحُسن الذاتى الداخل فى البلاغة دون العرضى الخارج لحصوله بالمحسّنات البديعيّة

ترجمہ:۔

(اور حسن وقبولیت میں کلام کے شان کا بلند ہونا کلام کا اعتبار مناسب کے ساتھ مطابق ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کی شان کا گر جانا اعتبار مناسب کے عدم مطابقت کی وجہ سے ہے یعنی اعتبار مناسب کے عدم مطابقت کی وجہ سے ہے اور اعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کو متکلّم مقام کا مناسب اعتبار کرتا ہو ہے خدا دسلیقہ کے لحاظ سے یا بلغاء کے کلام میں تتبع کے اعتبار سے "اعتبرت الشيء" بولا جاتا ہے جب تو اس کی طرف نظر کرے اور اس کی حال کی رعایت کرے اور کلام سے کلام فصیح کا ارادہ کیا ہے اور حسن سے حسن ذاتی مراد ہے جو بلاغت میں داخل ہے نہ کہ حسن عرضی جو خارج ہے کیونکہ وہ تو محسّنات بدیعہ سے حاصل ہوتا ہے

تشریح:۔

وارتفاع شان الكلام:۔ یہاں سے مصنّفؒ کلام کے حسن وقبولیت کے اعتبار سے اعلیٰ اور ادنی مرتبہ بیان کر رہے ہیں کیونکہ کچھ کلام ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں حسن کم پایا جاتا ہے اور بعض کلام ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں حسن زیادہ پایا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی مقتضی ایسا ہے کہ وہ آپ کے کلام میں تین خصوصیتیں چاہتا ہے اب اگر آپ کا کلام ان تینوں خصوصیتوں پر مشتمل ہو تو یہ کلام عمدہ ہونے میں اونچے رتبے پر فائز ہوگا اور اگر آپ کا کلام دو خصوصیتوں پر مشتمل ہو تو عمدہ ہونے میں اس کلام کا رتبہ پہلے والے کلام سے کم ہوگا اور اگر آپ کے کلام میں صرف ایک خصوصیت پائی جائے تو اس کا درجہ اس دوسرے نمبر کے کلام سے بھی کم ہوگا اور اگر آپ کے کلام میں سرے سے کوئی خصوصیت ہی نہ پائی جائے تو یہ کلام غیر فصیح ہوگا تو مصنّفؒ یہاں پر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حسن وقبول میں کلام کی شان کی بلندی اعتبار مناسب کی مطابقت پر موقوف ہے یعنی اگر اس میں اعتبار مناسب کی موافقت پائی جائے تو یہ کلام انتہائی بہترین ومقبول ہوگا اور اگر اس میں اعتبار مناسب کی موافقت نہ پائی گئی تو حسن وقبول کی شان کی بلندی پر واقع نہیں ہوگا۔

والمراد بالاعتبار المناسب:۔ اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا اور شارحؒ نے یہ عبارت اس بات کے بتانے کیلئے لائی ہے کہ یہاں "اعتبار" مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی وہ چیز جس کا متکلم اعتبار کرے تو وہ چیز معتبر ہوگی۔تو جب متکلم اس کا اعتبار کرے گا تو پھر یا تو متکلم اپنے ذوق کی وجہ سے معلوم کرے گا اور یا ترکیب بلغاء کو دیکھ کر معلوم

کرے گا۔

واراد بالکلام الفصیح :۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام کے شان کی بلندی مقتضاء حال کی مطابقت پر موقوف ہوتی ہے اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اگر وہ کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو تو تب بھی شان والا عمدہ اور بہترین ہوگا جبکہ یہ حقیقت مسلّم ہے کہ جو کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو تو وہ فصیح ہی نہیں ہوتا ہے چہ جائے کہ وہ عمدہ بھی ہو۔

جواب :۔اس عبارت میں کلام پر جو الف لام داخل ہے وہ الف لام عہدی ہے اس سے وہ کلام مراد ہے جو فصیح ہو اور کلام فصیح وہ کلام ہوتا ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو ۔

وبالحسن الحسن الذاتي :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام کی عمدگی حسن وقبول میں واقع کے مطابق ہونے کے اعتبار سے حاصل ہوگی جبکہ کلام میں حسن تو محسنات بدیعہ سے پیدا ہوتا ہے بیان اور معانی سے کلام میں تو حسن پیدا نہیں ہوتا ہے تو پھر آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ کلام کے حسن وقبولیت کے اعتبار سے شان کی بلندی اعتبار مطابق سے ہوتی ہے اور جنس ذاتی کلام کے واقع کے مطابق ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے محسنات بدیعہ کے اعتبار سے نہیں ہوتا ہے۔

جواب :۔حسن سے ہماری مراد حسن ذاتی ہے اور محسنات بدیعہ سے جو حسن پیدا ہوتا ہے وہ حسن عارضی اور خارجی ہوتا ہے۔

فمقتضی الحال هوالاعتبارالمناسب للحال والمقام يعنی اذاعلم انّ ليس ارتفاع شان الكلام الفصيح فی الحسن الذاتی الّا بمطا بقته للاعتبارالمناسب علیٰ مايفيدهٗ اضافة المصدرومعلومٌ انّهٗ انّمايرتفع بالبلاغة الّتی هی عبارةعن مطابقةالكلام الفصيح لمقتضیٰ الحال فقدعلم انّ المراد بالاعتبارالمناسب ومقتضی الحال واحدٌوالّالماصدق انّهٗ لايرتفع الّابالمطابقةللاعتبارالمناسب ولايرتفع الّا بالمطابقةلمقتضیٰ الحال فليتأمّل فالبلاغةصفةٌراجعةٌالیٰ اللفظ بمعنیٰ انّهٗ كلامٌ بليغٌ لٰكن لامن حيث انّهٗ لفظٌ وصوتٌ بل باعتبارافادته المعنی ای الغرض المصوغ لهٗ الكلام بالتركيب متعلّقٌ بافادته وذالك لانّ البلاغة كمامرّعبارةٌ عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضیٰ الحال وظاهرٌانّ اعتبار المطابقةوعدمهاانّمايكون باعتبارالمعانی والاغراض الّتی يصاغ لهاالكلام لاباعتبارالالفاظ المفردة والكلم المجرّدة

ترجمہ:۔

لہٰذا مقتضاء حال وہ اعتبار ہی ہے جو حال اور مقام کے مناسب ہو یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلام کا حسن ذاتی میں رفیع الشان ہونا اعتبار مناسب کی مطابقت کے بغیر نہیں ہے جیسا کہ مصدر کی اضافت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہے کہ کلام اس بلاغت سے بلند ہوتا ہے جو کلام فصیح کے مقتضاء حال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے لہٰذا یہ معلوم ہوگیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضاء حال سے ایک ہی مراد ہے ورنہ یہ بات صادق نہ ہوگی کہ کلام اعتبار مناسب کی مطابقت کے بغیر بلند نہیں ہوتا ہے اور مقتضاء حال کی مطابقت کے بغیر بلند نہیں ہوتا ہے خوب سوچ لو۔(تو بلاغت ایک ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف لوٹتی ہے)اس طور پر کہ یہ کلام بلیغ ہے لیکن اس اعتبار سے نہیں کہ محض ایک لفظ اور خالی ایک آواز ہے بلکہ اس کا معنیٰ کا فائدہ دینے کے اعتبار سے یعنی اس غرض کا فائدہ دینے کی وجہ سے جس کیلئے کلام لایا گیا ہے(ترکیب سے) یہ افادتہ کے متعلّق ہے اور یہ اسلئے کہ بلاغت عبارت ہے کلام فصیح کے مقتضاء حال کے مطابق

ہونے سے اور ظاہر ہے کہ مطابقت وعدم مطابقت کا اعتبار معانی اور ان اغراض ہی کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کی خاطر کلام کیا جاتا ہے نہ کہ الفاظ مفردہ اور کلمات محضہ کے اعتبار سے

تشریح:۔

فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب:۔اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کی دو عبارتوں میں تضاد ہے اسلئے کہ آپ نے جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاغت مقتضاء حال کی مطابقت کا نام ہے اور''ارتفاع شان الكلام'' سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاغت اعتبار مناسب کی مطابقت کا نام ہے تو آپ کی ان دو عبارتوں میں تضاد آ گیا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ ہماری عبارتوں میں تضاد نہیں ہے اسلئے کہ جو مقتضاء حال ہے وہی اعتبار مناسب ہے اور جو اعتبار مناسب ہے وہی مقتضاء حال ہے۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے دو مختلف نام ہیں۔

فاضل شارحؒ نے ماتن کے اس دعوے کو صغریٰ اور کبریٰ بنا کر ثابت کیا ہے چنانچہ ماتن کی عبارت''وارتفاع شان الكلام'' سے ایک مقدّمہ معلوم ہو رہا ہے جس کو صغریٰ بنایا جائے گا اور وہ حصر اور مقدمہ یہ ہے''انّ ارتفاع شان الكلام ليس الابمطابقته للاعتبار المناسب''اور دوسرا حصر اور مقدّمہ ترکیب بلغاء سے معلوم ہوتا ہے جسے کبریٰ بنایا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ''وانّ ارتفاع شان الكلام ليس الابمطابقته لمقتضى الحال''ان دونوں قضیوں کے ملانے سے شکل ثالث بن جائے گی اور حداوسط کے گرانے کے بعد یہ نتیجہ نکلے گا کہ''انّ اعتبار المناسب هو مقتضى الحال''اگر آپ ہمارے اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتے ہو تو پھر مقتضاء حال کی مطابقت اور اعتبار مناسبت حال سے ارتفاع شان کلام ثابت نہیں ہوتا ہے۔

على ما يفيدهٗ اضافة المصدر:اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ماتن کی عبارت سے حصر معلوم ہوتا ہے یہ بات غلط ہے اسلئے کہ ماتن کی عبارت سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ارتفاع شان کلام مقتضاء حال کی مطابقت سے ہوتی ہے باقی رہی یہ بات کہ اس کے غیر سے ارتفاع شان کلام معلوم ہوتا ہے یا نہیں اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی ہے۔

جواب:۔ یہ حصر مصدر کی اضافت سے معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ علامہ رضی نے لکھا ہے کہ جب جنس کی کسی چیز کی طرف اضافت کی جائے اور اس میں تخصیص کا کوئی قرینہ نہ ہو تو وہ اضافت تخصیص جنس کا فائدہ دیتی ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ''وارتفاع جميع شان الكلام''لہٰذا جب شان کلام کے تمام کے تمام افراد کی ارتفاع اس کی وجہ سے ہوتی ہے تو اس میں حصر پیدا ہو گیا کہ اس کے غیر سے نہیں ہوگی۔

فالبلاغه صفة راجعة الى اللفظ:۔اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض عبدالقاہر جرجانی کی عبارت پر وارد ہوتا ہے کہ ان کی عبارت میں تضاد ہے ایک مقام پر تو انھوں نے کہا ہے کہ بلاغت الفاظ کی صفت ہے جب کہ دوسرے مقام پر انھوں نے کہا ہے کہ بلاغت معنیٰ کی صفت ہے تو ان کی اس عبارت میں تضاد آ گیا کیونکہ بلاغت ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی صفت ہو سکتی ہے دونوں کی صفت نہیں ہو سکتی ہے۔

جواب:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی عبارت میں تضاد نہیں ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں حیثیت کا اعتبار کر لیا جائے گا اور وہ اس طرح کہ بلاغت الفاظ کی اس حیثیت سے صفت ہے کہ الفاظ معنیٰ مرادی پر دلالت کرتے ہیں اور بلاغت معنیٰ کی اس حیثیت سے صفت ہے کہ بلاغت اس کلام کا نام ہے جو فصیح اور مقتضاء حال کے مطابق ہو اور مقتضاء حال کی مطابقت یا عدم مطابقت کا اعتبار امور

معنویہ میں سے ہے تو اس کا اعتبار صرف معنیٰ اور اغراض میں ہوسکتا ہے الفاظ مفردہ اور کلام مجردہ میں نہیں ہوسکتا ہے۔

وکثیرًا انّما نصب علی الظرف لانّہ من صفۃ الاحیان وما للتاکید معنی الکثرۃ والعامل فیہ قولہ یسمّی ذلک الوصف المذکور فصاحۃ ایضًا کما یسمّی بلاغۃ فحیث یقال انّ اعجاز القرآن من جھۃ کونہ فی اعلی طبقات الفصاحۃ یراد بھا ھذا المعنی ولھا ای لبلاغۃ الکلام طرفان اعلی وھو حدّ الاعجاز وھو ان یرتقی الکلام فی بلاغتہ الی ان یخرج عن طوق البشر ویُعجزھم عن معارضتہ وما یقرب منہ عطفٌ علی قولہ ھو والضمیر فی منہ عائدٌ الی اعلی یعنی ان الاعلی وما یقرب منہ کلاھما حدّ الاعجاز ھذا ھو الموافق لما فی المفتاح وزعم بعضھم انّہ عطفٌ علی حدّ الاعجاز والضمیر عائدٌ الیہ یعنی انّ الطرف الاعلی ھو حدّ الاعجاز وما یقرب من حدّ الاعجاز وفیہ نظرٌ لانّ القریب من حدّ الاعجاز لایکون من الطرف الاعلی وقد اوضحنا ذالک فی الشرح واسفلُ وھو ما اذا غیّر الکلام عنہ الی ما دونہ ای الی مرتبۃ وھی ادنی منہ وانزل اِلتحق الکلام وان کان صحیح الاعراب عند البلغاء باصوات الحیوانات الّتی تصدر عن محالّھا بحسب ما یتّفق من غیر اعتبار اللطائف والخواص الزائدۃ علی اصل المراد وبینھما ای بین الطرفین مراتبُ کثیرۃٌ متفاوتۃٌ بعضھا اعلی من بعض بحسب تفاوت المقامات ورعایۃ الاعتبارات والبعد من اسباب الاخلال بالفصاحۃ وتتبعھا ای بلاغۃ الکلام وجوہٌ اُخر سوی المطابقۃ والفصاحۃ تورث الکلام حُسنًا وفی قولہ تتبعھا اشارۃٌ الی انّ تحسین ھذہ الوجوہ للکلام عرضیٌّ خارجٌ عن حدّ البلاغۃ والی انّ ھذہ الوجوہ انّما تعدّ محسّنۃ بعد رعایۃ المطابقۃ والفصاحۃ وجعلھا تابعۃً لبلاغۃ الکلام دون المتکلّم لانّھا لیست ممّا یجعل المتکلّم متّصفًا بصفۃٍ

ترجمہ:۔

(اور بسا اوقات) ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت میں سے ہے اور لفظ کثرت کے معنیٰ کی تاکید کیلئے ہے اور اس میں عامل یسمّی ہے (اس کا نام رکھا جاتا ہے) وصف مذکور (کا فصاحت بھی) جس طرح اس کا بلاغت کا نام رکھا جاتا ہے لہٰذا جہاں یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کے اعلیٰ طبقات فصاحت پر ہونے کی جہت سے ہے وہاں فصاحت کے یہی معنیٰ مراد ہوتے ہیں (اور اس کیلئے) یعنی بلاغت کلام کیلئے (دو طرف ہیں اعلیٰ اور وہ حدّ اعجاز ہے) اور وہ یہ ہے کہ کلام بلاغت میں اتنا اونچا ہو جائے کہ انسان کے بس سے باہر ہو جائے اور ان کو مقابلہ سے عاجز کردے (اور جو اس کے قریب ہو) اس کا عطف ھو پر ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے مطلب یہ ہے کہ اعلیٰ اور قریب من الاعلیٰ دونوں حدّ اعجاز ہیں مفتاح کے یہی موافق ہے اور بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ اس کا عطف حد اعجاز پر ہے اور منہ کی ضمیر اسی کی طرف راجع ہے یعنی طرف اعلیٰ حدّ اعجاز اور حد اعجاز کے قریب ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ حد اعجاز کے قریب طرف اعلیٰ نہیں ہوسکتا ہے۔ شرح میں ہم نے اس کی وضاحت کردی ہے۔ (اور) دوسری طرف اسفل ہے اور طرف اسفل وہ ہے کہ اگر کلام کو اس سے بھی نیچے مرتبہ کی طرف لایا جائے یعنی ایسے مرتبہ کی طرف جو اس سے نیچے ہو اگر چہ وہ کلام اعراب کے اعتبار سے صحیح ہو (بلغاء کے نزدیک جانوروں کے آواز کے برابر ہو جائے جو کیفما اتّفق اپنی اپنی جگہوں سے کسی نکتے اور اصل مراد سے زائد خصوصیت کے اعتبار کئے بغیر نکلتی ہیں اور ان دونوں کے درمیان بہت سے مختلف مراتب ہیں ان میں سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مقامات اور رعایت اعتبارات کے تفاوت کے اعتبار سے اور اسباب مخل فصاحت سے اجتناب کی وجہ سے (اور بلاغت کلام کے پیچھے) مطابقت اور فصاحت کے علاوہ (کچھ

اور امور آتے ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں) مصنّف کے قول تتبعہا میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عارضی ہے جو بلاغت کی تعریف سے خارج ہے اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا محسنہ شمار کیا جانا رعایت مطابقت وفصاحت کے بعد ہے پھر ان وجوہ کو بلاغت کلام کے تابع کیا ہے نہ کہ متکلّم کے اسلئے کہ یہ وجوہ ان صفات میں سے نہیں ہیں جن کے ساتھ متکلّم کو متصف کیا جا سکے

تشریح:۔

وکثیرًا ما:۔اس عبارت کے ساتھ ایک نیا مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ بہت سارے مقامات پر کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا بول کر اس سے فصاحت مراد لی جاتی ہے دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ بہت سارے مقامات پر بلاغت بول کر فصاحت مراد لی جاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ بلاغت اس جہت سے کہ وہ فصاحت کے اعلیٰ طبقات میں ہے یہی معنیٰ مراد لیا جاتا ہے یعنی اس کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا۔شارحؒ نے صرف اس کی ترکیب کی ہے اور کہا ہے کہ کثیرًا منصوب ہے ظرف ہونے کی وجہ سے کہ اسلئے کہ یہ الاحیان محذوف کیلئے ظرف بن رہا ہے اور یہاں پر اسے کثرت کے معنیٰ کی تاکید کیلئے لایا گیا ہے اور اس میں ''یسمّی'' عامل ہے۔

ولہا طرفان اعلیٰ وھو حد الاعجاز:۔یہاں سے ماتنؒ نے ''وتتبعہا'' تک ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ پھر بلاغت کیلئے دو طرف ہیں۔ایک اعلیٰ طرف اور دوسری ادنیٰ طرف ہے طرف اعلیٰ کلام کا حد اعجاز یا اس کے قریب ہونے کو کہتے ہیں یعنی کلام کا بلاغت کا ایسے اعلیٰ رتبے پر فائز ہو جانا کہ دوسرے لوگ اس کی طرح کلام کرنے سے اور اس کا مثل لانے سے عاجز آ جائیں جیسے قرآن ہے اور اسفل کہا جاتا ہے کلام کا بلاغت کے اس مرتبہ پر ہونا کہ اگر کلام کو اس سے نیچے اتارا جائے تو بلاغت والوں کے نزدیک وہ کلام حیوانات کی آوازوں کے ساتھ مل جائے اگرچہ ترکیب صحیح ہو لیکن اس میں لطائف اور اصل معنیٰ پر زوائد کا اعتبار نہ کیا گیا ہو پھر مقامات اور اعتبار کے اعتبار سے اور فصاحت کلام میں مخل بننے والے اسباب کی وجہ سے اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان بہت سارے مراتب ہیں

عطف علی قولہ:۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اختلاف بیان کیا ہے۔اور وہ اختلاف یہ ہے کہ ماتن کا قول ''ومایقرب منہ'' کا عطف کس پر ہے اور ''ہ'' ضمیر کا مرجع کیا ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول شارحؒ کا ہے اور دوسرا قول بعض لوگوں کا ہے۔شارحؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا عطف ''حد الاعجاز'' پر ہے اور ''منہ'' کی ضمیر کا مرجع ''اعلیٰ'' ہے اور اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ کلام بلیغ کے دو طرف ہیں ایک اعلیٰ طرف ہے اور طرف اعلیٰ اور وہ جو اس کے قریب ہو دونوں حد اعجاز ہیں یعنی صرف طرف اعلیٰ ہی حد اعجاز نہیں بلکہ طرف اعلیٰ کے ساتھ ساتھ وہ بھی حد اعجاز ہے جو طرف اعلیٰ کے قریب ہو اور یہ دونوں بلاغت کی اس اعلیٰ حد پر فائز ہیں جو طاقت انسانی سے خارج ہیں۔اور علامہ سکاکیؒ نے مفتاح العلوم میں یہی بات بیان فرمائی ہے شارحؒ نے ''کلاھما'' کی عبارت اسلئے مقدّر مانی ہے تاکہ حد الاعجاز مفرد کو اعلیٰ اور ''مایقرب منہ'' کا خبر بنایا جا سکے کیونکہ دو چیزوں کو خبر بنانے کیلئے تثنیہ کو خبر بنایا جاتا ہے۔

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس میں ''ھو'' اور ''ومایقرب منہ'' دونوں مبتداء ہیں اور ''حد الاعجاز'' ان کیلئے خبر ہے تو اس صورت میں مبتداء دو ہوئے جبکہ ان کی خبر ایک ہے جس سے واحد کا متعدد پر حمل کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے تو آپ نے کس طرح خبر بنایا ہے؟۔

جواب:۔ہم ان کے درمیان ''کلاھما'' کی عبارت مقدّر نکالتے ہیں اور یہ الفاظ کے اعتبار سے مفرد اور مبتداء ہے پھر حد الاعجاز'' کو اس کی خبر بنا دیتے ہیں پھر مبتداء اور خبر دونوں مل کر خبر بن جائیں گے ماقبل کیلئے تو اب ان دونوں کا حمل کرنا صحیح ہو جائے گا۔

بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ اس کا عطف ''ومایقرب منہ حد الاعجاز'' پر ہے اور ''منہ'' ضمیر کا مرجع بھی ''حد الاعجاز'' ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ اور ''قریب من حد الاعجاز'' دونوں حد اعجاز ہیں یہ صحیح نہیں ہے

کیونکہ شرح کی بیان کردہ ترکیب کے مطابق اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ حد اعجاز ایک نوع ہے اور اس کے دوفرد ہیں ایک اعلیٰ اور دوسرا اعلیٰ کے قریب اور بعض لوگوں کے قول کے مطابق اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ طرف اعلیٰ ایک نوع ہے اور اس کے تحت دوفرد ہیں ایک حد اعجاز اور دوسرا حد اعجاز کے قریب شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی بیان کردہ یہ ترکیب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں عبارت کا مطلب بنے گا کہ طرف اعلیٰ کے دوفرد ہیں ایک حد اعجاز اور دوسرا قریب من حد الاعجاز جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے جبکہ طرف اعلیٰ وہ امر بسیط ہوتا ہے جو انقسام کو قبول نہیں کرتا اسلئے طرف اعلیٰ وہ ہے جو سب سے اونچا ہو اب جو بھی اس کے قریب ہوگا تو وہ طرف اعلیٰ میں داخل نہیں ہوگا بلکہ وہ ''بینھما مراتب کثیرۃ'' میں داخل ہوگا اسلئے ''ومایقرب منہ'' کو طرف اعلیٰ نہیں کہنا چاہئے۔

وتتبعھا وجوہٌ اخر:۔ یہاں سے یہ بات بیان کررہے ہیں کہ جب کلام مقتضاء حال کے مطابق ہو جائے تو پھر کچھ محسنات بدیعہ بھی ہوتے ہیں جو کلام کو حسین وخوبصورت بناتے ہیں ان کا تعلق علم بدیع کے ساتھ ہے ان چیزوں کے ساتھ کلام کو خوبصورت اور مزین کر دیا جاتا ہے۔

ماتنؒ نے یہ بات بیان کرنے کیلئے ''وتتبعھا'' کی عبارت کے ساتھ تین فائدوں کی طرف اشارہ کیا ہے (۱) جن چیزوں سے کلام میں حسن وجمال پیدا ہوتا ہے وہ چیزیں عارضی اور خارجی ہوں گی اور وہ حد بلاغت میں داخل نہیں ہوں گی (۲) ان چیزوں سے کلام میں حسن وجمال کلام کے مقتضاء حال کے مطابق ہونے کے بعد پیدا ہوگا (۳) یہ تحسین وتزئین کلام کی صفت ہے متکلم کی صفت نہیں یعنی ان وجوہات زائدہ سے کلام میں حسن پیدا ہوگا متکلم میں حسن پیدا نہیں ہوگا۔

والبلاغة فی المتکلّم ملکة یقتدر بھا علیٰ تالیف کلام بلیغ فعلم ممّا تقدّم انّ کلّ بلیغٍ کلامًا کان اومتکلّمًا علیٰ استعمال اللفظ المشترک فی معنییه اوعلیٰ تاویل کلّ مایطلق علیه لفظ البلیغ فصیحٌ لا نّ الفصاحة مأ خوذةٌ فی تعریف البلاغة مطلقًا ولاعکس ای بالمعنی اللغویّ ای لیس کلّ فصیحٍ بلیغًا لجواز ان یکون کلامٌ فصیحٌ غیر مطابقٍ لمقتضی الحال وکذا یجوز ان یکون لاحدٍ ملکةٌ یقتدر بھا علیٰ التعبیر عن المقصود بلفظٍ فصیحٍ من غیر مطابقةٍ لمقتضی الحال

ترجمہ:۔

(اور بلاغت متکلّم ایک ایسا ملکہ ہے جس کے ذریعہ متکلّم کلام بلیغ کے بنانے پر قادر ہو جاتا ہے لہٰذا گذشتہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلّم اس کے دونوں معنوں میں لفظ مشترک کے استعمال کرنے کے اعتبار سے اور یا ان میں سے ہر ایک پر لفظ بلیغ کے استعمال کرنے کے اعتبار سے (فصیح ہے) کیونکہ فصاحت مطلقًا بلاغت کی تعریف میں مأخوذ ہے (اور اس کا عکس نہیں ہے) عکس لغوی کے معنیٰ میں ہے یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کلام فصیح تو ہو لیکن مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو اسی طرح ممکن ہے کہ کسی میں اتنا ملکہ ہو کہ وہ مقصود کو فصیح کلمات کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو لیکن وہ کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو

تشریح:۔

والبلاغة فی المتکلم: یہاں تک بلاغت کی پہلی قسم بلاغت فی الکلام بیان کی اور اب یہاں سے بلاغت کی دوسری قسم بلاغت فی المتکلم بیان کررہے ہیں چنانچہ بلاغت فی المتکلم اس ملکہ کا نام ہے جس کی وجہ سے آدمی بلیغ کلام کے بنانے پر قادر ہو جائے۔ اس تعریف میں ایسے الفاظ غریبہ نہیں ہیں جن کی پہلے وضاحت نہ ہو چکی ہو اس وجہ سے سابقہ تعریفوں کی طرح الفاظ غریبہ کی وضاحت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا سابقہ تعریفوں سے جو فوائد ونتائج سامنے آئے تھے اب ان فوائد ونتائج کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ مصنفؒ

فرماتے ہیں کہ اس تعریف اور ماقبل والی تعریف سے دو فائدے اور نتیجے حاصل ہوئے ہیں ایک فائدہ اور نتیجہ یہ سامنے آیا ہے کہ بلاغت اور فصاحت کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے اسلئے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت کا ذکر ہے تو فصیح عام مطلق ہے اور بلیغ خاص مطلق ہے ہر کلام بلیغ کیلئے فصیح ہونا ضروری ہے لیکن ہر کلام فصیح کیلئے بلیغ ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات کلام فصیح ہونے کے باوجود مقتضاء حال کے مطابق نہیں ہوتا ہے تو وہ کلام فصیح ہونے کے باوجود بلیغ نہیں ہوگا اسی طرح بسا اوقات کلام فصیح پر تکلم کرنے کے باوجود اس کا متکلم کلام بلیغ کے بنانے پر قادر نہیں ہوتا ہے تو وہ کلام فصیح تو ہوگا لیکن بلیغ نہیں ہوگا تو اس صورت میں فصاحت تو پائی جائے گی لیکن بلاغت نہیں پائی جائے گی۔ الغرض جو کلام بلیغ یا متکلم بلیغ ہو اس کیلئے فصیح ہونا ضروری ہے اور جو کلام فصیح یا متکلم فصیح ہو اس کیلئے بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ انسان اور حیوان میں سے انسان خاص مطلق اور حیوان عام مطلق ہے تو جو انسان ہوگا اس کا حیوان ہونا ضروری ہے اور جو حیوان ہوگا اس کا انسان ہونا ضروری نہیں ہے۔

کلاماً کان او متکلّماً:۔ اس عبارت کے ساتھ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لفظ بلیغ کے بارے میں لوگوں کے دو قول ہیں ۔
ایک قول یہ ہے کہ لفظ بلیغ کا اطلاق کلام اور متکلم دونوں پر ہوتا ہے اور لفظ بلیغ کو کلام اور متکلم میں سے ہر ایک کیلئے جدا جدا وضع کر دیا گیا ہے اس صورت میں یہ مشترک لفظی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ بلیغ خواہ کلام ہو یا متکلم تو یہ لفظ مشترک اپنے دونوں معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوگا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے اشتراک معنوی کے ساتھ یعنی ان دونوں کیلئے لفظ بلیغ کو ایک ساتھ وضع کیا گیا ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بلیغ کے دو افراد تھے اور لفظ بلیغ کو ان دو افراد میں سے تاویل کر کے کسی ایک کیلئے استعمال کیا گیا ہے۔

بالمعنیٰ اللغوی:۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے لائے ہیں۔

اعتراض۔ آپ نے پہلے کہا ہے کہ ہر کلام بلیغ فصیح ہوتا ہے پھر آپ نے کہا کہ اس کا عکس نہیں ہے جبکہ آپ کا دعویٰ تو موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اور کسی بھی چیز کا عکس اس چیز کیلئے لازم ہوتا ہے تو پھر آپ نے یہ کیسے کہا کہ اس کا عکس نہیں آتا؟
جواب:۔ آپ نے جس عکس کی بات کی ہے وہ عکس منطقی ہے عکس منطقی ہر چیز کا اس چیز کیلئے لازم ہوتا ہے جبکہ اس سے ہماری مراد عکس منطقی نہیں ہے بلکہ عکس لغوی ہے اور عکس لغوی ہر چیز کا اس چیز کیلئے لازم نہیں ہوتا۔

وعُلم ایضًا انّ البلاغة فی الکلام مرجعها ای ما یجب ان یحصل حتّی یمکن حصولها کمایقال مرجع الجودالی الغنی الی الاحترازعن الخطأ فی تأدیة المعنی المراد والّا لربّما ادّی المعنی المراد بلفظٍ غیر مطابقٍ لمقتضی الحال فلایکون بلیغًا والی تمییزالکلام الفصیح عن غیره والّا لربما اورد الکلام المطابق لمقتضی الحال غیرفصیحٍ فلایکون بلیغًا لوجوب الفصاحة فی البلاغة

ترجمہ:۔

(اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ بلاغت کلام کا مرجع یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا ضروری ہے تاکہ بلاغت کلام کا حصول ممکن ہو جیسے کہا جاتا ہے سخاوت کا مرجع غنی ہے (معنیٰ مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے احتراز ہے ورنہ معنیٰ مرادی ایسے لفظ کے ساتھ اداء کیا جائے گا جو مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو اسلئے وہ بلیغ نہیں ہوسکتا (اور کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینا ہے) ورنہ مقتضاء حال کے مطابق کلام کو غیر فصیح لایا جائے گا جو بلیغ نہیں ہوسکتا کیونکہ بلاغت کیلئے فصاحت ضروری ہے

تشریح:۔

وعـلـم ایـضـاً انّ البلاغة ۔ان دونوں تعریفوں سے دوسرا فائدہ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے علم بلاغت اور علم فصاحت دونوں من حیث المجموع ان سات چیزوں سے احتراز کرنے پر موقوف ہوتے ہیں ۔تنافر حروف ، تنافر کلمات ، غرابت ، مخالفت قیاس لغوی ، ضعف تالیف ، تعقید لفظی ، تعقید معنوی ۔یعنی جو کلام ان سات چیزوں سے خالی ہو تو وہ کلام فصیح و بلیغ ہوسکتا ہے اور علم بلاغت اپنی ذات کے اعتبار سے ایک آٹھویں چیز پر بھی موقوف ہوتا ہے اور وہ ''احتراز عن الخطأفی تادیة المعنیٰ المرادبه'' ہے یعنی معنیٰ مرادی کی ادائیگی میں غلطی سے بچنا۔الغرض بلاغت دو چیزوں پر موقوف ہے ایک اشیاء مخل للفصاحت پر اور دوسرے نمبر پر'' احتراز عن الخطأ فی تادیة المعنیٰ المراد '' پر۔پھر جو اشیاء مخل للفصاحت ہیں سے غرابت کی قید لگا کر ان سے احتراز ہوتا ہے اور مخالفت قیاس لغوی کی قید لگا علم صرف سے احتراز کیا ہے اور تعقید لفظی اور ضعف تالیف کی قید لگا کر علم نحو سے احتراز کیا ہے اور تنافر حروف اور تنافر کلمات کی قید لگا کر علم بیان سے احتراز ہوتا ہیا اور علم معانی سے خطأ فی تادیة المعنی المراد سے احتراز کیا ہے جب ان تمام محترزات سے کلام کو پاک کیا جاتا ہے تو پھر علم بدیع کے ساتھ کلام میں حسن پیدا کیا جاتا ہے۔

فی الکلام :۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جس طرح بلاغت فی الکلام موقوف ہوتا ہے ان اشیاء پر اسی طرح بلاغت فی المتکلم بھی ان اشیاء پر موقوف ہوتا ہے تو پھر آپ نے بلاغت فی الکلام کو خاص کر کے کیوں ذکر کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :۔بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم میں سے بلاغت فی الکلام اصل اور بلاغت فی المتکلم اس کا تابع ہے دوسرے الفاظ میں بلاغت فی المتکلم بالواسطہ بلیغ ہے اور بلاغت فی الکلام بلا واسطہ بلیغ ہے اس وجہ سے بلاغت فی المتکلم کو ہم نے تابع بنا کر چھوڑ دیا اور صرف بلاغت فی الکلام کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے۔

وعـلـم ایـضـا :یہ عبارت لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جس طرح نتیجہ اوّل ماقبل والی تعریف سے معلوم ہوا ہے اسی طرح نتیجہ ثانی بھی ماقبل والی تعریف سے معلوم ہوا ہے۔

مرجعها :۔اس کے بارے میں دو احتمال ہیں یا تو یہ اسم ظرف کا صیغہ ہے اور یا یہ مصدر میمی ہے۔اگر یہ ظرف کا صیغہ ہو تو اس کا معنیٰ ہوگا رجوع کرنے کی جگہ اور قاعدہ یہ ہے کہ حاصل فی المحل کیلئے وہ محل موقوف علیہ ہوتا ہے تو علم بلاغت موقوف بنے گا اور وہ چیزیں جن سے علم بلاغت میں احتراز کرنا ضروری ہے موقوف علیہ بن جائیں گی یعنی کلام بلیغ اس وقت ہوسکتا ہے جب اس میں ان چیزوں سے احتراز پایا جائے اور اگر مصدر میمی ہو تو مصدر بنی للمفعول کے قبیل سے ہوگا تو مرجع بمعنیٰ مرجوع کے ہوگا اور مرجوع صفت کا صیغہ ہے اور ہر صفت کیلئے موصوف کا ہونا ضروری ہے اسلئے اس کیلئے موصوف محذوف نکالیں گے اور تقدیری عبارت یوں ہوگی''الامـر المرجوع الیه ''اور جس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے وہ موقوف علیہ ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی وہ چیزیں جن سے احتراز کرنا ضروری ہے موقوف علیہ بن جائیں گی اور علم بلاغت وفصاحت اس کیلئے موقوف بن جائیں گے جیسے کہا جاتا ہے''مـرجـع الـجـود الـغـنـی '' یعنی سخاوت وہ آدمی کرسکتا ہے جو غنی ہو اور جو آدمی خود ہی کنگلا ہو وہ کیا خاک سخاوت کرے گا جیسے کسی شاعر نے کہا ہے

زندگی زندہ دلی کا نام ہے:: مردہ دل خاک جیا کرتے ہیں۔

ویدخل فی تمییز الکلام الفصیح من غیرہ تمییز الکلمات الفصیحة من غیرها لتوقفه علیها والثانی ای تمییز الفصیح من غیرہ منه ای بعضهٔ ما یبیّن ای یُوضح فی علم متن اللغة کالغرابة وانّما قال متن الـلـغة ای معرفة اوضاع المفردات لانّ اللّغة اعمّ من ذالك یعنی به یعرف تمییز السالم من

الغرابة عن غيره بمعنىٰ انّ من تتبّع الكتبَ المتداولةَ وأحاط بمعانى المفرداتِ المأنوسةِ علم انّ ساعداها عمّا يفتقر الىٰ تنقير او تخريجٍ فهو غير سالمٍ من الغرابةِ وبهذا تبيّن فساد ماقيل انّهُ ليس فى علم متن اللّغةِ انّ بعض الألفاظ يحتاج فى معرفتهٖ الىٰ ان يبحث عنه فى الكُتب المبسوطة فى اللُغة او فى علم التصريف كمخالفة القياس اذبهٖ يعرف انّ الاجلل مخالفٌ للقياس دون الاجل او فى علم النحو كضعف التاليف والتعقيد اللفظيّ اويدرك بالحسّ كالتنافر اذ بهٖ يعرف انّ المستشزرَ متنافرٌ دون مرتفع وكذا تنافر الكلماتِ وهو اى ما يبيّن فى العلوم المذكورة او يدرك بالحس فالضمير عائدٌ الى ما ومن زعم انّه عائدٌ الىٰ مايدرك بالحسّ فقد سها سهوًا ظاهرًا او ماعدا التعقيد المعنوىّ اذ لا يعرف بتلك العلوم ولا بالحس تمييز السالم من التعقيد المعنوىّ عن غيره فعُلم أنّ مرجع البلاغة بعضهُ مبيّنٌ فى العلوم المذكورة وبعضهُ مدركٌ بالحسّ وبقى الاحتراز عن الخطأ فى تأدية المعنىٰ المراد الاحتراز عن التعقيد المعنوىّ فمسّت الحاجة الىٰ علمين مفيدين لذالك فوضعوا علم المعانى للاوّل وعلم البيان للثانى واليه اشار بقولهٖ ومايُحترَزُ بهٖ عن الاوّل اى الخطأ فى تأدية المعنىٰ المراد علم المعانى ومايحترز بهٖ عن التعقيد المعنوىّ علم البيان وسموا هذين العلمين علم البلاغة لمكان مزيد اختصاصٍ لهما بالبلاغةِ وان كانت البلاغة تتوقّف علىٰ غيرهما من العلوم ثمّ احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة الىٰ علم اٰخر فوضعوا لذالك علم البديع واليه اشار بقولهٖ ومايعرف بهٖ وجوه التحسين علم البديع ولمّا كان هذا المختصر فى علم البلاغة وتوابعها انحصر مقصودهُ فى ثلاثة فنون وكثيرٌ من الناس يسمّى الجميع علم البيان وبعضهم يسمّى الاوّل علم المعانى والاٰخيرين يعنى البيان والبديع علم البيان والثلاثة علم البديع ولايخفٰى وجوه المناسبة“

ترجمہ:۔

اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے تمیز دینے میں کلمات غیر فصیحہ سے تمیز دینا بھی داخل ہے کیونکہ فصاحت کلام فصاحت کلمات پر موقوف ہے (اور ثانی) یعنی فصیح کو غیر فصیح سے تمیز دینا (ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو علم متن لغت میں) واضح طور پر (بیان کیا جاتا ہے) جیسے غرابت مصنفؒ نے متن لغت کہا ہے جس سے مراد مفردات موضوعہ کی معرفت ہے اسلئے کہ لغت اس سے عام ہے یعنی سالم من الغرابت کو غیر سالم سے تمیز دینا متن لغت ہی سے معلوم ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے کتب متداولہ کا تتبع اور الفاظ مفردہ مانوسہ کے معانی کا احاطہ کر لیا وہ یہ جان لیتا ہے کہ اس کے ماسوا الفاظ تحقیق و تخریج کے محتاج ہیں لہٰذا وہ غرابت سے نہیں بچتے اس سے اس قول کا فساد معلوم ہو گیا جس میں کہا گیا ہے کہ علم متن لغت میں یہ بات نہیں ہے کہ بعض الفاظ معرفت میں اس بات کے محتاج ہیں کہ ان سے کتب لغویہ مفصلہ میں بحث کی جائے (یا علم صرف میں) جیسے مخالفت قیاس کیونکہ علم صرف ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ اجلل مخالف قیاس ہے نہ کہ اجل (یا علم نحو میں) جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی (یا حس سے معلوم کر لیا جاتا ہے) جیسے تنافر کیونکہ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ مستشزر متنافر ہے نہ کہ مرتفع اسی طرح تنافر کلمات۔ یا اسے حس سے معلوم کیا جاتا ہے (اور وہ) یعنی وہ چیز جسے علوم مذکورہ میں بیان کیا جاتا ہے تو ضمیر لفظ ما کی طرف لوٹے گی اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ ضمیر ”مایدرک بالحس“ کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس سے کھلم کھلا بھول ہو گئی ہے۔ (تعقید معنوی کے ماسوا ہے کیونکہ ان علموں سے معلوم نہیں ہوتا ہے اور نہ حس سے اس لفظ کو تمیز دینا جو تعقید معنوی سے سالم ہو غیر سالم سے لہٰذا یہ بات معلوم ہو گئی کہ

مرجع بلاغت کا ایک حصہ تو علوم مذکورہ میں بیان کر دیا گیا ہے اور ایک حصہ مدرک بالحس ہے اور باقی رہا معنیٰ مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے احتراز اور تعقید معنوی سے احتراز تو ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو اس کیلئے مفید ہوں تو اول کیلئے اہل معانی نے علم معانی کی وضع کی۔ اور ثانی کیلئے علم بیان کی وضع کی اور مصنفؒ نے اسی کی طرف اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے (اور وہ جس سے احتراز ہو اوّل سے) یعنی معنیٰ مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے (علم معانی ہے) اور وہ جس سے احتراز ہو تعقید معنوی سے علم بیان ہے اہل معانی نے ان دو علموں کو بلاغت کیساتھ موسوم کیا ہے اسلئے کہ ان دونوں کی بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے اگر چہ بلاغت ان کے علاوہ دیگر علوم پر بھی موقوف ہے پھر ضرورت پڑی توابع بلاغت کے پہچاننے کیلئے ایک اور علم کی تو اس کیلئے علم بدیع کو وضع کر دیا اور اس کی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے اور جس سے وجوہ تحسین معلوم ہوں علم بدیع ہے) اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور توابع بلاغت میں ہے تو اس کا مقصود تین فنون میں منحصر ہے (اور بہت سے لوگ سب کو علم بیان کہتے ہیں اور بعض اوّل کو علم معانی اور آخری دو یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کہتے ہیں اور تینوں کو علم بدیع کہتے ہیں اور مناسبت کی وجوہ مخفی نہیں ہیں۔

تشریح:۔

ویدخل فی تمیز الکلام:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام موقوف ہوتا ہے تمیز کلام فصیح کا غیر فصیح پر تو اس سے کلمات نکل گئے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کلمات تو مفرد ہوتے ہیں جبکہ کلام مرکب ہوتا ہے تو اس سے مفرد خود بخود نکل جائے گا۔

جواب:۔ کلام فصیح کی تعریف میں کلمات فصیحہ خود بخود داخل ہو جاتے ہیں اسلئے کہ کلام فصیح وہ کلام ہے جس کے تمام کے تمام کلمات بھی فصیح ہوں اسلئے کہ کلام کا فصیح ہونا موقوف ہوتا ہے کلمات کے فصیح ہونے پر۔

بعضہٗ ۔ یہ عبارت نکال کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ''من'' اسمیہ اور مبتداء ہے تو یہ مبتداء الثانی ہوگا اور مبتداء ثانی ''منہٗ'' سے ''بعضہٗ'' سمجھ میں آ رہا ہے اور خبر ''مایبیّن'' ہے تو پھر یہ مبتداء اور خبر دونوں مل کر جملہ ''الثانی'' مبتداء کیلئے خبر بن جائے گا۔

وانّماقال متن اللغۃ:۔ اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ''متن اللغۃ'' کہا ہے جبکہ تمام مصنّفین علم اللغۃ کہتے ہیں تو آپ نے عام مصنّفین کی روش کی کیوں مخالفت کی ہے؟

جواب:۔ ہم نے متن اللغۃ اسلئے کہا ہے کہ یہ خاص ہے علم اللغۃ کی بنسبت کیونکہ علم اللغۃ علم صرف، نحو، عروض، قوافی تمام علوم کو شامل ہوتا ہے جبکہ متن اللغۃ ان علوم کو شامل نہیں ہوتا ہے تو اگر مصنفؒ علم اللغہ کہتے تو باقی علوم کو ذکر کر کے ان اشیاء باقیہ سے احتراز کرنا صحیح نہ ہوتا اسلئے مصنفؒ نے متن اللغہ کا لفظ ذکر کیا ہے کیونکہ متن اللغۃ کا اطلاق صرف اور صرف لغت یعنی ''معرفۃ اوضاع المفردات'' پر ہوتا ہے غیر پر نہیں ہوتا اسلئے اب یہ لفظ بول کر اشیاء باقیہ مخلّہ بالفصاحۃ سے احتراز کرنا صحیح ہوگا۔

بمعنیٰ انّ من تتبّع :۔ اس عبارت کے ساتھ علامہ زوزنی کی تردید نقل کر کے ان کی تردید کر رہے ہیں علامہ زوزنیؒ نے تردید اور اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ متن اللغۃ کے ساتھ غرابت سے احتراز ہوتا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کہیں بھی لغت کی کتاب میں یہ لکھا ہوا نہیں ہوتا ہے کہ یہ غریب ہے اور یہ غریب نہیں ہے۔

جواب:۔ فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ مصنفؒ کی عبارت نہیں سمجھے ہیں کیونکہ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو آدمی عربی عبارت کے پڑھنے میں مہارت حاصل کرے اور لغت کا علم حاصل کرے پھر اس کے سامنے لغت کا کوئی ایسا لفظ آ جائے کہ اس کا معنی

اس کی سمجھ میں نہ آتا ہو تو طلب کرنے والا لغتِ متداولہ کی طرف رجوع کرے یا اعتبارات بعیدہ کا اعتبار کرے تو ہم نے غریب جو کہا ہے تو وہ اس آدمی اور متکلم کے اعتبار سے کہا ہے لفظ کے اعتبار سے نہیں کہا ہے۔

وھو مایبین فی العلوم ۔اس ''ھو'' کے مرجع کے بارے میں دوقول ہیں ایک قول شارحؒ کا ہے اور دوسرا قول بعض لوگوں کا ہے۔بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا مرجع ''اویدرك باالحس '' ہے تو اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اور وہ جو مدرک بالحس ہو وہ تعقید معنوی کے علاوہ ہے جبکہ تعقید معنوی کا غیر ''کل مدرك باالحس ''نہیں ہے بلکہ یہ اس کا ایک جزء ہے۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کا مرجع ''مایبیّن '' کا ما موصولہ ہے اس صورت میں اس کے ضامن علوم مذکورہ اور مدرک بالحس دونوں داخل ہو جائیں گے لہٰذا اب یہ کہنا کہ تعقید معنوی کے علاوہ علوم مذکورہ اور مدرک بالحس ہے صحیح ہو جائے گا۔

مصنفؒ نے جب یہ بات بتادی کہ تعقید معنوی کو غیر سے علوم مذکورہ بھی ممتاز نہیں کر سکتے ہیں تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بلاغت کے بعض مراجع ایسے ہیں جن کو علوم مذکورہ میں بیان کیا جاتا ہے اور بعض کو حس کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو اب دو چیزیں رہ گئیں ایک احتراز عن الخطافی تادیۃ المعنیٰ المراد اور دوسری چیز تعقید معنوی تو پھر ضرورت پڑی دو اور علوم کی جن کے ساتھ ان سے احتراز ہو سکے۔ چنانچہ خطأ عن تادیۃ المعنیٰ المراد الاحتراز سے احتراز کرنے کیلئے علم معانی کو وضع کیا اور تعقید معنوی سے احتراز کرنے کیلئے علم بیان کو وضع کیا

عن الخطأفی تادیۃالمعنی المراد:۔یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے نکالی ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''ومایحترزبہ عن الاوّل علم المعانی ''جس چیز کے ساتھ اوّل سے احتراز کیا جاتا ہے وہ علم معانی ہے تو اوّل سے مراد'' الاحتراز عن الخطأ فی تادیۃ المعنیٰ المراد '' ہے گویا کہ اوّل سے احتراز کرنا مراد ہے تو یہاں پر بھی احتراز کرنا ہو گیا تو اس کا معنیٰ ہو گیا کہ ''ومایحترز عن الاحتراز ''یعنی جس کے ساتھ احتراز سے احتراز کیا جائے وہ علم معانی ہے یہ معنیٰ غلط ہے اسلئے کہ نفی پر نفی داخل کرنے سے اثبات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ ''خطأ فی تادیۃ المعنَی المراد نام ہے معانی کا جبکہ یہ بات غلط ہے۔

جواب:۔اس عبارت میں الاوّل کا مضاف محذوف ہے اور وہ ہے''عن متعلق الاول '' اور عن کا متعلق خطأ عن تادیۃ المعنیٰ المراد ہے لہٰذا اب معنیٰ بالکل صحیح ہو جائے گا۔اور جس چیز کے ساتھ کلام میں حسن وخوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے وہ علم بدیع ہے۔

وسمّوا ھذین العلمین۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ جس طرح علم بلاغت موقوف ہوتا ہے علم معانی اور علم بیان پر اسی طرح علم بلاغت موقوف ہوتا ہے علوم مذکورہ اور حس پر بھی تو آپ نے معانی اور بیان کو تو بلاغت کی قسم قرار دیا لیکن باقی علوم مذکورہ اور حس کو کیوں بلاغت قرار نہیں دیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔علم معانی اور بیان کا بلاغت کے ساتھ ایک خاص تعلق تھا اسلئے ان کو بلاغت کی قسم قرار دیا جبکہ باقی علوم کا بلاغت کے ساتھ کوئی خاص قسم کا تعلق نہ تھا اسلئے ان کو بلاغت کی قسم قرار نہیں دیا ہے معانی کا خاص قسم کا تعلق یہ ہے کہ خطأ فی تادیۃ المعنیٰ المراد سے احتراز صرف اسی علم کے ساتھ ہو سکتا ہے باقی کسی اور علم کے ساتھ نہیں ہو سکتا تھا اس وجہ سے یہ علم بلاغت کے ساتھ خاص ہوا اور علم بیان اسلئے بلاغت کے ساتھ خاص ہے کہ اس علم میں تعقید معنوی اور باقی تمام چیزوں سے احتراز ہوتا ہے تو ان تمام چیزوں سے علم بیان کے ساتھ احتراز بالذات ہوتا ہے جبکہ باقی علوم میں اصل تو تعلیل یا اشتقاق اعراب وبناء ہوتا ہے لیکن بالتبع ان اشیاء مخل بالفصاحۃ سے احتراز ہوتا ہے اسلئے علم بیان بلاغت کے ساتھ خاص ہے۔

وکثیرٌ من الناس یسمّی الجمیع علم البیان:۔یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اس علم کے نام کے بارے

میں چار اقوال ہیں ۔ ایک قول وہی ہے جو اوپر گزر چکا ہے کہ احتراز عن الاوّل کو معانی اور احتراز عن الثانی کو بیان اور حسن پیدا کرنے والے کو بدیع کہتے ہیں علم معانی کو معانی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ان معانی پر دلالت کرتا ہے جن معانی کیلئے کسی خاص ترکیب کے ساتھ کلام لایا جاتا ہے ۔ اور بیان کو بیان اسلئے کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ ایک ہی معنیٰ کو طرق مختلفہ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور بدیع کو بدیع اسلئے کہتے ہیں کہ یہ بداعۃ سے مشتق ہے اور بداعۃ حسن کو کہتے ہیں تو چونکہ اسکے ساتھ بھی کلام میں حسن پیدا کیا جاتا ہے اسلئے اسے بدیع کہتے ہیں ۔

دوسرا قول :۔ یہ ہے کہ بعض لوگ ان سب کو علم بیان کہتے ہیں اسلئے کہ انھوں نے پہلے بیان کیا تھا کہ "هو المنطق الفصيح المعرب عمّا في الضمير "یعنی بلاغت وہ فصیح کلام ہے جو مافی الضمیر کو ظاہر کردے تو چونکہ اس کے ذریعہ بھی مافی الضمیر کو ظاہر کردیا جاتا ہے اسلئے ان سب کو بیان کہا جاتا ہے ۔

تیسرا قول :۔ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے اوّل کو معانی اور اخیرین کو بیان کہا ہے اوّل کو معانی کہنے کی وجہ تو بیان ہوگئی اخیرین کو بیان کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق بیان کے ساتھ ہے اور یا اس میں تغلیب ہے فن ثانی کا فن ثالث پر ۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ ان تینوں کو ملا کر سب کو علم بدیع کہتے ہیں اسلئے اس میں عجیب وغریب ابحاث ہوتی ہیں تو ان ابحاث کی وجہ سے پورے کے پورے علم کو علم بدیع کہتے ہیں ۔

☆تمّ المقدّمه بعون الملك الوهاب - اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولاساتذته امين ثمّ امين☆

﴿ألفنّ الأوّل علم المعانی﴾

قدّمہٗ علی علم البیان لکونہٖ منہ بمنزلۃ المفرد من المرکّب لانّ رعایۃ المطابقۃ لمقتضی الحال وھو مرجع علم المعانی معتبرۃٌ فی علم البیان مع زیادۃ شیءٍ اٰخر وھو ایراد المعنیٰ الواحد فی طرقٍ مختلفۃٍ

ترجمہ:۔

فنِ اوّل علم معانی کے بیان میں ہے مصنفؒ نے علم معانی کو علم بیان پر مقدم کر دیا ہے کیونکہ معانی بیان کی نسبت سے مرکّب کے مقابلے میں مفرد کی طرح ہے کیونکہ مقتضاء حال کی رعایت جو علم معانی کا فائدہ ہے علم بیان میں ایک چیز کے زائد ہونے کے ساتھ معتبر ہے اور وہ ایک معنیٰ کو مختلف طریقوں سے اداء کرنا ہے۔

تشریح:۔

قدمہٗ علی علم البیان :۔ یہاں سے فاضل شارحؒ نے علم معانی کو علم بیان پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے علم معانی کو علم بیان پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم دو چیزوں کا بیان نام ہے۔ ایک کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونے کا اور دوسرا مفہوم واحد کو متعدد طریقوں سے اداء کرنے کا جبکہ علم معانی صرف کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونے کا نام ہے تو گویا کہ علم معانی ان دو چیزوں میں سے اول کا نام ہے تو یہ مفرد ہوا اور علم بیان مرکب ہوا اور مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے تو ہم نے اسے وضعاً بھی مقدم کر دیا۔

وھو مرجع الخ اس عبارت کے ساتھ صرف مقتضاء حال کا مصداق متعین کر دیا ہے۔

وھو ایراد المعنیٰ الواحد :۔ اس عبارت کے ساتھ ''زیادۃ'' کی وضاحت کی ہے کہ علم بیان میں ایک تو مقتضاء حال کے مطابق ہونا ضروری ہے اور دوسرے نمبر پر اس میں زیادتی کا پایا جانا ضروری ہے اور زیادتی سے مراد معنیٰ واحد کو متعدد طرق کے ساتھ بیان کرنا ہے۔

وھو علمٌ ای ملکۃٌ یقتدر بھا علیٰ ادراکات جزئیّۃٍ ویجوز ان یراد بہٖ نفس الاصول والقواعد المعلومۃ ولاستعمالھم المعرفۃ فی الجزئیّات قال یُعرف بہٖ احوال اللفظ العربی

ترجمہ:۔

اور وہ یعنی علم معانی ایک ایسا علم ہے یعنی ملکہ ہے جس کے ساتھ ادارکات جزئیہ پر انسان قادر ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس سے نفس اصول اور قواعد معلومہ مراد ہوں اور لفظ معرفت چونکہ جزئیات میں استعمال ہوتا ہے اسلئے مصنفؒ نے یعرف کا لفظ استعمال کیا ہے ''جس سے عربی لفظ کے احوال پہچانے جاتے ہیں

تشریح:۔

ھو علمٌ :اس عبارت کے ساتھ ماتنؒ نے علم معانی کی تعریف کی ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ساتھ الفاظ عربیہ کے ایسے احوال پہچانے جائیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہو۔

سلکۃ یقتدر بھا :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ''علم یعرف بہ'' اور علم کے معنیٰ ہیں جاننا اور یعرف کے معنیٰ بھی ہیں جاننا تو دونوں کے ملانے سے اس کا معنیٰ بنے گا کہ جاننا وہ جاننا ہے اس سے تعریف میں تکرار لازم آئے گا حالانکہ تعریفات اور متون میں تکرار نہیں ہوتا ہے تو آپ نے تکرار کیوں لایا ہے؟

جواب:۔ اس اعتراض کے دو جواب ہیں ایک جواب یہ ہے کہ علم کے کل پانچ معانی ہیں ملکہ، ادراک جمیع مسائل، ادراک بعض مسائل، تصدیق جمیع مسائل، تصدیق بعض مسائل۔ ان پانچ معانی میں سے ہماری مراد صرف ملکہ ہے اسلئے تعریف میں تکرار لازم نہیں ہوگا

دوسرا جواب:۔ یہ ہے کہ علم کا اطلاق اصول وقواعد پر بھی ہوتا ہے اور اصول وقواعد دونوں کلّیات ہیں اور یعرف کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے کلیات میں نہیں ہوتا اسلئے اس اعتبار سے بھی تکرار لازم نہیں آئے گا۔

ای هو علمٌ یستنبط منه ادارکات جزئیّةٌ هی معرفة کلّ فردٍ فردٍ من جز ئیّات الاحوال المذکورة بمعنی انّ ایّ فردیوجدمنها امکننا ان نعرفهٗ بذٰلك العلم وقولهٗ الّتی بها یطابق اللفظ مقتضی الحال

ترجمہ:۔

یعنی وہ ایک ایسا علم ہے جس سے ان ادراکات جزئیہ کومستنبط کیا جاتا ہے جو احوال مذکورہ کی جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو بھی فرد پایا جائے اس علم کے ساتھ ہمارے ان کا پہچاننا ممکن ہو اور مصنّف کا قول الّتی الخ (وہ حالات جن کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہوتا ہے)

تشریح:۔

هو علم یستنبط منه:۔ یہ عبارت نکال کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس عبارت میں احوال کی اضافت لفظ کی طرف ہے اور اضافت کی بھی الف لام کی طرح چار قسمیں ہیں۔ استغراقی، جنسی، عہد ذہنی، عہد خارجی، یہاں پر اضافت استغراقی مراد لینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس کا معنٰی بنے گا کہ اس علم کے ذریعہ الفاظ عربیہ کے تمام کے تمام احوال پہچانے جاتے ہیں اور عربی الفاظ کے تمام احوال کا علم اللہ تعالٰی ہی کو ہوتا ہے جبکہ یہ تعریف اور یہ علوم انسانوں کیلئے ہیں اللہ کیلئے نہیں ہیں اسلئے اسے استغراقی قرار دینا درست نہیں ہے۔ اور اگر آپ اس سے اضافت جنسی مراد لیتے ہیں تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی معانی کے دو احوال جانے تو وہ بھی معانی کا عالم کہلائے جبکہ ایسے آدمی کو کوئی بھی عالم نہیں کہتا۔ عہد ذہنی مراد لینے کی صورت میں بھی یہ خرابی لازم آئے گی اور اگر آپ اسے اضافت عہد خارجی بناتے ہیں تو ان احوال کا علم نہیں ہوگا تو غیر معلوم افراد کا معلوم کرنا لازم آئے گا اور یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ تو آپ اس اضافت سے کونسی اضافت مراد لیتے ہیں جبکہ ان میں سے کوئی ایک بھی صحیح نہیں ہے اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول:۔ یہ ہے کہ یہاں پر اضافت سے مراد اضافت استغراقی ہے پھر آپ کی بیان کردہ خرابی لازم نہیں آئے گی اسلئے کہ استغراق سے ہماری مراد استغراق عرفی ہے استغراق حقیقی نہیں اور استغراق عرفی وہ استغراق ہے جس میں اکثر بول کر کل مراد لیا جائے۔ اور جواب ثانی یہ ہے کہ اس سے ہماری مراد استغراق حقیقی ہے لیکن پھر حقیقی کی دو قسمیں ہیں بالقوۃ اور بالفعل۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان سب کا علم اللہ تعالٰی کو بالفعل حاصل ہے اور مخلوق کو بالقوّۃ حاصل ہے۔

احترز عن الاحوال الّتی لیست بهذه الصفة مثل الاعلال والادغام والرفع والنصبِ وماشبه ذٰلك ممّا لابدّ منه فی تأدیة اصل المعنی وکذا المحسّنات البدیعیّة من التجنیس والترصیع ونحوهما ممّا یکون بعد رعایة المطابقة

ترجمہ:۔

ان احوال سے احتراز ہے جو اس صفت کے مطابق نہ ہوں جیسے اعلال، ادغام، رفع، نصب، اور اسی کے مثل ان حالات میں سے جو اصل معنیٰ کی ادائیگی کیلئے لابدی ہوں اسی طرح محسّنات بدیعیہ تجنیس، ترصیع، وغیرہ جو مطابقت کی رعایت کے بعد ہے۔

تشریح:۔

احترز عن الاحوال التی:۔اس عبارت کے تحت تعریف کے فوائد اور احترازات کو ذکر کیا ہے۔ھو علم جنس ہے یعرف احوال اللفظ یہ فصل اوّل ہے اس کے ساتھ تین چیزوں سے احتراز کیا ہے(۱)علم حکمت سے کیونکہ علم حکمت میں موجودات کے احوال سے بحث ہوتی ہے الفاظ کے احوال سے بحث نہیں ہوتی (۲) منطق سے احتراز کیا ہے کیونکہ منطق میں معانی کے احوال سے بحث ہوتی ہے(۳) اسی طرح علم فقہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ علم فقہ میں احوال مکلّفین سے بحث ہوتی ہیں۔

التی بہا یطابق اللفظ:۔ یہ دوسری فصل ہے اس قید کے ساتھ ان احوال وصفات سے احتراز کیا ہے جو احوال اس وصف پر نہیں ہوتے ہیں بلکہ وہ صرف کلمہ کی ذات کیلئے ہوتے ہیں جیسے اعلال، ادغام، رفع، نصب، جر، وغیرہ اسی طرح وہ احوال جو کلمہ کو مزین وخوبصورت کرنے کیلئے ہوتے ہیں جیسے تجنیس ترصیع وغیرہ۔

والمراد انّہ علمٌ بہٖ یُعرف ھذہ الاحوا ل من حیث انّہا یطابقہا اللفظ لمقتضیٰ الحال لظھور ان لیس علم المعانی عبارۃً عن تصوّر معانی التعریف والتنکیر والتقدیم والتاخیر والاثبات والحذفِ وغیر ذٰلک وبھذا یخرج عن التعریف علم البیان اذلیس البحث فیہ عن احوال اللفظ من ھذہ الحیثیّۃ والمراد باحوال اللفظ الامور العارضۃ لہٗ من التقدیم والتاخیر والاثبات والحذفِ وغیر ذٰلک

ترجمہ:۔

مراد یہ ہے کہ وہ ایسا علم ہے جس سے یہ احوال معلوم ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ علم معانی تعریف تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف وغیرہ کے معانی کے تصوّر کا نام نہیں اس قید کے ذریعہ تعریف سے علم بیان خارج ہوجاتا ہے کیونکہ علم بیان میں احوال لفظ سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی ہے اور احول لفظ سے وہ امور مراد ہیں جو اس کو عارض ہوتے ہیں تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف وغیرہ میں سے

تشریح:۔

والمراد انہٗ علم بہ:۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے لیکن اعتراض کی وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ فاضل شارحؒ کا یہ طریقہ ہے کہ جہاں پر بھی کسی اعتراض کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو وہاں پر ''والمراد'' کی عبارت لاتے ہیں یہی وجہ ہے کہا جاتا ہے کہ'' اذ اقیل والمرا دفھو لدفع الایراد''۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے یعرف کہا ہے اور اس کا اطلاق تصوّر اور تصدیق دونوں پر ہوتا ہے تو اگر کسی آدمی کو صرف الفاظ جیسے تعریف تنکیر تقدیم تاخیر اور تاکید کے احوال کا علم ہوجائے تو اس کو بھی علم معانی کا عالم کا کہنا چاہئے حالانکہ صرف ان کے احوال کے جاننے والے کو کوئی بھی علم معانی کا جاننے والا نہیں کہتا ہے۔

اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اوّل:۔ یہ ہے کہ اس میں حیثیت کی قید معتبر ہے تو اب اس کا مطلب یہ بنے گا کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ساتھ الفاظ عربیہ کے احوال پہچانے جاتے ہیں اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہو اس صورت میں اب یہ

معنی صحیح ہو جائے گا اسلئے کہ تصور اس طرح نہیں ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں یعرف یحکم کے معنیٰ میں ہے اور اس کا معنیٰ یوں بنے گا الفاظ عربیہ کے ایسے احوال پر حکم لگایا جائے گا جن کے ذریعہ سے لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہو اور احوال سے مراد تقدیم، تنکیر، اثبات، حذف وغیرہ ہیں البتہ اگر مصنفؒ پھر بھی یعرف کے بجائے تصدیق کے الفاظ ذکر کرتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔

وبهذا يخرج عن التعريف علم البيان :۔ یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ حیثیت کی قید کے لگانے کی وجہ سے علم بیان نکل جائیگا اسلئے کہ علم بیان میں لفظ کے احوال اس حیثیت سے معلوم نہیں کئے جاتے ہیں کہ وہ الفاظ مقتضاء حال کے مطابق ہوں۔

ومقتضى الحال في التحقيق هو الكلام الكلّي المتكيّف بكيفيّة مخصوصة على ما اشير اليه في المفتاح وصرّح به في شرحه لا نفس الكيفيّات من التقديم والتاخير والتعريف والتنكير على ما هو ظاهر عبارة المفتاح وغيره والّا لما صحّ القول بانّها احوالٌ بها يطابق اللفظ مقتضى الحال لانّها عين مقتضى الحال وقد حقّقنا ذالك في الشرح۔

ترجمہ:۔

اور مقتضاء حال حقیقت میں وہ کلام کلی ہے جو کیفیات مخصوصہ کیساتھ متصف ہو جیسا کہ مفتاح میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی شرح میں اس کی تصریح کی گئی ہے، نفس کیفیات تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر مقتضاء حال نہیں ہے جیسا کہ مفتاح وغیرہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے ورنہ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ ایسے احوال ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ تو بعینہٖ مقتضاء حال ہیں ہم نے شرح میں اس کی تحقیق کی ہے۔

تشریح:۔

ومقتضى الحال :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کی ماقبل والی عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مقتضاء حال ان خصوصیات کا نام ہے جن خصوصیات کا متکلم اپنے کلام میں اعتبار کرے اور اس عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مقتضاء حال لفظ عربی کے احوال کا نام ہے اس سے ایک ہی چیز کا مطابِق اور مطابَق ہونا لازم آئے گا جبکہ یہ دونوں ایک نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان میں تضاد اور تباین ہوتا ہے۔

جواب:۔ اصل میں یہاں پر تین چیزیں ہوتی ہیں ایک وہ امر داعی ہے جو متکلم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ وہ اپنے کلام میں کسی ایسی خصوصیت کا اعتبار کرے جو خصوصیت معنیٰ اصلی کے اداء کرنے کے بعد کچھ اور بھی فوائد پر مشتمل ہو اور اس میں دوسری چیز وہ امر کلّی ہے جس کا اس امر داعی نے اقتضاء کیا ہے جیسے کلام مؤکد اور تیسری چیز اس میں وہ جزئی ہے جس پر یہ امر کلّی مشتمل ہے۔ اسلئے ان کے درمیان اتحاد نہیں ہوگا بلکہ یہ تمام الگ چیزیں ہوں گی اور اس صورت میں ماتن کی عبارت کا معنیٰ یہ بنے گا کہ معانی اس علم کا نام ہے جس کے ذریعہ عربی الفاظ کے احوال اس حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں کہ الفاظ جزئیہ مقتضاء حال کلّی کے مطابق ہوں جو کلّی اس جزئی پر مشتمل بھی ہو اس صورت میں دونوں کے درمیان فرق واضح ہو جائے گا کہ ان میں سے ایک کلّی ہے اور دوسرا جزئی۔

واحوال الاسناد ايضًا من احوال اللفظ باعتبار انّ التاكيد وتركه مثلًا من الاعتبارات الراجعة الى نفس الجملة وتخصيص اللفظ بالعربي مجرّد اصطلاح لانّ الصناعة انّما وضعت لذالك وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية ابواب انحصار الكلّ في الاجزاء لا الكلّي في

الجزئیات والاّلصدق علم المعانی علیٰ کلّ باب

ترجمہ:۔

اور احوال اسناد بھی لفظ کے احوال ہیں اس اعتبار سے کہ تاکید اور ترک تاکید مثلاً ان اعتبارات میں سے ہیں جو لفظ کی طرف لوٹتے ہیں اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کرنا محض ایک اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن عربی الفاظ کیلئے ہی وضع کیا گیا ہے (اور منحصر ہے) مقصود علم معانی کا (آٹھ بابوں میں) کل کے اجزاء میں منحصر ہونے کی طرح نہ کہ کلی کے جزئیات میں منحصر ہونے کی طرح ورنہ علم معانی ہر باب پر صادق آئیگا۔

تشریح:۔

واحوال الاسناد:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے علم معانی کی تعریف میں کہا ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ عربیہ کے احوال پہچانے جائیں اور تقسیم کرتے وقت اس کی قسموں میں سے ایک قسم احوال الاسناد کی بھی ذکر کردی ہے اور پھر آگے جا کر ایک پورا باب اسناد کا قائم کر دیا ہے تو جب اسناد ایک معنوی چیز ہے تو آپ نے اسے لفظی کی قسم کیسے قرار دیا؟

جواب:۔ اسناد جزء بنتا ہے جملہ کا اور جملہ الفاظ کے قبیل سے ہے لہٰذا اسناد بھی جملہ کے واسطہ سے الفاظ ہی کے قبیل سے ہوگا اسلئے اسے لفظی کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

وتخصیص اللفظ بالعربی :اس عبارت کے ساتھ ایک فائدہ بتا دیا ہے کہ مصنف نے تعریف میں عربی الفاظ کا ذکر کیا تھا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ علم معانی صرف عربی زبان میں جاری ہوتا ہے غیر عربی میں جاری نہیں ہوسکتا تو اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے چنانچہ علم معانی کے اصول اور قواعد عربی غیر عربی سب میں جاری ہوتے ہیں باقی عربی الفاظ کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اصل میں اس علم کی وضع قرآن پاک کیلئے ہوئی ہے اور قرآن پاک عربی میں ہے اسلئے عربی الفاظ کا ذکر کیا۔

وینحصر:۔ اس سے پہلے مصنفؒ نے تعریف کردی تھی اور اب اس کی تقسیم کر رہے ہیں چنانچہ اس علم کی کل آٹھ قسمیں ہیں (۱) احوال الاسناد الخبری (۲) احول المسند الیہ (۳) احوال المسند (۴) احوال متعلقات الفعل (۵) قصر (۶) انشاء (۷) فصل وصل (۸) ایجاز، اطناب، مساوات۔

المقصود من علم المعانی:۔ یہ عبارت نکال کر ایک تو ایک خرابی کی طرف اشارہ کیا ہے اور ایک وہم کا بھی ازالہ کیا ہے ۔خرابی یہ لازم آتی تھی کہ ''ینحصر'' میں ہو ضمیر ہے اس کا مرجع علم معانی ہے اور علم معانی اشیاء ثمانیہ، اور تعریف، موضوع، اور تنبیہ پر مشتمل ہے تو یہ تمام کے تمام اس میں داخل ہو جائیں گے اور حصر ٹوٹ جائے گا اس وہم کے ازالہ کیلئے انھوں نے المقصود کی عبارت ذکر کی ہے کہ اس سے ہمارا مقصود صرف علم معانی ہے باقی چیزیں نہیں ہیں لہٰذا اب حصر نہیں ٹوٹے گا۔ اور المقصود بدل ہے ینحصر میں ہو ضمیر ذوالحال سے باقی اسے فاعل بنانا اس لئے جائز نہیں ہے کہ فاعل بنانے کی صورت میں حذف فاعل لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے تو اس عبارت کے نکالنے کا مقصد یہ بنا کہ علم معانی صرف آٹھ چیزوں میں منحصر ہے اسلئے غیر مقصود اس میں داخل نہیں ہوں گے اور جب غیر مقصود اس میں داخل نہیں ہوں گے تو حصر بھی نہیں ٹوٹے گا۔

احوال الاسناد الخبری واحوال المسندالیه واحوال المسندواحوال متعلّقات الفعل والقصر والانشاء

والفصل والوصل والایجاز والاطناب والمساواۃ وانّما انحصر فیھا لانّ الکلام امّا خبرٌ او انشاءٌ لانّہٗ لا محالۃ یشتمل علٰی نسبۃٍ تامّۃٍ بین الطرفین قائمۃ بنفس المتکلّم وھو تعلّق احد الشیئین بالاٰخر بحیث یصحّ السکوت علیہ سواءٌ کان ایجابًا او سلبًا او غیرھما کما فی الانشائیات وتفسیرھا بایقاع المحکوم بہ علیٰ المحکوم علیہ او سلبہٗ عنہٗ خطأٌ فی ھذا المقام لانّہٗ لا یشتمل النسبۃ الّتی فی الکلام الانشاء فلا یصحّ التقسیم۔

ترجمہ:۔

احوال اسناد خبری، احوال مسندالیہ، احوال مسند احوال متعلقات فعل، قصر، انشاء، فصل، ووصل، ایجاز، اطناب، مساوات یہ تمام صرف انہی میں منحصر ہیں (اسلئے کہ کلام خبر ہے یا انشاء) کیونکہ کلام تو ہر حال میں نسبت تامہ بین الطرفین پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس متکلّم کیساتھ قائم ہوتی ہے اور وہ احد الشیئین کا آخر کیساتھ اس طرح تعلّق ہے کہ اس پر سکوت صحیح ہو خواہ یہ تعلّق ایجابی ہو یا سلبی یا اس کے علاوہ جیسے انشائیات میں ہوتا ہے اور نسبت کی تفسیر ایقاع محکوم علیہ یا سلب محکوم علیہ کیساتھ کرنا خطاء ہے اس مقام میں کیونکہ یہ تفسیر اس نسبت کو شامل نہیں ہوتی جو کلام انشائی میں ہوتی ہے لہٰذا تقسیم صحیح نہ ہوگی۔

تشریح:۔

انحصار الکل فی الاجزاء :۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے نکالی ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ معانی آٹھ قسموں میں منحصر ہے اور قانون یہ ہے کہ مقسم اور قسموں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح ہوتا ہے جبکہ یہاں پر علم معانی اور اس کے قسموں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے تو یہ کس طرح کی تقسیم ہے جس میں قسم اور مقسم کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہے؟

جواب:۔ فاضل شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے لیکن جواب سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ تقسیم کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تقسیم کلی کی جزئی کی طرف اور دوسری قسم تقسیم کل جزء کی طرف تو جہاں پر تقسیم کلی کی اپنی جزئیات کی طرف ہو تو وہاں پر کلی کا اپنی جزئی پر اور جزئی کا اپنی کلی پر حمل کرنا صحیح ہوتا ہے۔ جیسے الانسان زید اور زید انسان اور جہاں پر کل کی تقسیم اپنے اجزء کی طرف ہو تو وہاں پر کل کا اپنے اجزاء میں سے کسی ایک جزء پر حمل کرنا یا اجزاء میں سے کسی جزء کا اپنے کل پر حمل کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے یوں کہنا کہ زید ہاتھ ہے یا زید اپنی ٹانگ ہے یا جزء کا کل پر حمل کرنا جیسے ہاتھ زید ہے یا ٹانگ زید ہے کہنا درست نہیں ہے البتہ تمام اجزاء کا مجموعہ پر حمل کرنا درست ہے جیسے مثلاً یوں کہا جائے کہ تمام اعضاء کا مجموعہ زید ہے تو یہ درست ہے۔ تو اب اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علم معانی کی آٹھ قسموں کی طرف تقسیم کل کی اپنے اجزء کی طرف ہے نہ کہ کلی کی اپنی جزئیات کی طرف اور جہاں پر کل کی اپنے اجزاء کی طرف تقسیم ہو تو وہاں پر کل اور اجزاء کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہوتا ہے اور حمل کرنا وہاں پر درست ہوتا ہے جہاں پر کلی کی تقسیم اپنی جزئیات کی طرف ہو۔

وانّما انحصر :اصل میں ’’لانھا‘‘ کا تعلق ینحصر کیساتھ تھا لیکن اس کے دور ہونے کی وجہ سے شارحؒ نے یہاں پر ینحصر کا لفظ نکالا ہے تاکہ متعلق قریب کے ساتھ اس کا تعلق ہو جائے۔

لانّ الکلام :۔ یہاں سے ان تمام قسموں کی وجہ حصر بیان کر دی ہے لیکن اس کی ترتیب یہ رکھی ہے کہ سب سے پہلے خبر اور انشاء کی وجہ حصر بیان کی ہے اور پھر باقیوں کی چنانچہ ان کی وجہ حصر یوں ہے کہ جو بھی کلام ہوگا تو اس میں نسبت ضرور پائی جائے گی پھر

نسبت کی دو قسمیں ہیں (۱) نسبت تامہ (۲) نسبت ناقصہ۔

نسبت تامہ:۔ وہ نسبت ہے جس میں ایک چیز کا تعلق دوسری چیز کیساتھ اس حیثیت سے ہو کہ متکلم کا اس پر خاموش ہو جانا صحیح ہو خواہ ایجابی ہو یا سلبی۔ اور نسبت ناقصہ وہ نسبت ہے جس میں ایک چیز کا تعلق دوسری چیز کیساتھ اس طرح ہو کہ اس پر متکلم کا خاموش ہو جانا صحیح نہ ہو خواہ وہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی۔ تو اب جہاں پر بھی ایجاب یا سلب کا تعلق ہو تو اسے خبر کہا جائے گا اور جہاں پر بھی اس طرح کا تعلق نہ ہو تو اسے انشاء کہا جائے گا۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ محکوم علیہ کو محکوم کیلئے ثابت کرنے یا اس سے سلب کرنے کو نسبت تامہ کہا جاتا ہے فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ نسبت تامہ اور ناقصہ کی یہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس سے انشاء نکل جائے گا کیونکہ انشاء میں محکوم علیہ کو محکوم بہ کیلئے ثابت یا اس سے سلب نہیں کیا جاتا ہے تو اس صورت میں تقسیم صحیح نہیں بنتی ہے۔

فالكلام ان كان لنسبته خارجٌ في احدالازمنة الثلاثة اي يكون بين الطرفين في الخارج نسبةٌ ثبوتيةٌ اوسلبيةٌ تطابقهٗ اي تطابق تلك النسبة ذالك الخارج بان يكونا ثبوتيين اوسلبيين اولا تطابقه بان تكون النسبة المفهوم من الكلام ثبوتيةٌ والّتي بينهما في الخارج والواقع سلبيةٌ اوبالعكس فخبرٌ اي فالكلام خبرٌ والّا اي ان لم يكن لنسبته خارجٌ كذالك فا نشاءٌ وتحقيق ذلك انّ الكلام امّا ان يكون لهٗ نسبةٌ بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجدًا لها من غير قصدٍ الٰى كونهٖ دالاعلٰى نسبةٍ حاصلةٍ في الواقع بين الشيئين وهو الانشاء اويكون نسبتهٗ بحيث يقصد انّ لها نسبة خارجية تطابقها اولا تطابقها فهو الخبر لانّ النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن لا بدّ ان تكون بين شيئين ومع قطع النظر عن الذهن لابدان يكون بين هذين الشيئين في الواقع نسبةٌ ثبوتيّةٌ بان يكون هذاذاك اوسلبيّةٌ بان لايكون هذاذاك الاترىٰ انّك اذا قلت زيدٌ قائم فانّ نسبة القيام مثلًا حاصلةٌ لزيدٍ قطعًا سواءٌ قلنا انّ النسبة من الامور الخارجية اوليست منها وهذا معنىٰ وجود النسبة الخارجيّة

ترجمہ:۔

(تو کلام کی نسبت کیلئے اگر خارج ہو) تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں یعنی کلام کے دو طرفوں کے درمیان خارج میں نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ہو (اس کے مطابق ہو) یعنی یہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو اس طور پر کہ وہ دونوں ثبوتی یا سلبی ہوں (یا مطابق نہ ہو) اس طور پر کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو رہی ہے ثبوتی ہو اور وہ نسبت جو طرفین کے درمیان خارج میں ہے سلبی ہو یا برعکس ہو (تو خبر ہے) یعنی کلام خبر ہے۔ (ورنہ یعنی اس کی نسبت کیلئے ایسا خارج نہ ہو تو (انشاء ہے) اس کی تحقیق یہ ہے کہ کلام کی نسبت یا تو اس حیثیت سے ہوگی کہ وہ لفظ سے حاصل ہو رہی ہے اور بلا قصد لفظ اس کو پیدا کر رہا ہے حقیقت میں دونوں چیزوں کے درمیان نسبت کے حاصل ہونے پر دلالت کرنے کی وجہ سے تو یہی انشاء ہے یا وہ نسبت اس حیثیت سے ہوگی کہ اس میں اس بات کا قصد ہوگا کہ اس کیلئے نسبت خارجیہ ہو مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر ہے کیونکہ جو نسبت کلام سے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو اس کیلئے ضروری یہ ہے کہ وہ دو چیزوں کے درمیان واقع ہو قطع نظر ذہن سے اور ضروری ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حقیقت میں بھی نسبت ثبوتیہ ہو جیسے یہ وہ ہے یا سلبیہ ہو اس طور پر کہ یہ وہ نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب تم ''زیدٌ قائمٌ'' کہتے ہو تو زید کیلئے قطعاً قیام کی نسبت حاصل ہوتی ہے خواہ ہم کہیں کہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہے یا یہ کہیں کہ نسبت امور خارجیہ میں سے نہیں ہے اور وجود نسبت خارجیہ کا یہی مطلب ہے

تشریح:۔

ان کان لنسبته خارج:۔ یہاں سے آخر تک انشاء اور خبر کی وجہ حصر کی دوسری شق بیان کی ہے لیکن اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ نسبت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) نسبت کلامی (۲) نسبت ذہنی (۳) نسبت خارجی۔

نسبت کلامی کی تعریف:۔ تعلق احد الطرفین بالاخر المفهوم من الکلام ۔یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کیساتھ ایسا تعلق رکھنا جو تعلق اس کلام سے سمجھ میں آتا ہو۔

نسبت ذہنی کی تعریف:۔ نسبت ذہنی اس تعلق کو کہتے ہیں جس کا تصور متکلم اپنے ذہن میں کرے۔

نسبت خارجی کی تعریف:۔ نسبت خارجی اس تعلق کا نام ہے جو خارج میں پایا جائے۔

ان میں وجہ حصر یہ ہے کہ نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہوگی یا نہیں دونوں صورتوں میں اسے خبر کہتے ہیں اور اگر اس میں مطابقت اور عدم مطابقت دونوں نہ پائے جائیں تو اسے انشاء کہتے ہیں فی احد الازمنة الثلاثة :۔ یہ عبارت نکال کر شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کی خبر کے اس تعریف سے اخبار موجبہ استقبالیہ سب کے سب جھوٹی ہو جائیں گی جیسے سیقوم زید یعنی زید عنقریب کھڑا ہو جائے گا اس میں فی الحال کوئی نسبت خارجیہ نہیں پائی جاتی ہے تو جب یہ نسبت نہیں پائی جائے گی تو یہ نفی بن جائے گی اور قضیہ سالبہ کے صادق آنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ محکوم علیہ کا وجود ہی نہ ہو جیسے العنقاء لیس بموجود '' دوسری صورت یہ ہے کہ محکوم علیہ کا وجود تو ہو لیکن اس سے محکوم کی نفی کی گئی ہو جیسے زید لیس بقائم اس میں زید کیلئے عدم قیام زید سرے سے نہ ہونے کی صورت میں ثابت ہے اور اگر زید موجود ہو لیکن کھڑا نہ ہو بلکہ بیٹھا ہوا ہو تو تب بھی یہ بات صادق ہوتی ہے۔ تو یہاں پر یہ قضیہ جھوٹا ہو جائے گا اور قضایا سوالبہ استقبالیہ تمام کے تمام صادق ہو جائیں گی؟

جواب:۔ شارحؒ نے مذکورہ بالا عبارت نکال کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس سے ہماری مراد تین زمانوں میں سے کسی بھی ایک زمانہ میں نسبت پائی جائے۔ تو اب اگر نسبت کلامیہ حالیہ ہو تو نسبت خارجیہ کا حال میں موجود ہونا ضروری ہے اور اگر نسبت کلامیہ استقبالیہ ماضیہ ہو تو نسبت خارجیہ کا ماضی میں ہونا ضروری ہے اور اگر نسبت کلامیہ استقبالیہ ہو تو نسبت خارجیہ کا بھی استقبال میں ہونا ضروری ہے اسلئے اس تاویل کے بعد اخبار موجبہ استقبالیہ صادق ہوں گی ان میں سے کوئی بھی کاذب نہیں ہوگا۔

فاالکلام خبر:۔ اس عبارت کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں پر جزاء مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے اور اس کا مبتداء '' الکلام '' محذوف ہے۔

ای وان لم یکن :۔ یہاں سے شارحؒ ماتنؒ کی عبارت کا ضعف دور کرنا چاہتے ہیں۔ ماتنؒ کی عبارت میں '' الا '''' ان لم یکن '' کے معنی میں ہے تو یہ نفی ہے اور اس سے پہلے تین چیزیں مذکور ہیں ایک مقید ہے اور وہ نسبت ہے اور دو قیدیں ہیں اول قید یہ ہے کہ وہ نسبت خارجی ہو اور دوسری قید یہ ہے کہ وہ نسبت نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو، تو اب اگر اس نفی کو ان تینوں کی طرف لوٹایا جائے تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر یہ معنی بنے گا کہ خبر وہ ہوتا ہے جس میں یہ تینوں چیزیں یعنی نسبت کلامی اور نسبت خارجی اور مطابقت یا عدم مطابقت پائے جائیں اور انشاء نام ہے ان تینوں چیزوں کے نہ ہونے کا جبکہ یہ بات بالکل غلط ہے اسلئے کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ انشاء میں نسبت کلامیہ ہوتی ہے لیکن اس پر حکم نہیں لگتا۔ اور اگر اس نفی کو ہم دونوں قیدوں کی طرف متوجہ کر دیں تو

شارحؒ اس کی تضعیف کررہے ہیں کہ خاص کر تیسری قید کی صورت میں کچھ نہ کچھ صحیح ہو جائے گا اور دوسری صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ انشاء نام ہے نسبت خارجیہ کا اور مطابقت اور عدم مطابقت کے نہ ہونے کا جبکہ انشاء میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے ھل ضرب اس میں نسبت کلامیہ پائی جاتی ہے اور وہ طلب استفہام ہے اور نسبت خارجیہ بھی پائی جاتی ہے اور وہ اس میں نفس طلب کا پایا جانا ہے پھر یہ نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہوگی یا نہیں مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم واقعی طور پر خارج میں استفہام اور پوچھنے کا قصد رکھتا ہو۔ اور عدم مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ واقعی طور پر متکلم مخاطب سے استفہام کا قصد نہ رکھتا ہو اسی طرح ''قم'' انشاء ہے اسلئے کہ اس میں نسبت خارجی بھی پائی گئی ہے اور مطابقت یا عدم مطابقت بھی پائی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ ماتنؒ نے جو کہا تھا کہ اس میں یہ دونوں چیزیں نہیں پائی جاتی ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے اب جب یہ بھی صحیح نہ ہوا تو اس نفی کو ہم قید ثانی کی طرف پھیر دیں گے اور اس میں ایک قید مقدر مانیں گے اور وہ قصد کی قید ہے تو دونوں کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ خبر وہ ہے جس میں نسبت کلامی بھی پائی جائے خارجی بھی پائی جائے اور اس میں مطابقت یا عدم مطابقت بھی پائی جائے اور یہ مطابقت یا عدم مطابقت مقصودی بھی ہو اور انشاء وہ ہے جس میں تینوں چیزیں پائی جائیں لیکن اس میں مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہ کیا گیا ہو یعنی مطابقت اور عدم مطابقت مقصودی نہ ہو۔

والخبر لابدلہٗ من مسندٍ الیہ ومسندٍ واسنادٍ والمسند قد یکون لہٗ متعلقاتٌ اذا کان فعلاً او ما فی معناہ کالمصدر واسمی الفاعل والمفعول وما اشبہ ذالک ولا وجہ لتخصیص ھذا الکلام بالخبر و کلٌّ من الاسناد والتعلق امّا بقصرٍ او بغیر قصرٍ وکلُّ جملۃٍ قرنت باخریٰ امّا معطوفۃٌ علیھا او غیر معطوفۃٍ والکلام البلیغ امّا زائدٌ علیٰ اصل المراد لفائدۃٍ

ترجمہ:۔

(اور خبر کیلئے مسندالیہ، مسند، اور اسناد ضروری ہے اور کبھی کبھار اس کیلئے کچھ متعلقات بھی ہوتے ہیں جب وہ فعل یا وہ ہو جو اس کے معنیٰ میں ہو) جیسے مصدر، اسم فاعل۔ اسم مفعول اور جو اس کے مشابہ ہو اور ان چیزوں کو خبر کے ساتھ مخصوص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اسناد و تعلق میں سے ہر ایک قصر کیساتھ ہوگا یا بلا قصر اور ہر وہ جملہ جسے دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا اس پر معطوف ہوگا یا معطوف نہ ہوگا اور کلام بلیغ یا اصل مراد سے زائد ہوگا کسی فائدے کے پیش نظر)

تشریح:۔

والخبر لابد لہٗ :۔ یہاں سے مستقل طور پر ان ابواب ثمانیہ کے درمیان وجہ حصر بیان کررہے ہی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خبر میں مسندالیہ، مسند اور اسناد کا ہونا ضروری ہے پھر خبر جب مسند ہو تو اس خبر کے فعل یا فعل کے ہم معنیٰ ہونے کی صورت میں اس کے کچھ متعلقات بھی ہوتے ہیں تو یہ کل چار ابواب بن جائیں گے یعنی مسندالیہ، مسند، اسناد خبری اور متعلقات فعل پھر اسناد اور اس کے متعلقات میں سے ہر ایک میں قصر ہوگا یا نہیں تو یہ پانچواں باب باب قصر بن جائے گا اور پھر ہر کلام کا دوسرے کلام پر عطف ہوگا یا نہیں تو یہ چھٹا باب بابِ فصل و وصل بن جائے گا اور پھر جو کلام بلیغ ہو تو وہ اصل مقصود سے زائد ہوگا یا نہیں تو یہ اطناب، ایجاز اور مساوات کا باب بن جائے گا اور اب رہ گیا انشاء کا باب تو اسے آخر میں بیان کریں گے۔

ولا وجہ لتخصیص ھذا الکلام ۔ اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے ماتنؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ آپ نے یہ سات قسمیں خبر کی بنائی ہیں جبکہ یہ ساتوں کے ساتوں قسمیں انشاء میں بھی جاری ہوتی ہیں تو پھر آپ نے ان کی خبر کے ساتھ تخصیص کیوں کی ہے؟ ماتنؒ کی طرف سے بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر چونکہ خبر کے احکامات زیادہ اور وافر مقدار میں ہیں اسلئے انھوں

نے خبر کو مقدّم کر کے اس کیلئے یہ ابواب قائم کئے ہیں ورنہ آپ کی بات صحیح ہے کہ یہ قسمیں خبر کی طرح انشاء میں بھی جاری ہوتی ہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اصل کے اعتبار سے کوئی بھی چیز انشاء نہیں ہے۔

بلکہ اصل کے اعتبار سے تمام کے تمام اخبار تھے بعد میں تاویل کر کے اس کو انشاء بنا دیا گیا ہے پھر خبر سے انشاء بنانے کی تین صورتیں ہیں یا نقل کی وجہ سے انشاء بنایا گیا ہوگا جیسے بعت واشتریت یا زیادتی کی وجہ سے جیسے تضرب سے لا تضرب اور یا نقصان کی وجہ سے جیسے تضرب سے اضرب تو جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ قسمیں اگر چہ دونوں کی بنتی ہیں لیکن بلاغت والوں کے نزدیک ان کا استعمال خبر میں زیادہ اور انشاء میں کم ہوتا ہے۔اس وجہ سے مصنفؒ نے اسے خبر کے تحت ذکر کیا ہے انشاء کے تحت ذکر نہیں کیا۔

احترزبہ عن التطویل علی انّہٗ لاحاجۃ الیہ بعدتقیید الکلام بالبلیغ اوغیرزائدٍ ھذا کلّہٗ ظاھرٌ لکن لاطائلَ تحتہٗ لانّ جمیع ماذکرہٗ من القصروالفصل والوصل والایجازومقابلیہِ انّماھی من احوال الجملۃ والمسندالیہ اوالمسندمثل التاکیدوالتقدیم وَالتاخیروغیرذالک فالواجب فی ھذاالمقامِ بیان سبب اِفرادھاوجعلھاابوابًابرأسھاوقدلخّصناذالک فی الشرح

ترجمہ:۔

لفائدۃ کی قید کے ساتھ تطویل سے احتراز کیا ہے جبکہ کلام کو بلیغ کے ساتھ مقیّد کرنے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے (یا غیر زائد ہوگا) یہ سب کچھ بالکل ظاہر ہے لیکن اس کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب کچھ جو مذکور ہوا ہے قصر، فصل، وصل، ایجاز، اور اس کے دونوں مقابل اطناب ومساوات وغیرہ میں سے یہ سب یا تو جملہ کے احوال ہیں مسند الیہ کے یا مسند کے جیسے تاکید، تقدیم،، تاخیر وغیرہ یہاں تو ان میں سے ہر ایک کو مستقل ابواب میں علیٰحدہ علیٰحدہ بیان کرنے کا سببِ اور ان کو مستقل ابواب بنانے کی وجہ کا ذکر کرنا ضروری تھا ہم نے شرح میں خاص کر اس کا خلاصہ ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

احترز بہ عن التطویل :۔اس عبارت کے ساتھ فائدہ کے قید کے لگانے کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ فائدہ کی قید لگا کر انھوں نے تطویل سے احتراز کیا ہے کیونکہ تطویل میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ کسی فائدے کے خاطر نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ بغیر فائدے کے ہوتی ہے شارحؒ نے پھر مزید کہا ہے کہ اگر چہ انھوں نے یہ قید تو لگائی ہے لیکن اس قید کے لگانے کی چنداں ضرورت نہ تھی اسلئے کہ جو کلام بلیغ ہوگا اس میں کوئی چیز بغیر فائدے کے زائد نہ ہوگی اور جس کلام میں کوئی چیز بغیر فائدے کے زائد ہو تو وہ کلام بلیغ نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا اس قید کے لگانے کی کوئی ضرورت نہ تھی لیکن بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ قید اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے لگائی ہے کہ یہ قید اطناب کی تعریف میں معتبر ہے چنانچہ اگر یہ قید نہ لگاتے تو معلوم نہ ہوتا کہ اطناب میں یہ قید ملحوظ ہے یا نہیں۔

ھذا کلّہٗ ظاھر لکنّہٗ لاطائل :۔اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ ماتنؒ پر ایک اعتراض کرنا چاہ رہے ہیں کہ ماتنؒ کو جو کام کرنا چاہیئے تھا وہ کام نہیں کیا اور جو کام نہیں کرنا چاہیئے تھا وہ کام کر لیا اسلئے کہ خبر کی جو قسمیں وجہ حصر میں انھوں نے بیان کی ہیں وہ تمام کے تمام کلام بلیغ سے معلوم ہوسکتی تھیں اسلئے ان کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی بخلاف تقدیم وتاخیر کے چونکہ یہ تمام کے تمام متکلم بلیغ کے کلام سے معلوم نہیں ہوسکتی ہیں اسلئے ماتن کو چاہیئے تھا کہ وہ ان کے ناموں پر ابواب باندھتے۔

وقد لخّصنا :۔اس عبارت کو لا کر شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ انھوں نے مذکورہ اشیاء کیلئے تو ابواب قائم کئے ہیں لیکن تقدیم وتاخیر کیلئے ابواب قائم نہیں کئے اس کی وجہ کیا ہے اس کی پوری تفصیل ہم نے تلخیص المفتاح (مطوّل) میں بیان کر دی ہے اسلئے

شائقین تفصیل وہیں پر اس کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

وجہ حصر اس طرح بیان کی ہے کہ کلام جملہ ہوگا یا مفرد۔ اگر جملہ ہو تو اس کے احوال سے باب اوّل بن جائے گا اور اگر مفرد ہو تو وہ مفرد فضلہ ہوگا یا عمدہ اگر عمدہ ہو تو مسندا لیہ مسندا و ر ان کے متعلقات کے تین ابوب بن جائیں گے پھر مسند الیہ اور مسند کے بہت سارے احوال ہوتے ہیں تو ان احوال میں قصر ہوگا یا نہیں تو یہ پانچواں باب بن جائے گا۔ اسی طرح جو جملہ ہوگا تو اس کے احوال میں سے بعض کو دوسرے بعض پر شرف وفضیلت حاصل ہوگی تو اسے فصل وصل کہتے ہیں تو یہ باب سادس بن جائے گا اب باقی رہ گیا ایک تو اس کا تعلق نہ جملہ کے ساتھ ہے اور نہ ہی مفرد کے ساتھ تو اس کو انھوں نے دونوں کے آخر میں ذکر کیا ہے پھر چونکہ یہ سات قسمیں خبر وانشاء میں مشترک ہیں اسلئے آخر میں انشاء کیلئے ایک خاص باب ذکر کیا تو یہ آٹھوں باب بن جائے گا۔ اور شرح میں انھوں نے وجہ یہ لکھی ہے کہ ابواب ثمانیہ کے احوال وابحاث بہت زیادہ تھے بخلاف تنکیر، تعریف، تقدیم، تاخیر وغیر ذلک کے کہ ان کے احوال ومسائل کم تھے تو سابقہ ابواب کے مسائل واحوال کے زیادہ ہونے کی وجہ سے ان کیلئے مستقل ابواب قائم کردئے اور ان کے مسائل واحوال کے کم ہونے کی وجہ سے ان کیلئے مستقل ابواب قائم نہیں کئے۔

تنبیه علی تفسیر الصدق والکذب الذی قد سبق اشارۃ مّا الیه فی قوله تطابقهٗ اولا تطابقهٗ اختلف القائلون بانحصار الخبر فی الصدق والکذب فی تفسیرهما فقیل صدق الخبر مطابقته ای مطابقة حکمه للواقع وهو الخارج الّذی یکون لنسبة الکلام الخبری وکذبهٗ ای کذب الخبر عدمُها ای عدم مطابقته للواقع یعنی انّ الشیئین الذین اوقع بینهما نسبةٌ فی الخبر لابدّ ان یکون بینهما نسبة فی الواقع ای مع قطع النظر عمّا فی الذهن وعمّا یدلّ علیه الکلام فمطابقة تلك النسبة المفهوم من الکلام للنسبة الّتی فی الخارج بان تکونا ثبوتیّتین ای سلبیّتین صدقٌ وعدمها بان تکون احدی هما ثبوتیّةٌ والاخریٰ سلبیّةٌ کذبٌ وقیل صدق الخبر مطابقتهٗ لاعتقاد المخبر ولو کا ن ذالك الاعتقاد خطأً غیر مطابق للواقع وکذب الخبر عدمها ای عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو کا ن خطأً فقول القائل السماء تحتنا معتقدًا ذالك صدقٌ وقولهٗ السماء فوقنا غیر معتقدٍ لذالك کذبٌ

ترجمہ:۔

یہ اس صدق وکذب کی تفسیر پر تنبیہ ہے جس کا کچھ نہ کچھ اشارہ مصنفؒ کے قول تطابقهٗ اور لا تطابقهٗ میں ہو چکا ہے جو لوگ صدق وکذب کے انحصار کے قائل ہیں انھوں نے اس کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے تو کہا گیا ہے کہ (خبر کا صدق اس کا مطابق ہونا ہے) یعنی اس کے حکم کا مطابق ہونا ہے (واقع کے) اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کیلئے ہوتا ہے (اور اس) خبر کا کاذب ہونا اس کا مطابق نہ ہونا ہے (یعنی حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے) یعنی وہ دو چیزیں جن کے درمیان خبر واقع کی جاتی ہے ان کیلئے ضروری یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان حقیقت میں نسبت ہو اس سے قطع نظر جس پر ذہن دلالت کرتا ہے اور اس چیز سے جس پر کلام دلالت کرتا ہے تو کلام سے سمجھ میں آنے والی نسبت کا اس نسبت خارجیہ کے اس طور پر مطابق ہونا کہ وہ دونوں ثبوتی یا سلبی ہوں خبر کا صادق ہونا ہے اور اس کا اس طور پر نہ ہونا کہ ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو خبر کا کاذب ہونا ہے۔ (اور کہا گیا ہے) کہ خبر کا صادق ہونا (اس کا اعتقاد مخبر کے مطابق ہونا ہے اگرچہ ہو) وہ اعتقاد (غلط) واقع کے مطابق نہ ہو (اور خبر کا کاذب ہونا اس کا نہ ہونا ہے) یعنی اس کا

اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہونا ہے اگر چہ یہ غلط ہو۔تو قائل کا یہ قول ''السماء تحتنا ''اس حال میں کہ وہ اس کا معتقد ہو صادق ہے اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ '' السماء فوقنا''اس حال میں کہ وہ اس کا معتقد نہ ہو کاذب ہے

تشریح:۔

تنبیہٌ علیٰ تفسیر الصدق والکذب الّذی قد سبق اشارۃٌ ما الیہ :لغت میں تنبیہ بیدار کرنے اور باخبر کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تنبیہ بعد میں آنے والے اس تفصیلی کلام کو کہتے ہیں جس کا اجمالی ذکر پہلے ہو چکا ہو۔

مصنفؒ نے اس سے پہلے نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کی تعریف میں کہا تھا کہ ''تطابقہٗ او لا تطابقہٗ ''یعنی ان دونسبتوں کے درمیان مطابقت ہوگی یا نہیں اگر ان کے درمیان مطابقت پائی جائے تو صادق ہے اور ان کے درمیان مطابقت نہ پائی جائے تو کاذب ہے۔اس اجمالی ذکر کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ اس کا تفصیلی ذکر کر رہے ہیں۔صدق اور کذب کی تعریف میں چونکہ اختلاف ہے اسلئے شارحؒ پہلے اختلاف ذکر کریں گے پھر ان کے نزدیک قول راجح کیا ہے اس کا تعین کریں گے جس سے قول مرجوح خود بخود متعین ہو جائے گا۔اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے یا نہیں۔جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے جبکہ جاحظ معتزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب میں منحصر نہیں ہے۔بلکہ ان دونوں کے درمیان کوئی اور بھی ایسا واسطہ ہوسکتا ہے جو نہ صادق ہو اور نہ کاذب۔

بلکہ ایک تیسری قسم ہو،پھر جمہور علماء اور نظام معتزلی کے درمیان صدق اور کذب کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہو۔اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق ہو اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو۔چنانچہ نظام کے نزدیک اگر کوئی آدمی کہے''السماء تحتنا''آسمان ہمارے نیچے ہے اور اس کا اعتقاد بھی یہی ہو کہ آسمان نیچے ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں سچا ہوگا۔اور اگر کوئی آدمی کہے کہ''السماء فوقنا''اور اس کا اعتقاد ہو کہ آسمان ہمارے اوپر نہیں ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں جھوٹا ہوگا۔

والمراد بالاعتقاد الحکم الذھنی الجازم اوالراجح فیعمّ العلم والظنّ وھذا یشکل بخبر الشاک لعدم الاعتقاد فیہ فیلزم الواسطۃ ولا یتحقق الانحصار اللّٰھمّ الّا ان یقال انّہٗ کاذبٌ لانّہٗ اذا انتفی الاعتقاد صدق عدم مطابقۃ الاعتقاد والکلام فی انّ المشکوک خبرٌ او لیس بخبر مذکور فی الشرح فالیطالع ثمّہ

ترجمہ:۔

اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے جازم ہو یا راجح ہو لہٰذا یہ علم اور ظن کو عام ہے۔اور یہاں پر اشکال ہے شک کرنے والے کی خبر کی وجہ سے کیونکہ اس میں اعتقاد ہی نہیں ہوتا ہے تو واسطہ لازم آجاتا ہے اور انحصار متحقق نہیں ہوتا ہے''اللّٰھم''کے طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کاذب ہے کیونکہ جب اعتقاد کی نفی ہوگئی تو عدم مطابقت اعتقاد خود بخود صادق ہے اور یہ بات کہ مشکوک خبر ہے یا نہیں شرح میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

تشریح:۔

والمراد بالاعتقاد :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے لیکن اعتراض کی وضاحت سے

پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے: پہلی بات یہ ہے کہ تین چیزیں ہوتی ہیں۔علم ،اعتقاد اور ظن۔علم وہ خبر جازم ہے جو تشکیک کو قبول نہ کرے اعتقاد: وہ خبر جازم ہے جو تشکیک کو قبول کرے۔اور ظن وہ خبر ہے جس کے دونوں اطراف میں سے ایک طرف کو ترجیح حاصل ہو۔دوسری بات یہ ہے کہ نسبت خبری سے پہلے پہلے تمام کے تمام تصورات ہوتے ہیں۔یعنی صرف موضوع کا تصور صرف محمول کا تصور اور نسبت کے بغیر موضوع اور محمول دونوں کا تصور اور نسبت خبریہ کے بعد پھر بھی بعض تصور رہوتے ہیں اور بعض تصدیق بن جاتے ہیں۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نسبت تامہ خبریہ جب کسی کے سامنے بیان کی جائے تو مخاطب کی جانب سے اس کا اقرار ہوگا یا انکار اور یا اقرار وانکار میں سے کچھ بھی نہ ہوگا۔اگر کچھ بھی نہ ہوتو اسے ''تخییل'' کہتے ہیں۔اور اگر انکار ہوتو اسے تکذیب کہتے ہیں۔ اور اگر اقرار وتصدیق ہوتو دیکھیں گے کہ اس میں جزم ہے یا نہیں۔اگر جزم نہ ہوتو پھر دونوں جانب برابر ہونگے۔یا ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح ہوگی۔اگر دونوں جانب برابر ہوں تو اسے تشکیک کہتے ہیں اور جانب راجح کو ظن اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔اور اگر اس میں جزم ہوتو پھر دیکھیں گے کہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔اگر وہ واقع کے مطابق نہیں ہے تو اسے جہل مرکّب کہتے ہیں۔اور اگر وہ واقع کے مطابق ہوتو پھر دیکھیں گے کہ وہ تشکیک مشکک سے زائل ہوتا ہے یا نہیں اگر وہ تشکیک مشکک سے زائل ہوجائے تو اسے تقلید کہتے ہیں۔اور اگر وہ تشکیک مشکک سے زائل نہ ہوتو اسے یقین کہتے ہیں۔پھر یقین سے حاصل ہونے والے علم کا تعلّق سننے کے ساتھ ہوگا یا دیکھنے کے ساتھ اور یا تجربے کے ساتھ۔اگر اس کا تعلّق صرف سننے کے ساتھ ہوتو اسے علم الیقین کہتے ہیں اور اگر اس کا تعلق دیکھنے کے ساتھ ہوتو اسے عین الیقین کہتے ہیں اور اگر اسکا تعلق تجربے کے ساتھ ہوتو اسے حق الیقین کہتے ہیں۔

فائدہ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبتّ ثابت کی گئی ہے لازمی طور پر اس نسبت کا خارج اور نفس الامر میں بھی پایا جانا ضروری ہے اس نسبت کو نسبت خارجیہ کہتے ہیں۔لہٰذا وہ نسبت جو کلام میں پائی جاتی ہے اگر نسبت خارجیہ کے مطابق ہوتو اس کلام کو صادق اور اگر وہ نسبت جو کلام میں پائی جاتی ہے خارج میں پائی جانی والی نسبت کے مطابق نہ ہوتو اس کلام کو کاذب کہتے ہیں جیسے زیدٌ قائمٌ زید کھڑا ہے۔دونسبتوں میں مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح متکلم یہ بات کہہ رہا ہے اسی طرح نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہوتو دونوں میں مطابقت پائی جائے گی۔

دونوں نسبتیں سلبی ہوں جیسے زیدٌ لیس بقائم زید کھڑا نہیں ہے۔یہاں کلام میں زید سے کھڑے ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ اور حقیقت میں بھی زید کھڑا نہ ہو۔اور مطابقت کے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کہے کہ زید کھڑا ہے اور حقیقت میں زید کھڑا نہ ہو یا متکلم کہے کہ زید کھڑا نہیں ہے اور حقیقت میں زید کھڑا ہو۔اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہوگئی کہ نظام معتزلی نے صدق وکذب کی جو تعریف کی ہے اس تعریف میں اعتقاد جازم کا ذکر آیا ہے۔اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے صدق وکذب کی جو تعریف کی ہے یہ تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیوں کہ اس تعریف سے ''علم'' ''تشکیک'' ''ظن'' اور وہم۔نکل رہے ہیں اسلئے کہ آپ نے صدق وکذب کی تعریف میں اعتقاد کی قید لگائی ہے۔اور علم کی ان قسموں میں اعتقاد جازم نہیں پایا جاتا ہے۔اور آپ کے نزدیک بھی چونکہ خبر صدق وکذب میں منحصر ہے۔اسلئے آپ کا حصر ٹوٹ جائے گا۔

جواب: صدق وکذب کی تعریف میں ہم نے جو اعتقاد کی قید لگائی ہے اس سے ہماری مراد حکم ذہنی ہے خواہ وہ حکم ذہنی جازم ہو خواہ راجح ہو تشکیک کو قبول کرے یا نہ کرے اس تعمیم کے بعد ہماری تعریف عام ہوجائے گی۔اور علم وظن دونوں اعتقاد کی تعریف میں داخل ہوجائیں گے۔اور عدم واسطہ کی وجہ سے ہماری تعریف کا حصر بھی نہیں ٹوٹے گا۔البتہ شک کرنے والے کی خبر پھر بھی باقی رہ جائے گی کیونکہ شک کے بارے میں نہ تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ وہ خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق ہے اور نہ تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ وہ خبر

دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے ۔ کیونکہ شک کرنے والے کی خبر میں اعتقاد نام کی کوئی چیز ہی نہیں ہوتی ہے ۔ لہٰذا اسکی صورت میں صدق و کذب کے درمیان واسطہ پھر بھی باقی رہ گیا حالانکہ نظام معتزلی دونوں خبروں کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں ۔اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں ۔

پہلا جواب یہ دیا ہے کہ شک خبر کی تعریف میں داخل ہی نہیں ہے جب داخل ہی نہیں ہے تو اسکے نکل جانے سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی ۔

مصنفؒ نے اس سے پہلے نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کی تعریف میں کہا تھا کہ ''تطابقهٗ او لا تطابقهٗ '' یعنی ان دونسبتوں کے درمیان مطابقت ہوگی یا نہیں اگر ان کے درمیان مطابقت پائی جائے تو صادق ہے اور ان کے درمیان مطابقت نہ پائی جائے تو کاذب ہے ۔اس اجمالی ذکر کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ اس کا تفصیلی ذکر کررہے ہیں ۔صدق اور کذب کی تعریف میں چونکہ اختلاف ہے اسلئے شارحؒ پہلے اختلاف ذکر کریں گے پھر ان کے نزدیک قول راجح کیا ہے اس کا تعیّن کریں گے جس سے قول مرجوح خود بخود متعیّن ہو جائے گا ۔اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے یا نہیں ۔جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے جبکہ جاحظ متزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب کے میں منحصر نہیں ہے ۔ان کے درمیان کوئی اور بھی ایسا واسطہ ہوسکتا ہے جو نہ صادق ہو اور نہ کاذب ۔ بلکہ ایک تیسری قسم ہو، پھر جمہور علماء اور نظام معتزلی کے درمیان صدق اور کذب کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہو ۔اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو ۔ اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق ہو اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو ۔ چنانچہ نظام کے نزدیک اگر کوئی آدمی کہے ''السماء تحتنا '' آسمان ہمارے نیچے ہے اور اس کا اعتقاد بھی یہی ہو کہ آسمان نیچے ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں سچا ہوگا ۔اور اگر کوئی آدمی کہے کہ ''السماء فوقنا '' اور اس کا اعتقاد ہو کہ آسمان ہمارے اوپر نہیں ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں جھوٹا ہوگا ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ شک کرنے والے کی خبر ۔خبر کاذبہ میں داخل ہے کیونکہ شک کرنے کی صورت میں جب اعتقاد منتفی ہوگیا تو اب یہ کہنا درست ہو جائے گا کہ یہ خبر ۔خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے کیونکہ شک کرنیوالے کا اعتقاد ہی نہ ہوگا تو اعتقاد کے مطابق کہاں سے ہوگی ۔اور جب اس کے اعتقاد کے مطابق نہ ہوگی تو یہ خبر کاذبہ ہوگی ۔لہٰذا جب شک کرنے والے کی خبر کذب میں داخل ہوگئی تو ہمارا حصر صحیح ہو ۔اور واسطہ باطل ہوگیا ۔شارحؒ نے اس جواب کو ''اللهمّ '' کے لفظ کے ساتھ ذکر کرکے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے ۔اور وہ ضعف یہ کہ خبر کاذبہ کے خبر ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے اور کل تین مذاہب ہیں ۔(١) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مشکوک خبر ہے (٢) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مشکوک خبر نہیں ہے (٣) اور کچھ لوگ کہتے ہیں خبر مشکوک من وجہٍ خبر ہے اور من وجہٍ خبر نہیں ہے ۔قول اوّل کے مطابق یہ اشکال تو وارد ہوگا لیکن قول ثانی کی صورت میں یہ اشکال وارد نہیں ہوسکتا ہے ۔ کیونکہ اس قول کے مطابق خبر مشکوک خبر ہی نہیں ہے تو وہ صادق یا کاذب کیسے ہوگی اور قولِ ثالث کی صورت میں ایک اعتبار سے خبر مشکوک میں داخل ہے اور دوسرے اعتبار سے خبر میں داخل ہی نہیں ہے تو خبر سے خارج ہوگی ۔

بدليل قوله تعالىٰ اذاجاءك المنافقون قالوانشهدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ فانّهٗ تعالىٰ جعلهم كاذبين فى قولهم انّك لرسوالله لعدم مطابقته لاعتقادهم وان كان مطابقًاللواقع

ترجمہ:۔

(اس کی دلیل) ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''جب منافقین آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافقین جھوٹ بولتے ہیں'' تو خدائے تعالیٰ نے ان منافقوں کو ان کے قول ''انک لرسول اللہ'' میں جھوٹا قرار دیا ہے کیونکہ یہ ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگرچہ واقع کے مطابق ہے

تشریح:۔

بدلیل قولہ تعالیٰ: اِنَّ الْمُنَافِقِیْنَ لَکَاذِبُوْنَ: نظام معتزلی نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کیلئے یہ آیت پیش کی ہے طریقہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول ''انک لرسول اللہ'' میں جھوٹا قرار دیا ہے۔ حالانکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے۔ یہ لوگ نبی پاک ﷺ کا اللہ کے رسول ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے صرف اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو جھوٹا قرار دیا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کذب کی تعریف میں خبر کا اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی قید معتبر ہے اور جب کذب کی تعریف میں یہ قید معتبر ہے تو صدق کی تعریف میں بھی یہ قید معتبر ہوگی۔ اسلئے کلام کے صدق وکذب کی تعریف میں خبر کا اعتقاد کے مطابق ہونا یا خبر کا اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی قید لگانا درست ہے۔

وَرُدَّ هذا الاستدلال بانّ المعنىٰ لكاذبون في الشهادة وفي ادّعائهم المواطاة فالتكذيب راجعٌ الى الشهادة باعتبار تضمّنها خبرًا كاذبًا غير مطابقٍ للواقع وهو انّ هذه الشهادة من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة انّ واللام والجملة الاسمية او المعنى انّهم لكاذبون في تسميتها اى تسمية هذا الاخبار شهادة لانّ الشهادة ما تكون على وفق الاعتقاد فقولهٗ تسميتها مصدرٌ مضافٌ الى المفعول الثاني والاوّل محذوفٌ او المعنىٰ انّهم لكاذبون في المشهود به اعني قولهم انّك لرسول الله لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لانّهم يعتقدون انّهٗ غير مطابقٍ للواقع فيكون كاذبًا في اعتقادهم وان كان صادقًا في نفس الامر فكانّهٗ قيل انّهم يزعمون انّهم لكاذبون في هذا الخبر الصادق وحينئذٍ لا يكون الكذب الّا بمعنى عدم المطابقة للواقع فليتأمّل لئلّا يتوهّم انّ هذا اعترافٌ بكون الصدق والكذب راجعَين الى الاعتقاد

ترجمہ:۔

(اور رد کر دیا گیا ہے اس استدلال کو کہ اس کے معنیٰ ہیں کہ یہ گواہی دینے میں جھوٹے ہیں) اور موافقت کا دعوی کرنے میں تکذیب شہادۃ کے ایسے خبر کو متضمن ہونے کے اعتبار سے ہے جو کاذب اور غیر مطابق واقع ہے اور وہ یہ کہ یہ شہادت سچے دل اور خلوص اعتقاد سے ہے انّ، لام اور جملہ اسمیہ کی شہادت کی وجہ سے یا یہ معنیٰ ہیں کہ یہ جھوٹے ہیں (اس کا شہادت نام رکھنے میں) کیونکہ شہادت تو وہ ہوتی ہے جو اعتقاد کے موافق ہو تو مصنف کا قول ''تسمیتھا'' مصدر اور مفعول ثانی کی طرف مضاف ہے اور مفعول اوّل محذوف ہے (یا) معنیٰ یہ ہیں کہ یہ ''مشھود بہ'' میں جھوٹے ہیں یعنی ان کے قول ''انک لرسول اللہ'' میں لیکن واقع میں نہیں بلکہ ان کے زعم فاسد اور اعتقاد باطل میں کیونکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں ہے لہذا یہ ان کے اعتقاد میں جھوٹا ہوگا اگرچہ نفس الامر میں صادق ہے تو گویا کہ یوں کہا گیا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ ہم اس خبر صادق میں کاذب ہیں اور اس وقت نہ ہوگا کاذب ہونا

مگر عدم مطابقت واقع کے اعتبار سے ہے اس کو خوب سمجھ لو تا کہ کوئی یہ وہم نہ کرے کہ یہ تو اس بات کا اقرار ہے کہ صدق وکذب اعتقاد کی طرف راجع ہیں

تشریح:۔

وردّ هذا بانّ المعنیٰ انّ المنا فقین لکا ذبو ن فی الشهادة: یہاں سے شارحؒ نے نظام معتزلی کے استدلال کے تین جوابات دیئے ہیں: پہلا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ کے اعتبار سے جھوٹا نہیں کہا ہے بلکہ شہادت کے اعتبار سے جھوٹا کہا ہے۔یعنی یہ لوگ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ ہم دل سے آپ کی رسالت کی گواہی دیتے ہیں اس میں جھوٹے ہیں اور یہ بات کہ یہ لوگ دل سے گواہی کا کس طرح کہہ رہے ہیں ہمیں ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ انھوں نے اپنے کلام میں انّ ،لام تاکید،اور جملہ اسمیہ لاکر اپنے کلام کو مؤکد بنایا ہے۔اور تاکید کا یہی مطلب ہے کہ وہ اپنے دل کی گہرائیوں سے گواہی دینے کی اطلاع دیتے ہیں۔اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ اس بات کے دعوے میں جھوٹے ہیں۔کیونکہ یہ نبی پاک صلّی اللہ علیہ وسلّم کو دل سے رسول نہیں مانتے ہیں۔

دوسرا جواب: او تسمیّتها شهادةً: دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ لوگ اس بات میں کہ یہ اپنی اس بات کو گواہی کہتے ہیں جھوٹے ہیں کیوں کہ گواہی نام ہے آدمی کے قول کا اعتقاد کے مطابق ہونے کا اور ان کا قول چونکہ اعتقاد کے مطابق نہیں ہے،اسلئے یہ گواہی نہیں ہے،لہٰذا یہ لوگ اسے گواہی کہنے میں جھوٹے ہیں۔

تیسرا جواب:انهم لکا ذبو ن فی المشهود به: پہلے والے دونوں جوابات شہادت کی طرف لوٹ رہے تھے اور یہ جواب مشہود بہ کی طرف لوٹ رہا ہے یعنی یہ لوگ جس چیز کے ساتھ گواہی دیتے ہیں اس چیز میں جھوٹے ہیں۔ اور جس چیز کے ساتھ وہ گواہی دیتے ہیں وہ ''انّك لرسول الله'' ہے۔اسکی وجہ یہ ہے کہ اعتقاد کی دو قسمیں ہیں۔اعتقاد زعمی، اور اعتقاد نفس الامری۔یہ لوگ اعقاد نفس الامری میں اگرچہ سچے ہیں لیکن اعتقاد زعمی میں سچے نہیں ہیں۔کیونکہ یہ اپنے زعم میں جھوٹ بولتے ہیں۔

فالیتأمّل :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعترض کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انھوں نے نظام معتزلی کے ساتھ اختلاف اس بات پر کیا تھا کہ نظام معتزلی کے نزدیک صدق وکذب کی تعریف یوں تھی کہ اگر خبر اعتقاد کے مطابق ہو تو صدق اور اگر خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو کذب ہے۔جبکہ مصنفؒ کے نزدیک صدق وکذب کا تعلّق واقع سے ہے یعنی اگر خبر واقع کے مطابق ہو تو صادق ہے اور اگر خبر واقع کے مطابق نہ ہو تو کاذب ہے۔اور اس تیسرے جواب سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ خبر کاذب وہ خبر ہے جو اعتقاد زعمی کے مطابق نہ ہو،تو پھر ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا لہٰذا پہلے دو جواب تو تردید کیلئے صحیح ہیں اور تیسرا جواب صحیح نہیں ہے۔

الجاحظ انکر انحصار الخبر فی الصدق والکذب واثبت الواسطة وزعم انّ صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانّهٗ مطابقٌ و کذب الخبر عدمها ای عدم مطابقته للواقع معهٗ ای مع اعتقاد انّهٗ غیر مطابقٍ وغیرهما ای غیر هذین القسمین وهو اربعةٌ اعنی المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون الاعتقاد اصل وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد اصلًا لیس بصدقٍ ولا کذبٍ

ترجمہ:۔

(جاحظ نے) خبر کے صدق و کذب میں منحصر ہونے کا انکار کر دیا ہے اور واسطہ ثابت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ خبر کا صادق ہونا (اس کا مطابق ہونا ہے) واقع کے (مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ) کہ وہ مطابق ہے اور خبر کا کاذب ہونا اس کا نہ ہونا ہے یعنی اس کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اس کے ساتھ یعنی اس اعتقاد کے ساتھ کہ وہ مطابق نہیں ہے (اور ان دو کے علاوہ) یعنی ان دو قسموں کے علاوہ اور چار قسمیں ہیں میری مراد ہے کہ مطابقت حکم اعتقاد عدم مطابقت کے ساتھ۔ یا سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو اور حکم کا عدم مطابق ہونا مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا عدم مطابقت اعتقاد کے ساتھ۔ (نہ صادق ہے اور نہ ہی کاذب)

تشریح:۔

والجاحظ انکر:۔ جاحظ لقب ہے۔ ان کا نام: عمرو بن بحر اصفہانی ہے۔ اور ان کی کنیت ابوعثمان ہے، ان کا لقب جاحظ اسلئے رکھا گیا ہے کہ جاحظ کے لغت میں معنیٰ ہیں آنکھوں کے ڈھیلوں کا ڈھیلا ہونا۔ اور موصوف کی آنکھوں کے ڈھیلے ڈھیلے تھے۔ جاحظ معتزلہ کے اکابر اور بزرگوں میں سے ہیں اور نظام معتزلی کے شاگرد رشید ہیں اپنے زمانے کے ہرفن مولا تھے اس بات کی شہادت ان کی تصنیف کردہ کتابیں دیتی ہیں، البتہ شکل وصورت کے اعتبار سے انتہائی بدصورت اور کریہ المنظر تھے کہ "سماعك بالمعيدي خير" لك من ان تراه" کے عین مصداق تھے۔ ان کے متعلق کسی نے یہ شعر بھی کہا ہے۔

لو يمسخ الخنزير مسخًا ثانيًا::ما كان الّا دون مسخ الجاحظ۔

اگر خنزیر کو دوبارہ مسخ کر کے بگاڑا جائے تو تب بھی جاحظ سے زیادہ بدصورت اور کریہ المنظر نہ ہوگا۔ ان کی وفات بھی کتابوں کے انبار میں ہوئی ہے ایک مرتبہ صاحب کتابوں کے بیچ میں بیٹھے ہوئے شوقِ مطالعہ پورا فرما رہے تھے کہ اوپر سے کتابیں ان پر آگریں اور وہیں پر ۲۵۵ھ میں انتقال کر گئے۔

مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ جاحظ نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ خبر صدق و کذب میں منحصر ہے بلکہ انھوں نے ان دونوں کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد مخبر کے بھی مطابق ہو۔ اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد مخبر کے بھی مطابق نہ ہو۔ اس تعریف کے مطابق کل چھ صورتیں بن جائیں گی دو صورتیں تو وہ ہیں جو گزر گئیں۔ خبر صادق اور خبر کاذب کی چار صورتیں وہ ہونگی جو خبر صادق اور خبر کاذب کے درمیان واسطہ بنیں گی۔ وہ چار صورتیں یہ ہیں (۱) خبر واقع کے مطابق ہو لیکن مخبر کو یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ (۲) خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو خبر کے متعلق سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو خبر کے متعلّق نہ مطابق ہونے کا اعتقاد ہو اور نہ ہی مطابق نہ ہونے کا اعتقاد ہو۔ (۳) خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مخبر کو یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے (۴) خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مخبر کو بھی اعتقاد نہ ہو نہ مطابقت کا اعتقاد ہو اور نہ ہی عدم مطابقت کا۔ جاحظ کے مذہب کے مطابق یہ چاروں صورتیں نہ صادق ہیں اور نہ ہی کاذب۔ پہلی دو صورتوں میں خبر صادق اسلئے نہیں ہے کہ ان میں مخبر کو خبر کے اعتقاد کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا اعتقاد نہیں ہے جبکہ جاحظ کے نزدیک خبر کے صادق ہونے کیلئے اس کا واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کا مطابق ہونا ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہے۔ اور آخری دو صورتیں اسلئے صادق نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق نہیں ہے جبکہ خبر کا واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہے کہ ان میں واقع کے عدم مطابق ہونے کا اعتقاد نہیں پایا جاتا ہے جبکہ خبر کے کاذب ہونے کیلئے واقع کے عدم مطابقت کا اعتقاد کا پایا جانا ضروری ہے۔

فكلٌّ من الصدق والكذب بتفسيره اخصّ منه بالتفسيرين السابقين لانّهٗ اعتبر في الصدق مطابقة

الواقع والاعتقاد جميعًا وفي الكذب عدم مطابقتهما جميعًا بناءً على ان اعتقاد المطابقة يستلزم مطابقة الاعتقاد ضرورة توافق الواقع والاعتقاد حينئذٍ وكذا اعتقاد عدم المطابقة يستلزم عدم مطابقة الاعتقاد وقد اقتصر في التفسيرين السابقين على احدهما

ترجمہ:۔

تو صدق و کذب کی جاحظ کی یہ تفسیر سابقہ دونوں تفسیروں سے اخص ہے کیونکہ جاحظ نے صدق خبر میں واقع اور اعتقاد دونوں کی مطابقت کا اعتبار کیا ہے اور کذب خبر میں ان دونوں کی عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے اس بناء پر کہ اعتقادِ مطابقت کو مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو کیونکہ اس وقت واقع اور اعتقاد مطابق ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہوتا ہے عدم مطابقت اعتقاد کو جبکہ سابقہ تفسیروں میں ان میں سے ایک ایک پر اکتفاء کیا گیا ہے

تشریح:۔

فكل من الصدق والكذب :اس عبارت کے ساتھ شارح نے جاحظ اور جمہور کے مذہب میں فرق اور نسبت بیان کی ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جمہور کا مذہب عام ہے اور جاحظ کا مذہب خاص ہے۔ اسلئے کہ جمہور کے مذہب کے مطابق خبر کا صرف واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ اور جاحظ کے مذہب کے مطابق واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کے مطابق ہونا بھی ضروری ہے۔ تو جمہور کے مذہب کے مطابق ایک چیز کا ہونا ضروری ہے اور جاحظ کے مذہب کے مطابق دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ تو جہاں پر جاحظ کا مذہب صادق آئے گا وہاں پر جمہور کا مذہب بھی صادق آئے گا اور جہاں پر جمہور کا مذہب صادق آئے وہاں پر جاحظ کے مذہب کا صادق آنا کوئی ضروری نہیں ہے۔

بناء علىٰ ان اعتقاد :۔اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ جاحظ کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ مطابق اعتقاد بھی ہو یہ بات غلط ہے کیونکہ جاحظ کا مذہب یہ نہیں ہے۔ بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ خبر صادق وہ ہے جو واقع کے مطابق ہو اور اس مطابق ہونے کا اعتقاد بھی ہو۔ اسی طرح انھوں کہا ہے کہ جاحظ کے نزدیک خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کے بھی مطابق نہ ہو۔ جبکہ یہ بات غلط ہے کیوں کہ جاحظ نے عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقاد عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ جاحظ نے یوں کہا ہے کہ خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو اور واقع کے مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو۔ مطابقت عدم اعتقاد کا یہی مطلب ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتقاد مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو اسی طرح اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو لہذا مآل کے اعتبار سے چونکہ دونوں کا مطلب ایک ہی نکلتا ہے اسلئے کہ یہ باب مفاعلہ ہے اور باب مفاعلہ میں فعل جانبین سے ہوتا ہے اسلئے آپ کا یہ اعتراض بے جا ہے۔ لہذا جو خبر مطابقِ اعتقاد ہوگی وہ خبر اعتقاد کے بھی مطابق ہوگی اور جو خبر اعتقاد کے عدم مطابق ہوگی وہ خبر عدم مطابقِ اعتقاد بھی ہوگی۔ اسلئے آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے

بدليل افترىٰ على الله كذبًا ام به جنة لان الكفار حصروا اخبار النبي ﷺ بالحشر والنشر على ما يدل عليه قوله تعالىٰ اِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّكُمْ لَفِيْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ" في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك لان المراد بالثاني اي الاخبار حال الجنة لا قوله ام به جنة على

ما سبق الیٰ بعضِ الاوھام غیر الکذب لانہٗ قسیمہٗ ای لان الثانی قسیمُ الکذب اذالمعنیٰ أکَذِبَ أم اخبرحالَ الجنۃوقسیم الشیء یجب ان یکون غیرہٗ وغیر الصدق لانھم لم یعتقد وہ ای لانّ الکفّا رلم یعتقد واصد قہٗ فلایریدون فی ھذاالمقام الصدق الّذی ھوبعیدٌ بمراحل عن اعتقادھم

ترجمہ:۔

(اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے ''کیا اللہ پر جھوٹ بولا ہے یا یہ جنات کے زیر اثر ہیں؟'' کیونکہ کافروں نے نبی کریم ﷺ کی حشر ونشر کی خبروں کو منحصر کردیا تھا جیسا کہ اس پر ارشاد باری تعالیٰ دلالت کرتا ہے۔ ''کہ جب تم ریزہ ریزہ کردئے جاؤ گے تو ضرور تم ایک نئی زندگی میں آؤ گے'' جھوٹ اور خبر دینے میں جنات کے زیر اثر ہونے کی حالت میں مانعۃ الخلو کے طور پر ہے۔ (اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ دوسرے سے مراد) آسیب زدگی کی حالت میں خبر دینے سے ام بہ جنۃ نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوگیا ہے (کذب کا غیر ہے کیونکہ وہ اس کا قسیم ہے) یعنی ثانی کذب کا قسیم ہے کیونکہ معنی یہ ہیں کہ کیا جھوٹ بولا ہے یا جنات کے زیر اثر رہ کر خبر دی ہے اور کسی بھی چیز کی قسیم اس چیز کی غیر ہوتی ہے۔ (اور صدق کا غیر ہے کیونکہ وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے) یعنی کافر آپ کی صداقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو اس مقام پر اس صداقت کا ارادہ نہیں کرسکتے ہیں جو ان کے اعتقاد سے کوسوں دور ہے

تشریح:۔

بدلیل أفْتَرَى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًاأَم بِهٖ جِنَّةٌ: پوری آیت یوں ہے وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْ اهَلْ نَدُلُّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِيْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ أَفْتَرَيعَلَى اللّٰه كَذِبًا أَمْ بِهٖ جِنَّةٌ۔ (ترجمہ) اور کافروں نے کہا کہ کیا ہم تمہیں ایسا آدمی نہ بتائیں جو تمہیں بتاتا ہے کہ جب تم پورے طور پر ریزہ ریزہ ہوجاؤ تو تم نئی تخلیق کے ساتھ پیدا کئے جاؤ گے۔ کیا اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان کو جنون ہوگیا ہے؟ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے جاحظ کی دلیل نقل کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کافروں نے یہ بات تضاد کی صورت میں کہی ہے کہ یہ نبی جو حشر ونشر کی باتیں بتارہا ہے تو اس بات کے بتاتے ہوئے یہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو یہ اللہ پر جھوٹ باندھ رہا ہے اور یا ان کو جنون لاحق ہوگیا ہے۔ جنون کو انھوں نے جھوٹ کے مقابل بنایا ہے۔ مانعۃ الخلو کے طور پر۔ یعنی یہ نبی اپنی ان باتوں کے کرنے میں جھوٹ بولتا ہے یا یہ حالت جنون میں باتیں کرتا ہے کہ ان دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ضرور ہے ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ دونوں نہ ہوں۔ تو ان کافروں نے حالت جنّۃ کو افتری کا مقابل بنا کر دونوں کو ایک دوسرے کا قسیم بنایا ہے اور دو قسیموں کے درمیان تغایر کی نسبت ہوتی ہے۔ لہٰذا ''ام بہ جنّۃ'' سے خبر کاذبہ مراد نہیں ہوسکتی ہے ورنہ پھر دونوں کے درمیان اتحاد ہوجائے گا اور خبر صادق بھی نہیں بن سکتی ہے کیوں کہ پھر یہ ان کے اعتقاد کے مخالف بن جائے گی۔ کیونکہ وہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلّم کے سچے ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ تو جب یہ خبر خبر صادق بھی نہیں ہے اور خبر کاذب بھی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ خبر ان دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ کوئی اور قسم بھی ہوسکتی ہے۔

ولوقال لانّھم اعتقدواعدم صدقہٖ لکان اظھرفمرادھم بکونہٖ خبرحالَ الجنّۃ غیرالصّدق والکذب وھم عقلاء من اھل اللسان عارفون باللغۃفیجب ان یکون من الخبرمالیس بصادقٍ ولاکاذب حتّی یکون ھذامنہ بزعمھم وعلیٰ ھذالایتوجہ ماقیل انہٗ لایلزم من عدم اعتقادالصدق عدم الصدق لانّہٗ لم یجعلہٗ دلیلًاعلیٰ عدم الصدق بل علیٰ عدم ارادۃ الصدق فلیتأمّل

ترجمہ:۔

اگر مصنفؒ "لانھم اعتقد واعدم صدقہ" کہتے تو زیادہ ظاہر ہوتا لہٰذا حالت آسیب زدگی میں خبر دینے سے ان کی مراد نہ صادق ہے اور نہ ہی کاذب اور وہ لوگ سمجھدار اور اہل لسان تھے اپنی لغت کو جانتے تھے تو ضروری ہے کہ کچھ خبریں ایسی ہوں کہ وہ نہ صادق ہوں اور نہ کاذب یہاں تک کہ وہ ان کے گمان میں ان ہی میں سے ہو جائے اس کے باوجود اس پر وہ متوجہ نہیں ہوتا ہے جو کہا گیا ہے کہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا ہے۔ کیونکہ مصنفؒ نے اسے عدم صدق کی دلیل نہیں بنائی ہے بلکہ عدم ارادہ صدق کی دلیل بنائی ہے خوب سمجھ لو!"

تشریح:۔

ولو قال لانّھم اعتقدوا عدم صدقہ لکان اظھر: یہ عبارت لا کر شارحؒ نے متن کی عبارت کی پیچیدگی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہ مصنفؒ اگر مذکورہ عبارت "لأنھم لم یعتقدواہ" کی جگہ یوں کہہ دیتے کہ" لأنھم اعتقدوا عدم صدقہ "تو بہتر ہوتا اور اس مقام کا مطلب بالکل واضح ہو جاتا۔ کیوں کہ مذکورہ عبارت زیادہ واضح نہیں ہے۔ اور اس طرح لانے کی وجہ سے اس عبارت کا مطلب بالکل واضح ہو جاتا۔

علیٰ ھذا لا یتوجّہ ماقیل :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے علاّمہ خلخالی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ علاّمہ خلخالیؒ نے مصنفؒ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ نے عدم اعتقاد کو عدم صدق کا مستلزم بنایا ہے حالانکہ عدم اعتقاد کیلئے عدم صدق لازم نہیں ہے اسلئے کہ ایسا ممکن ہے کہ عدم اعتقاد تو پایا جائے لیکن عدم صدق نہ پایا جائے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان لزوم نہیں ہے۔

جواب:۔ یہاں پر ایک قید معتبر ہے عدم ارادہ صدق اور عدم ارادہ صدق مستلزم ہے عدم اعتقاد کو اور یہ قید ماقبل کی عبارت سے سمجھ میں آتی ہے کیوں کہ غیر الصدق معطوف ہے غیر الکذب پر اور ترکیب میں یہ خبر ہے انّ حرف مشبہ بالفعل کا لہٰذا جب غیر الکذب "انّ" کا اسم ہے تو باعتبار عطف غیر الصدق بھی "انّ" کا اسم بنے گا اور "المراد" انّ کا اسم ہے۔ لہٰذا جس طرح ارادہ کا تعلق عدم کذب کے ساتھ ہے اسی طرح ارادہ کا تعلق عدم صدق کے ساتھ بھی ہوگا۔

ورُدّ ھذا الاستدلال بان المعنیٰ ای معنیٰ ام بہ جنّۃ ام لم یفتر فعبّر عنہ ای عن عدم الافتراء بالجنّۃ لانّ المجنون لا افتراء لہٗ لانّہٗ الکذب عن عمدٍ ولا عمد للمجنون فالثانی لیس قسیمًا للکذب مطلقًا بل لما ھو اخصّ منہ اعنی الافتراء فیکون ھذا حصرا للخبر الکاذب بزعمھم فی نوعیہ اعنی الکذب عن عمدٍ والکذب لا عن عمدٍ۔

ترجمہ:۔

اور اس استدلال کو رد کر دیا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ) یعنی ام بہ جنّۃ کے معنیٰ (ام لم یفتر ہیں تو اس کی تعبیر کر دی گئی ہے) یعنی عدم افتریٰ کی آسیب زدگی کے ساتھ کیونکہ آسیب زدہ سے افتریٰ صادر نہیں ہو سکتا ہے۔ اسلئے کہ افتریٰ قصداً جھوٹ بولنے کو کہتے ہیں اور مجنون کا تو کوئی ارادہ نہیں ہوتا ہے اسلئے ثانی کذب مطلق کا قسیم نہیں بن سکتا ہے بلکہ کذب خاص یعنی افتریٰ کا قسیم ہے تو یہ خبر کاذب کو ان کے گمان میں اس کے دو نوع یعنی کذب عمداً اور کذب غیر عمد میں منحصر کرنا ہے۔

تشریح:۔

وردّ بانّ المعنیٰ لم یفتر: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے جاحظ کے استدلال کا جواب دیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں کافروں نے افتراء کا مقابل بنایا ہے ''ام بہ جنّۃ'' کو۔ تو ان دونوں کے درمیان تقابل تب ہی صحیح ہوگا جب ہم ''ام بہ جنّۃ'' سے عدم افتراء مراد لیں۔ جب ''ام بہ جنّۃ'' سے عدم افتراء مراد لیں تو یہ خبر کاذب ہی مراد ہوگی۔ پھر خبر کاذب کی دو قسمیں بنیں گی (۱) عمداً خبر کاذب ہو (۲) عمداً خبر کاذب نہ ہو۔ کیونکہ جنون اور پاگل پنے کی وجہ سے جو جھوٹ بولا جاتا ہے وہ قصداً نہیں ہوتا ہے بلکہ بلا ارادہ ہوتا ہے۔ کیوں کہ قصد وارادے کا تعلق انسان کی عقل کے ساتھ ہے جب پاگل میں عقل ہی نہیں ہوتی ہے تو قصد کہاں سے آئے گا؟

﴿احوال الاسناد الخبری﴾

وهو ضم كلمة او ما يجرى مجراها الى اخرى بحيث يفيد المخاطب ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفى عنه وانما قدم بحث الخبر لعظم شانه و كثرة مباحثه ثم قدم احوال الاسناد على احوال المسند اليه والمسند مع تاخير النسبة عن الطرفين لان البحث ههنا انما هو عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسندا اليه او مسندا وهذا الوصف انما يتحقق بعد تحقق الاسناد والمتقدم على النسبة انما هو ذات الطرفين ولا بحث لنا عنها

ترجمہ:۔

باب اول اسناد خبری کے احوال کے بیان میں ہے اور وہ ایک کلمہ یا اس کے قائم مقام کو دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملانا ہے کہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کیلئے ثابت یا اس سے منفی ہے مصنفؒ نے خبر کی بحث کو اس کی عظمت شان کی وجہ سے اور کثرت مباحث کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے پھر احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کر دیا ہے نسبت کے طرفین سے مؤخر ہونے کے باوجود کیونکہ یہاں جو لفظ کے احوال سے بحث ہے وہ لفظ کے مسند الیہ اور مسند ہونے کی حیثیت سے ہے اور یہ وصف تحقق اسناد کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے نسبت پر جو مقدم ہے وہ تو ذات طرفین ہی ہے جس سے ہماری کوئی بحث نہیں۔

تشریح:۔

شارحؒ نے اس عبارت کے تحت دو باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات اسناد خبری کی تعریف کی ہے اور دوسری بات دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلی بات اسناد خبری کی تعریف ایک کلمہ کا یا اسکے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملنا کہ وہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دو کلموں (موضوع ومحمول) میں سے ایک دوسرے کے مفہوم کیلئے ثابت ہے یا ایک دوسرے کے مفہوم سے منفی ہے۔ ثابت ہونے کی مثال جیسے زیدٌ قائمٌ منفی ہونے کی مثال: جیسے زید لیس بقائم۔

وانما قدم بحث الخبر لعظم شانه۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے خبر کو انشاء پر مقدم کیوں کیا ہے انشاء کو خبر پر مقدم کیوں نہیں کیا ہے؟ اس کے دو جواب دئے ہیں: پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نے خبر کو انشاء پر خبر کے عظمت شان کی وجہ سے مقدم کیا ہے اسلئے کہ تمام کے تمام عقائد اخبار کے قبیل سے ہیں اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ انشاء کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ خبر سے بنتا ہے پھر کبھی تو خبر سے انتقال کی وجہ سے بنتا ہے اور کبھی تو خبر میں کمی کی وجہ سے بنتا ہے اور کبھی تو خبر میں زیادتی کیوجہ سے بنتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خبر کے مباحث کے بنسبت انشاء کے مباحث زیادہ ہیں کیونکہ بلغاء جن اعتبارات کا اعتبار کرتے ہیں وہ اکثر اخبار میں پائے جاتے ہیں۔ انشاء میں نہیں پائے جاتے۔ اسلئے خبر کے احوال کو انشاء کے احوال پر مقدم کر دیا ہے۔

ثم قدم احوال الاسناد:۔ اس عبارت کے ساتھ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ چلو آپ نے احوال اسناد کو تو اس وجہ سے مقدم کر دیا لیکن احوال اسناد کو احوال مسند اور احوال مسند الیہ پر کیوں مقدم کر دیا حالانکہ اسناد ایک معنوی چیز ہے جو مسند اور مسند الیہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے ان کی ذات طبعاً مقدم ہوتی ہے تو آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اس کو وضعاً بھی مقدم کر دیتے۔ آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب:۔آپ کی یہ بات کہ مسند اور مسند الیہ اسناد سے مقدم ہوتے ہیں یہ درست ہے لیکن یہ باعتبار ذات کے مقدم ہوتے ہیں اور ہماری بحث ان سے باعتبار ذات کے نہیں ہے بلکہ باعتبار وصف اور حالت کے ہے اور وصف کے اعتبار سے اسناد مسند اور مسند الیہ دونوں سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ مسند اور مسند الیہ اسناد کی وجہ سے ہوتے ہیں اگر اسناد نہ ہو تو نہ مسند ہوتا ہے اور نہ ہی مسند الیہ اسلئے اسناد کے احوال کو پہلے بیان کیا بعد میں مسند اور مسند الیہ کے احوال بیان کریں گے۔

لاشكّ ان قصدالمخبر اى من يكون بصددالاخبار والاعلام والّا فالجملة الخبريّة كثيراماتوردلاغراض أخرغيرافادةالحكم اولازمه مثل التحزّن والتحسّرفي قوله تعالىٰ حكايةً عن امرأةعمران "رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثىٰ وما اشبه ذالك بخبره متعلّقٌ بقصدافادة المخاطب خبر انّ امّا الحكم مفعول الافادة او كونهٗ اى كون المخبرعالمًا به اى بالحكم

ترجمہ:۔

(اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ خبر دینے والے کا مقصد) یعنی اس شخص کا مقصد جو اخبار و اعلام کا درپے ہو ورنہ جملہ خبریہ فائدہ خبر کے علاوہ اور بہت سارے اغراض کیلئے لایا جاتا ہے جیسے اظہار غم وافسوس کیلئے اس ارشاد باری تعالیٰ میں امرأۃ عمران سے نقل کرتے ہوئے :"اے رب میں نے لڑکی جنی ہے۔" اور جو اس کے مشابہ ہو (اپنی خبر سے) یہ قصد کے ساتھ متعلق ہے (مخاطب کو فائدہ دینا ہے) انّ کی خبر ہے (حکم کا) افادہ کا مفعول ہے (یا مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا)

تشریح:۔

ولا شكّ انّ قصدالمخبر: یہاں سے لیکر وقدينزل المخاطب العالم بهما۔

ماتنؒ نے ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مخبر جو بھی خبر دے گا تو اس کا مخاطب دو حال سے خالی نہیں ہے اسے مخبر کے خبر کا پہلے سے علم ہوگا یا نہیں اگر مخاطب کو مخبر کے خبر کا پہلے سے علم ہو تو اس خبر کو افادہ خبر کہتے ہیں اور اگر مخاطب کو مخبر کی خبر کا پہلے سے علم نہ ہو تو اسے لازم افادہ خبر کہتے ہیں۔ افادہ خبر کا مطلب ہے کہ مخاطب کو ابھی تک اس چیز کا علم نہیں تھا اب مخبر کے خبر دینے کی وجہ سے مخاطب کو اس کا علم حاصل ہو گیا ہے۔

اور لازم افادہ خبر کا مطلب یہ ہے کہ مخبر مخاطب کو یہ بات بتانا چاہتا ہے کہ جس بات کا تمہیں پہلے سے علم حاصل ہے اس کا مجھے بھی علم ہے، یعنی مخبر اپنے مخاطب کو اس چیز کے جاننے کی اطلاع دے رہا ہے جس کا علم مخاطب کو پہلے سے ہے۔

اى من ان يكون بصدد الاخبار: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے متکلّم کے مقصود کو دو باتوں افادہ خبر اور لازم افادہ خبر میں بند کیا حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کوئی خبر ایسی بھی ہے جس میں نہ افادہ خبر ہے اور نہ ہی لازم افادہ خبر ہے بلکہ وہ اظہار غم کیلئے ہو جیسے عمران کی بیوی حضرت مریم کی والدہ نے حضرت مریم کی ولادت پر انتہائی افسردگی کے ساتھ کہا تھا "ربّ انّي وضعتها انثىٰ" یہ بات انھوں اظہار غم کے طور پر کہی تھی کیوں کہ وہ تو بچّے کی امید لیکر بیٹھی تھی لیکن جب ان کی امید کے خلاف اچانک بچی پیدا ہوگئی تو یہ عام سی بات ہے کہ انسان امید کے برخلاف کام ہو جانے پر افسردہ ہو کر کوئی بات کہدیتا ہے تو انھوں نے بھی یہ بات اسی غم کے اظہار کیلئے بطور شکوہ اللہ سے کہی تھی۔ اسی طرح حضرت زکریّا کی بات کہ جب انھوں اللہ سے بیٹے کی دعا کی تو یوں کہا تھا کہ "ربّ انّي وهن العظم منّي" اور یہ دعا اظہار یاس و ناامیدی کے طور پر تھی۔ اللہ کو اطلاع دینے کیلئے نہ تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر صرف ان دو قسموں میں بند نہیں ہے۔ بلکہ خبر کی ان کے علاوہ بھی

کئی قسمیں ہیں اسلئے خبر کو ان دو میں بند کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: یہاں پر ایک قید معتبر ہے اور وہ یہ ہے کہ مخبر مخاطب کو خبر دینے کا قصد وارادہ بھی کرتا ہو۔ اور مذکورہ بالا مثالوں میں ان حضرات نے اللہ کو خبر دینے کا قصد ہی نہیں کیا تھا اسلئے ان مثالوں کے ساتھ ہمارا حصر نہیں ٹوٹے گا۔ اگر یہ حضرات اللہ کو خبر دینے کا قصد کرتے تو آپ کی بات درست ہوتی لیکن یہاں پر تو انھوں نے قصد ہی نہیں کیا تھا۔ اسلئے ہمارا حصر نہیں ٹوٹے گا۔

والمراد بالحكم ههُنا وقوع النسبة اولا وقوعها وكونهٗ مقصودًا للمخبر بخبره لا يستلزم تحققهٗ في الواقع وهذا مراد من قال انّ الخبر لا يدلّ علىٰ ثبوت المعنىٰ وانتفائهٖ والّا فلا يخفىٰ انّ مدلول قولنا زيدٌ قائمٌ ومفهومهٗ انّ القيام ثابتٌ لزيدٍ وعدم ثبوته لهٗ احتمال عقليٌّ لا مدلول اللفظ ولا مفهومهٗ فليفهم ويسمّى الاوّل اي الحكم الذي يقصد بالخبر افادتهٗ فائدة الخبر والثاني اي كون المخبر عالمًا به لازمها اي لازم فائدة الخبر لانّهٗ كلّما افاد الحكم افاد انّهٗ عالمٌ به وليس كلّما افاد انّهٗ عالمٌ بالحكم افاد نفس الحكم لجواز ان يكون الحكم معلومًا قبل الاخبار كما في قولنا لمن حفظ التوراة قد حفظت التوراة وتسميتهٗ مثل هذا الحكم فائدة الخبر بناءً علىٰ انّهٗ من شانه ان يقصد بالخبر ويستفاد منه والمراد بكونه عالمًا بالحكم حصول صورة الحكم في ذهنه وههنا ابحاث شريفةٌ سمحنا بها في الشرح

ترجمہ:۔

اور یہاں پر حکم سے مراد نسبت کا واقع ہونا یا واقع نہ ہونا ہے۔ اور حکم کے مقصود مخبر ہونے سے اس کا تحقق فی الواقع ہونا لازم نہیں آتا ہے اور اُس کی یہی مراد ہے جس نے یہ کہا ہے کہ خبر ثبوت معنٰی یا انتفاء معنٰی پر دلالت نہیں کرتی ورنہ ظاہر ہے کہ ہمارے قول زیدٌ قائمٌ کا مدلول ومفہوم یہی ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے رہا عدم ثبوت تو یہ عقلی احتمال ہے نہ لفظ کا مدلول ہے نہ ہی اس کا مفہوم۔ خوب سمجھ لو! اول کو یعنی اس حکم کو جس سے افادہ کا قصد کیا جائے فائدہ خبر کہا جاتا ہے اور دوسرے کو یعنی خبر دینے والے کا عالم ہونے کو اس کا لازم کہا جاتا ہے یعنی لازم فائدۂ خبر کہا جاتا ہے کیونکہ جب بھی وہ حکم کا فائدہ دے تو اس بات کا بھی فائدہ دے گا کہ وہ اس کا عالم ہے اور ایسا نہیں ہے کہ جب بھی عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دے تو نفس حکم کا بھی فائدہ دے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مخاطب کو وہ حکم خبر دینے سے قبل ہی معلوم ہو جیسے حافظ تورات سے کہیں قد حفظت التوراۃ اور نام رکھنا اس جیسے حکم کا فائدہ خبر اس اعتبار سے ہے کہ خبر سے اس کا قصد کیا جائے اور اس کا استفادہ کیا جائے اور خبر دینے والے کا عالم بالحکم ہونے کا مطلب اس کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا ہے۔ یہاں اچھی اچھی اور بھی بحثیں ہیں جن کے ساتھ ہم نے شرح میں سخاوت کی ہے۔

تشریح:۔

والمراد ههنا وقوع النسبت اولا وقوعها: اس عبارت سے دوسرے متن تک شارحؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں پہلی بات۔ حکم کی تعریف کی ہے اور دوسری بات ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

پہلی بات:۔ حکم کے دو معنٰی ہیں ایک معنٰی اہل منطق کے نزدیک ہے اور دوسرا معنٰی اہل عربیت کے نزدیک ہے۔

مناطقہ کے نزدیک حکم نام ہے ادراک انّ النسبة واقعةٌ ام ليست بواقعةٍ یعنی ایقاع النسبة اوانتزاعها یعنی نسبت کو واقع کرنا یا نسبت کی نفی کرنا اور اہل عرب کے نزدیک حکم نام ہے ''وقوع النسبت او لا وقوعها'' کا یعنی نسبت کا واقع ہونا یا نسبت کا واقع نہ ہونا۔

وکونہٗ مقصودًا للمخبر بخبرہٖ: یہاں سے دوسری بات بیان کی ہے۔ اور وہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ حکم نام ہے نسبت کے واقع ہونے یا نہ ہونے کا یہ تعریف درست نہیں ہے۔ کیوں کہ اس سے حکم اور نسبت کا وقوع یا عدم وقوع معلوم نہیں ہوتا ہے جبکہ اہل عرب کے نزدیک نسبت کا وقوع یا عدم بھی ضروری ہے۔ اسکا یہاں پر سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔

جواب:۔ ہماری تعریف اور اہل عرب کی تعریف میں فرق ہے ہمارے نزدیک کلام کے نسبت پر مشتمل ہونے کیلئے یہ بات کافی ہے کہ کلام سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں ہے قطع نظر اس سے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں ہے قطع نظر اس سے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں۔ پھر کبھی تو نسبت واقع ہوگی اور کبھی نسبت واقع نہیں ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کلام کی نسبت اور وقوع کے درمیان تلازم نہیں ہے۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ کلام کی دلالت الفاظ پر دلالت وضعی ہوتی ہے اور دلالت وضعی میں الفاظ کی جو دلالت معنیٰ پر ہوتی ہے تو اس میں تخلّف ہوسکتا ہے بخلاف دلالت عقلیہ کے کہ وہاں پر دال کا مدلول سے تخلّف نہیں ہوسکتا ہے۔ جیسے آگ اور دھواں ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ دھواں تو ہو اور آگ کا سرے سے وجود ہی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ رضی نے کہا ہے کہ اسناد خبری میں اکثر اسناد واقع کے مطابق ہوتی ہے لیکن بعض اوقات وہ واقع کے مطابق نہیں بھی ہوتی ہے جیسے "زیدٌ قائمٌ" اس مثال میں قیام کا ثبوت زید کیلئے ہے لیکن اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ قیام حقیقت میں زید کیلئے ثابت نہ ہو۔

لانّہٗ کلّما افاد الحکم افاد انّہٗ عالمٌ۔
اس عبارت میں افادہ خبر اور لازم افادہ خبر کے درمیان فرق اور نسبت بیان کیا ہے۔ چنانچہ افادہ خبر خاص ہے اور لازم افادہ خبر عام ہے جہاں پر افادہ خبر پایا جائے وہاں پر لازم افادہ خبر کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر لازم افادہ خبر پایا جائے وہاں پر افادہ خبر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ لازم افادہ خبر کو لازم افادہ خبر کیوں کہتے ہیں۔
لازم افادہ خبر کو لازم افادہ خبر اسلئے کہتے ہیں کہ یہ افادہ خبر کو لازم ہوتا ہے کیوں کہ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ جو آدمی کسی دوسرے آدمی کو کوئی بات بتائے تو اسے وہ بات پہلے سے معلوم ہوگی تب ہی تو وہ بتا رہا ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جو بات خبر دینے والے کو معلوم ہو وہی بات مخاطب کو بھی معلوم ہو جیسے کوئی قرآن یا تورات کے حافظ سے کہے "حفظت القرآن یا حفظت التوراۃ" تو یہاں پر لازم فادہ خبر تو پایا جائے گا کیوں کہ یہ آدمی اپنے مخاطب سے کہہ رہا ہے کہ تم نے جو قرآن یا تورات یاد کیا ہے اسکا مجھے علم ہو گیا ہے لیکن اس میں افادہ خبر نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ مخاطب کو یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ مجھے قرآن یا تورات یاد ہے۔

وتسمیۃ مثل ھذا الحکم:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ "حفظت التوراۃ" میں جب افادہ حکم نہیں ہے تو پھر آپ نے اسے لازم افادہ حکم کیوں کہا ہے؟

جواب:۔ افادہ حکم کی دو قسمیں ہیں۔ افادہ حکم بالفعل، افادہ حکم بالقوۃ افادہ حکم بالفعل وہ افادہ حکم ہے جس میں بالفعل فائدہ ہو اور افادہ حکم بالقوۃ وہ افادہ حکم ہے جس میں افادہ حکم بننے کی صلاحیت ہو۔ اس مقام پر اگرچہ اس خبر سے افادہ حکم نہیں ہو رہا ہے لیکن اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ یہ افادہ حکم بن سکے۔ اسلئے اس کو لازم افادہ حکم کہنا بالکل صحیح ہے۔
اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ جہاں پر افادہ خبر پایا جائے وہاں پر لازم افادہ خبر بھی پایا جائے گا یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ مخبر جس چیز کے بارے میں خبر دے رہا ہے ممکن ہے خود اسکے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہو۔ یا خود اسکے بارے میں شاک ہو یا متردد ہو۔ یا ظان ہو، یا متوہم ہو، ان صورتوں میں مخاطب کو علم تو حاصل ہو گا لیکن خود متکلم کو علم حاصل نہیں ہو گا۔

تو افادہ حکم تو پایا گیا لیکن لازم افادہ حکم تو نہیں پایا گیا پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان لزوم ہے کہ جہاں پر افادہ خبر پایا جائے وہاں پر لازم افادہ خبر بھی پایا جائے گا؟

جواب: لازم افادہ خبر سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ مخبر کو خود بھی علم ہو بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ مخبر کو صرف حکم کا تصور حاصل ہو مذکورہ تمام صورتوں میں مخبر کو خبر دیتے وقت اس چیز کا تصور حاصل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ہمارا ان میں لزوم ثابت کرنا صحیح ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھے اچھے مباحث ہیں جن کو ہم نے اپنی شرح مطوّل میں ذکر کیا ہے۔

وقد يُنزّل المخاطب العالم بهما اى بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل فيلقى اليه الخبر وان كان عالمًا بالفائدتين لعدم جريه لايجرى على مقتضىٰ علمه هو والجاهل سواءٌ كما تقول للعالم التارك للصلٰوة الصلٰوة واجبةٌ وتنزيل العالم بالشيء منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابيّةٍ كثير فى الكلام منه قوله تعالىٰ ''وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْبِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ بل تنزيل وجود الشيء منزلة عدمه كثيرٌ منه قوله تعالىٰ ''وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ'' فينبغى اى اذا كان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب

ترجمہ:۔

(اور کبھی اتار لیا جاتا ہے ان دونوں کے عالم کو) یعنی عالم فائدہ خبر اور عالم لازم فائدہ خبر کو (جاہل کے مرتبہ میں) پھر اس کیلئے خبر ڈالی جاتی ہے اگر چہ وہ دونوں فائدوں کا عالم ہو (اس على موجب العلمفان من کے موجب علم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے) کیونکہ جو آدمی اپنے علم کے مقتضاء پر عمل نہیں کرتا وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں جیسے تم بے نمازی عالم سے کہو کہ نماز فرض ہے اور اعتبارات خطابیہ میں کسی چیز کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا بہت ہے اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اور ان کو اتنا معلوم ہے کہ جو کوئی اسے اختیار کرے آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہے اور بری ہے وہ چیز جسے وہ اپنی جانوں کیلئے پسند کرتے ہیں کاش کہ وہ جانتے'' بلکہ کسی چیز کے وجود کو عدم چیز کے مرتبہ میں اتارنا بھی بہت ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اور جب آپ نے پھینکا تو آپ نے تیر نہیں پھینکا تھا'' (تو مناسب ہے) یعنی جب خبر دینے والے کا مقصد خبر دینے سے افادہ خبر ہو

تشریح:۔

وقد ينزل المخاطب العالم بهما منزل الجاهل: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ خبر دو ہی فائدوں کیلئے آتی ہے افادہ خبر اور لازم افادہ خبر یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ خبر ان کے علاوہ کسی اور فائدے کیلئے بھی آتی ہے جیسے کوئی آدمی نماز کی فرضیت جانتے ہوئے نماز نہ پڑھتا ہو تو اسے کہا جائے کہ ''الصلوة واجبة'' یہ فائدہ خبر نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ جس سے بات کہی جا رہی ہے وہ پہلے سے نماز کی فرضیت کو جانتا ہے۔ اور لازم افادہ خبر بھی نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ مخبر کو یہ معلوم ہے کہ میرے مخاطب کو یہ بات پہلے سے معلوم ہے۔

لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر ان دو فائدوں کے علاوہ کسی اور فائدے کیلئے بھی آتا ہے۔

جواب: مخاطب کی دو قسمیں ہیں۔ عالم۔ جاہل۔ پھر جاہل کی دو قسمیں ہیں۔ جاہل حقیقی، جاہل تنزیلی۔ جاہل تنزیلی اس مخاطب کو کہتے ہیں جسے علم تو ہو لیکن علم ہونے کے باوجود وہ اس علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرتا ہو۔ تو اس کے عدم عمل کی بناء پر اسے جاہل سمجھ کر متکلم اس سے اس طرح بات کرے جیسے جاہل سے کی جاتی ہے بات کرے۔ کیونکہ علم عمل کیلئے ہوتا ہے اور جو آدمی علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرتا ہو تو اس میں اور جاہل میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور مختلف اعتبارات سے علم پر عمل نہ کرنے والے کو جاہل کے مقام پر اتار کر بات کرنے کے مواقع قرآن پاک میں بہت ہیں۔ چنانچہ یہودیوں کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالَهٗ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَاشَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ۔ ان یہودیوں کو معلوم ہے کہ جو آدمی تورات کے بدلے گمراہی کو ترجیح دے تو اسے آخرت میں کچھ بھی نہیں ملے گا اور بہت ہی برا ہے وہ جو یہ لوگ لیتے ہیں۔ کاش کہ یہ جانتے۔ اس آیت میں شروع میں اللہ تعالیٰ نے ان کو "وَلَقَدْ عَلِمُوْا" کہکر عالم کہا ہے اور چونکہ ان لوگوں نے اپنے علم کے مقتضاء پر عمل نہیں کیا تھا اسلئے اللہ تعالیٰ نے آخر میں جا کر انہی کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ "لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ" اگر یہ جانتے۔ اسی علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے یہ کہا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کبھی کبھار عالم کو علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے جاھل کی طرح سمجھ کر اس سے اسی جاہلوں کے انداز میں بات کی جاتی ہے۔
شارح مزید فرماتے ہیں کہ بلکہ قرآن پاک میں ایک شیء موجود کو شیء معدوم قرار دیکر بات کرنا بھی کثرت سے واقع ہے قطع نظر اس سے کہ اس کا تعلق علم سے ہے یا نہیں جیسے۔ آنحضرت ﷺ کے متعلق جب آپ نے کافروں پر کنکریاں پھنکیں تو اللہ نے فرمایا کہ "وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى" اس آیت میں وجود رمی کو عدم رمی کے مقام پر اتارا گیا ہے۔
آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ نے جس مقصد کیلئے کنکریاں پھنکیں تھیں ان کنکریوں میں تاثیر آپ نے نہیں ڈالی تھی بلکہ ان میں تاثیر حقیقی اللہ نے ڈالی تھی اور آپ نے صرف اپنے ہاتھ سے پھینکی ہیں۔

فينبغي ان يُقتَصرمن التركيب علىٰ قدر الحاجة　حذرًا عن اللغو فان كان المخاطبُ خالىَ الذهن من الحكم والتردّدفيه　اى لايكون عالمًابوقوع النسبة اولا وقوعها ولا متردّدًا فى انّ النسبة هل هى واقعة ام لا

ترجمہ:۔

خبر دینے سے مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہو تو مناسب ہے (یہ کلام صرف بقدر ضرورت ہو) لغو سے بچنے کیلئے (تو اگر) مخاطب (حکم اور حکم میں تردد سے خالی الذہن ہو) یعنی نہ اسے وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ اس بات میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا نسبت واقع نہیں ہے۔

تشریح:۔

جب کلام کرنے سے مقصود مخاطب کو افادہ خبر یا لازم افادہ خبر ہے تو مخبر کو چاہئے کہ لغو اور زائد سے بچنے کیلئے وہ اپنے کلام میں اتنی عبارت اور مقدار پر اکتفاء کرے جس سے مقصد حاصل ہو جائے نہ اپنے مقصود کے اداء کرنے میں کم ہو اور نہ مقصود کے اداء کرنے سے زائد ہو کیونکہ کلام اگر مقصود۔ کے اداء کرنے سے کم ہو تو تب بھی لغو ہو جائے گا اور اگر مقصود کے اداء کرنے سے زائد ہو تو تب بھی لغو ہو جائے گا۔ تو کلام کے لغو ہو جانے سے بچانے کیلئے کلام میں مقصود سے زائد عبارت کے لانے سے حتی المقدور بچا جائے۔ کیونکہ کلام فصیح وہ کلام ہے، جو نہ تو مقصود سے کم ہو اور نہ ہی مقصود سے زائد ہو۔

اى اذا كان قصدالمخبر: شارح اس عبارت کے ساتھ صرف اتنی بات بتانا چاہتے ہیں کہ "فینبغی" کی فا تفریعیہ ہے۔ پھر مخاطب کو دیکھا جائے گا کہ وہ کس حال میں ہے اور ویسے مخاطب تین حال میں کسی ایک حال سے خالی نہیں ہے۔ مخاطب خالی الذہن

ہوگا یا متردد فی الحکم ہوگا اور یا منکر للحکم ہوگا۔

مخاطب کے خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کا ذہن بالکل خالی ہو نہ اس میں حکم ہو اور نہ ہی عدم حکم اور نہ ہی حکم کے بارے میں تردد ہو اور نہ ہی مخاطب کو حکم سے انکار ہو۔ اس صورت میں کلام کو مؤکدات "انّ" وغیرہ سے خالی کر کے لایا جائے گا کیونکہ جب مخاطب کا ذہن ہر طرح کے انکار تردد سے خالی ہے تو حکم جاتے ہی اس کے ذہن میں جگہ پکڑے گا اور جب حکم بغیر تاکید کے ہی ذہن میں اتر سکتا ہے تو اس کے ساتھ تاکید لانا ایک امر زائد اور بے فائدہ ہوگا جو کلام فصیح کے خلاف ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو نہ وقوع النسبت کا علم ہو اور نہ ہی عدم وقوع النسبت کا اور نہ ہی وہ اس بارے میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا نہیں ہے۔ جیسے مخاطب کو نہ تو یہ معلوم ہو کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے اور نہ ہی یہ معلوم ہو کہ زید کیلئے قیام ثابت نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس کے بارے میں متردد ہو کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے یا نہیں۔ تو ایسے مخاطب سے کلام کرتے وقت صرف زیدٌ قائمٌ کہا جائے گا اس میں تاکید نہیں لائی جائے گی۔

وبهذاتبيّن فسادماقيل انّ الخلوّ عن الحكم يستلزم الخلوّعن التردّدفيه فلاحاجةالىٰ ذكره بل التحقيق انّ الحكم والتردّد فيه متنافيان اُسْتُغْنِيَ علىٰ لفظ المبنى للمفعول عن مؤكّدات الحكم ليتمكّن الحكم فى الذهن حيث وجدهٗ خاليًاوان كان المخاطب متردّدًافيه اى فى الحكم طالبًالهٗ بان حضرفى ذهنه طرفاالحكم وتحيّرفى انّ الحكم بينهماوقوع النسبةاولاوقوعها حَسُنَ تقويتهٗ اى تقوية الحكم بمؤكّدليزيل ذالك المؤكّدترددهٗ ويتمكّن الحكم لكن المذكور فى دلائل الاعجاز انّه انّمايحسن التاكيد اذاكان للمخاطب ظنّ فى خلاف حكمك وان كان المخاطب منكرًا للحكم وجب توكيده اى توكيدالحكم بحسب الانكار اى بقدره قوّةًوضعفًايعنى يجب زيادةالتاكيد بحسب ازديادالانكارازالةلهٗ كماقال اللّٰه تعالىٰ حكاية عن رسل عيسىٰ علىٰ نبيّنا و عليه السلام حين ارسلهم الىٰ اهل انطاكية اذكذّبوا فى المرّة الاولىٰ اِنَّااِلَيْكُمْ مُرْسَلُوْنَ مؤكّدًابانّ واسميّة الجملة وفى المرّة الثانية رَبُّنَايَعْلَمُ اِنَّـااِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ مؤكّدًابالقسم وانّ واللام واسميّةالجملة لمبالغةالمخاطبين فى الانكارحيث قَالُوْامَااَنْتُمْ اِلَّابَشَرٌمِثْلُنَاوَمَااَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّاتَكْذِبُوْنَ وقولهٗ اِذكُذّبوامبنىٌّ على ان تكذيب الاثنين تكذيب الثلاثة والّافالمكذّب اوّلًااثنان ويسمّى الضرب الاوّل ابتدائيًاوالثانى طلبيًاوالثالث انكاريًاويسمّىٰ اخراج الكلام عليها اى علىٰ الوجوه المذكورة وهى الخلوّ عن التاكيد فى الاوّل والتقويّة بمؤكّداستحسانًافى الثانى ووجوب التاكيد بحسب الانكارفى الثالث اخراجًاعلٰى مقتضى الظاهر

ترجمہ:۔

اور اس تقریر سے اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ ذہن کا حکم سے خالی ہونا حکم میں تردد کے ہونے سے خالی ہونے کو مستلزم ہے اسلئے اس کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ حکم اور حکم میں تردد دونوں متنافی ہیں (حکم کی تاکید کرنے والے امور سے بے نیازی ہوگی) کیونکہ ذہن کو خالی پائے گا تو خود ہی ذہن میں جم جائے گا (اور اگر ہو) مخاطب (اس میں متردد) یعنی حکم میں (اس کا خواہشمند ہو) اس طور پر کہ اس کے ذہن میں حکم کے دونوں طرف حاصل تو ہوں لیکن اس میں متحیّر ہو کہ ان میں حکم وقوع نسبت کا ہے یا لا وقوع نسبت

کا (تو اس کی تقویت بہتر ہے) یعنی حکم کی (کسی مؤکد کیساتھ) تا کہ یہ مؤکد اس کے تردد کو دور کردے اور حکم جم جائے لیکن دلائل اعجاز میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ تاکید اس وقت بہتر ہے جب مخاطب کو تمہارے حکم کے خلاف کا گمان ہو (اور اگر ہو) مخاطب (منکر) حکم (تو واجب ہے حکم کی تاکید انکار کے مطابق) یعنی انکار کی شدت وضعف کے مطابق، یعنی واجب ہوگی زیادتی تاکید بقدر زیادتی انکار کو زائل کرنے کیلئے جیسے فرمایا اللہ رب العزت نے حضرت عیسیٰ کے قاصدوں کا قصہ نقل کرتے ہوئے حضرت عیسیٰ نے ان کو اہل انطاکیہ کی طرف بھیجا تھا (جب ان کو پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا تو انھوں نے کہا، بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں) انّ اور جملہ اسمیہ کی تاکید کیساتھ، اور دوسری مرتبہ۔ ہمارا رب جانتا ہے تحقیق ہم تمہاری طرف ضرور بھیجے گئے ہیں۔ قسم، انّ، لام اور جملہ اسمیہ کی تاکید کے ساتھ مخاطبین کے انکار میں مبالغہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ انھوں نے کہا تھا کہ: تم تو صرف ہماری طرح بشر ہی ہو اور رحمٰن نے تم پر کوئی چیز نہیں اتاری ہے تم محض جھوٹ بولتے ہو۔ اور، مصنفؒ کا قول ''اذ کذّبوا'' اس پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب بعینہ تین کی تکذیب ہے ورنہ پہلی مرتبہ تو صورۃً دو ہی کو جھٹلایا تھا اور پہلی قسم کو ابتدائی اور دوسری قسم کو طلبی اور تیسری قسم کو انکاری کہا جاتا ہے اور اس طرح کلام کرنے کا نام رکھا جاتا ہے یعنی مذکورہ صورتوں پر کلام کرنے کو اور وہ اوّل میں تاکید سے خالی ہونا ہے اور ثانی میں استحسان کے طور پر تاکید ہے اور ثالث میں بقدر انکار تاکید لانا واجب ہے (مقتضاء ظاہر کے مطابق نکالنا)

تشریح:۔

وبھذا اتبیّن فساد ماقیل: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا تو تردّد فی الحکم سے بھی خالی ہوگا یعنی ذہن کا حکم سے خالی ہونا تردّد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے تو پھر آپ نے ذہن کے حکم سے خالی ہونے کی قید لگانے کے بعد تردّد فی الحکم سے خالی ہونے کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب: اس عبارت کے ساتھ شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ذہن کا حکم سے خالی ہونا اور تردّد فی الحکم سے خالی ہونا اس وقت مستلزم ہوگا جب ان دونوں کے درمیان تلازم ثابت ہو جائے جبکہ ان دونوں کے درمیان تلازم ہی نہیں ہے۔ بلکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہماری تحقیق کے مطابق ان دونوں کے درمیان منافات ہیں۔

لہٰذا جب ان دونوں کے درمیان منافات ہیں تو ان دونوں کے درمیان تلازم نہیں ہوگا۔ تو ذہن کا حکم سے خالی ہو جانے کے بعد تردّد فی الحکم سے خالی ہونے کی قید لگانا زائد اور بے کار نہیں ہے۔ مخاطب کے متردّد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذہن میں محکوم علیہ اور محکوم بہ حاصل ہو گئے ہوں لیکن اسے اس بات میں تردّد ہو کہ انکے درمیان وقوع نسبت کا حکم ہے یا لا وقوع نسبت کا حکم۔ تو ایسی صورت میں مخاطب کے تردّد کو زائل کرنے کیلئے اور اس کے ذہن میں حکم بٹھانے کیلئے تاکید کا لانا لازم اور ضروری تو نہیں ہے لیکن بہتر ضرور ہے۔ تا کہ اس کی ذہنی الجھن ختم ہو کر اسے یکسوئی حاصل ہو جائے۔ لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلائل اعجاز میں اس کیخلاف مذکور ہے وہاں پر حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ جب مخاطب کو متکلم کے حکم کے خلاف کا ظن ہو تو اسوقت حکم میں تاکید لانا بہتر ہے یعنی مثلاً متکلم زید کیلئے قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے مخاطب کو زید کے عدم قیام کا ظن ہے یا متکلم زید کے عدم قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے مخاطب کو زید کے قیام کا ظن ہے تو ایسی صورت میں ان کے نزدیک کلام کو مؤکد بنانا چاہئے۔ اس صورت میں ان کے نزدیک متردّد کیلئے کلام کو مؤکد بنانا اس طرح ناجائز ہے جس طرح خالی الذہن کیلئے کلام کو مؤکد بنانا جائز ہے۔

مخاطب کے منکر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کے کلام میں اگر نسبت کے وقوع کا ذکر ہو تو مخاطب عدم وقوع کا دعویٰ کرے اور اگر

متکلم کے کلام میں نسبت کے عدم وقوع کا ذکر ہو تو مخاطب نسبت کے وقوع کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکد لانا لازم اور ضروری ہے۔ پھر جس درجہ کا انکار ہوگا اسی درجہ کی تاکید لائی جائے گی۔ اگر انکار قوی ہو تو مؤکدات بھی زیادہ لائے جائیں گے اور اگر انکار ضعیف اور کمزور ہو تو مؤکدات بھی کم لائے جائیں گے۔

یجب زیادۃ التاکید:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ انکار کے اعتبار سے تاکید لانا واجب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انکار میں تعدد پایا جائے گا اور واجب کے معنی لازم اور ضروری ہے اور واجب میں تو تعدد نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ کوئی بھی چیز ایک ہی بار واجب ہوتی ہے۔

جواب: یہاں پر تاکید حذف مضاف کے قبیل سے ہے جو ''یجب'' کا فاعل بنتا ہے اور وہ ہے ''زیادۃ'' تقدیری عبارت یوں بنے گی 'یجب زیادۃ التاکید'' مصنفؒ نے قسم اوّل اور ثانی کی مثالیں ظاہر اور واضح ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کی ہیں اور تیسری قسم میں چونکہ خفاء تھا اسلئے تیسری قسم کی مثال ذکر کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ نے جب اہل انطاکیہ کی طرف اپنے دو قاصد (بولس اور یحییٰ) کو روانہ کیا اور انھوں نے جب وہاں جاکر دعوت دی اور ان کے سامنے اللہ کی سچی کتاب انجیل پیش کر دی تو انھوں نے انکار کر کے ان کو جھٹلا دیا تو ان رسولوں نے اپنی بات ''انّ'' اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کر کے پیش کی اور یوں کہا ''اِنَّا اِلَیْکُمْ مُرْسَلُوْنَ'' لیکن اہل انطاکیہ نے پھر بھی نہ مانا تو انکی مدد کیلئے حضرت شمعونؑ پہنچے اور ان کو اسلام کی دعوت دی تو ان لوگوں نے پہلے سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ اس دعوت کو جھٹلا کر ان کا انکار کر دیا چنانچہ کہنے لگے کہ ''قَالُوْا مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ۔ کہنے لگے کہ ارے تم تو ہماری طرح انسان ہی ہو رحمٰن نے تم پر کوئی چیز نہیں اتاری ہے تم محض اپنی طرف سے جھوٹ بولتے ہو۔ اس پر حضرت عیسیٰؑ کے قاصدوں نے اپنے کلام میں تاکیدات کا مزید اضافہ کر دیا چنانچہ پہلی بار وہ اپنے کلام میں صرف دو تاکید لائے تھے اس بار انھوں نے اپنے کلام کو چار تاکیدات۔ قسم، انّ، لام تاکید، اور جملہ اسمیہ۔ کے ساتھ مؤکد کر کے لائے چنانچہ انھوں نے کہا کہ ''رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ۔

فائدہ: اس میں 'رَبُّنَا' اگرچہ حقیقی طور پر قسم نہیں ہے لیکن حکماً قسم ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس مقام پر انکار تین تھے مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا۔ مَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ۔ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ۔ تو ان انکارات کو دیکھتے ہوئے ان رسولوں کو چاہئے تھا کہ وہ اپنے کلام میں تین ہی تاکیدات لاتے جبکہ انھوں نے اپنے کلام میں چار تاکیدات لائے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟۔

جواب: انکار اور تاکیدات میں شدت اور قوت کے اعتبار سے تو مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے لیکن تاکیدات کا عدد میں بقدر انکار ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ اور اس کا یہ جواب بھی دیا جا سکتا ہے کہ یہاں پر انکارات بھی چار ہیں تین نہیں ہیں اور وہ اس طرح کہ ان لوگوں نے کہا ہے ''ما انتم'' اور ''ان انتم'' یہ دونوں حصر۔ انکار رابع کے حکم میں ہیں۔ لہٰذا حصر کا اعتبار کرنے کے بعد انکار اور تاکید کے عدد میں بھی برابری ہو جائے گی۔

خالی الذہن مخاطب سے جو کلام کیا جائے اسے ''ابتدائی'' کہتے ہیں اور مخاطب متردد سے جو کلام کیا جائے اسے ''طلبی'' کہتے ہیں اسلئے کہ اس میں مخاطب چاہتا ہے کہ کوئی آکر اس کے شک اور تردد کو دور کر دے اور مخاطب منکر سے جو کلام کیا جائے اسے ''انکاری'' کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں مخاطب انکار کر رہا ہے تو اس کے اس انکار کو تاکید کے ساتھ ختم کرنا لازم اور ضروری ہے اسلئے اسے انکاری کہتے ہیں۔

اذ کذبوا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ یہاں پر آپ نے ''کذبوا''

صیغہ جمع کیساتھ ذکر کیا ہے حالانکہ شروع میں تو اہل انطاکیہ نے دو رسولوں کو جھٹلایا تھا تو آپ نے صیغہ جمع کے ساتھ اس کو کیوں ذکر کیا ہے صیغہ تثنیہ کے ساتھ کیوں ذکر نہیں کیا؟

جواب: دعوت چونکہ تمام نبیوں کی ایک ہی ہوتی ہے اسلئے دو نبیوں کو جھٹلانا تمام نبیوں کے جھٹلانے کو مستلزم ہے اسلئے ہم نے اسے صیغہء جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے اور جو کلام ان تین صورتوں میں سے کسی بھی صورت پر مشتمل ہو اسے مقتضاء ظاہر کہتے ہیں۔

وهو اخصّ مطلقًا من مقتضى الحال لانّ معناه مقتضى ظاهر الحال فكلّ مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما في صورة اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فانّه يكون على مقتضى الحال ولا يكون على مقتضى الظاهر

ترجمہ:۔

اور وہ مقتضاء حال سے خاص مطلق ہے کیونکہ اس کے معنیٰ ہیں مقتضاء ظاہر لہٰذا ہر مقتضاء ظاہر مقتضاء حال ہے لیکن اس کا عکس نہیں جیسے مقتضاء ظاہر کے خلاف کی صورت میں کلام کرنا کہ اخراج کلام علیٰ مقتضی الحال تو ہے لیکن علیٰ مقتضی الظاہر نہیں ہے

تشریح:۔

وهو اخصّ مطلقا من مقتضى الحال: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام اگر مقتضاء کے مطابق ہو تو اسے مقتضای الظاہر کہتے ہیں اور اگر کلام مقتضیٰ کے مطابق نہ ہو تو اسے خلاف مقتضی الظاہر کہتے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو پہلے آپ بتا چکے ہیں کہ اگر کلام واقع کے مطابق ہو تو اسے مقتضاء حال کے مطابق کہتے ہیں اور اگر کلام واقع کے مطابق نہ ہو تو اسے مقتضاء حال کے مخالف کہتے ہیں اور یہاں پر آکر آپ نے کہا ہے کہ اگر واقع کے مطابق ہے تو اسے مقتضاء ظاہر کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اسے مقتضاء ظاہر کے خلاف کہتے ہیں تو آپ کی سابقہ عبارت اور اس عبارت میں تضاد ہے۔

جواب: مقتضاء حال اور مقتضاء ظاہر کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے مقتضاء ظاہر خاص مطلق ہے اور مقتضاء حال عام مطلق ہے۔جہاں پر مقتضاء ظاہر پایا جائے وہاں پر مقتضاء حال کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر مقتضاء حال پایا جائے وہاں پر مقتضاء ظاہر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

اسلئے کہ حال کی دو قسمیں ہیں۔حال ظاہر اور حال خفی۔

حال ظاہر وہ حال ہے جو نفس الامر میں بھی ثابت ہو اور حال خفی وہ حال ہے جو صرف باعتبار متکلم ثابت ہو۔خواہ وہ حال نفس الامر میں ثابت ہو یا نہ ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتضاء ظاہر خاص ہے اور مقتضاء حال عام ہے۔تو جہاں پر ظاہر پایا جائے گا وہاں پر حال خفی کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر حال خفی پایا جائے وہاں پر ظاہر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

وكثيرًا ما يخرج الكلام على خلافه اى خلاف مقتضى الظاهر فيُجعَل غيرُ السائل كالسائل اذا قدّم اليه اى الى غير السائل ما يلوح اى ما يشير لهٗ اى لغير السائل بالخبر فيستشرف غير السائل لهٗ اى للخبر يعنى ينظر اليه يقال استشرف الشيء اذا رفع رأسهٗ ينظر اليه ويبسط كفّهٗ فوق الحاجب كالمستظلّ من الشمس استشراف الطالب المتردّد نحو وَلَا تُخَاطِبْنِى فِى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اى لا تدعنى يا نوح فى شان قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك فهذا الكلام يلوح

بالخبر تلویحًا ویشعر بانّہٗ قد حقّ علیھم العذاب فصار المقام مقام ان یتردّد المخاطب فی انّھم ھل صاروا محکومًا علیھم بالاغراق ام لافقیل انّھم مغرقون مؤکّدًا ای ھم محکومٌ علیھم بالاغراق

ترجمہ:۔

اور اکثر و بیشتر کلام مقتضاء ظاہر کے خلاف لایا جاتا ہے۔(تو غیر سائل کو سائل کی طرح فرض کرلیا جاتا ہے جبکہ غیر سائل کے سامنے کلام پیش کیا جائے) جس سے جنس خبر کی طرف اشارہ کیا جائے جس کی وجہ سے غیر سائل ایک گونہ اس کا متردد اور طالب ہو جائے) یعنی خبر کا یعنی اس کی طرف دیکھے استشرف الشیء اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر بھوؤں پر اس طرح ہاتھ رکھکر دیکھے جیسے سورج کی شعاعوں سے بچنے کیلئے رکھتے ہیں متردد طالب کی طرح دیکھنا (جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے آپ ہم سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں) یعنی اے نوح آپ اپنی قوم کے معاملہ اور ان سے دفع عذاب کے بارے میں سفارش نہ کریں لہٰذا یہ ایک ایسا کلام ہے جو خبر کی طرف ایک طرح سے اشارہ کررہا ہے اور یہ بتلا رہا ہے کہ ان پر عذاب ثابت ہو چکا ہے تو یہ مقام مخاطب کیلئے مقام تردد بن گیا کہ آیا ان لوگوں پر ان کے غرق ہونے کا حکم ہوگیا ہے یا نہیں تو تاکید کے ساتھ کہدیا گیا "انھم مغرقون" یعنی یہ لوگ ڈوب مریں گے۔یعنی ان پر ڈوب مرنے کا فیصلہ ہو چکا ہے۔

تشریح:۔

وکثیرًا ما یخرج الکلام: اس سے پہلے انھوں نے مقتضاء حال کی تین قسمیں ذکر کئے تھے اب یہاں سے مقتضاء ظاہر کے خلاف تین قسمیں بیان کریں گے۔

پہلا مقام یہ ہے کہ بہت سارے مقامات پر مخبر اپنے مخاطب غیر سائل کو سائل بنا کر غیر متردّد کو متردّد بنا کر اور غیر طالب کو طالب بنا کر جس طرح متردّد اور طالب سے بات کی جاتی ہے اسی طرح ان سے بھی کلام مؤکد کے ساتھ بات کرے اور اس کے لئے اپنے کلام کے ابتداء میں کوئی ایسا جملہ ذکر کرے جس سے مخاطب کا ذہن فوری طور پر مخاطب کی بات سننے کیلئے منتظر ہو جائے۔جیسے قرآن پاک میں باری تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کو مخاطب کر کے فرمایا ہے کہ "وَلَا تُخَاطِبْنِیْ فِی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا" یعنی ظالموں کے بارے میں آپ ہم سے بات نہ کریں۔اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق ظالموں کے بارے میں بات کرنے سے منع نہیں فرمایا ہے بلکہ ان کو عذاب سے بچانے کیلئے سفارش کرنے سے منع فرمایا ہے۔پھر فرمایا کہ "وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِاَعْیُنِنَا" تم ہماری نگرانی میں کشتی بناؤ۔اس سے حضرت نوحؑ کے ذہن میں اشکال سا پیدا ہوگیا کہ معلوم نہیں اللہ تعالیٰ یہ حکم کیوں دے رہے ہیں کیا اللہ میری قوم کو ختم کرنے والے ہیں؟ لیکن انھوں نے یہ سوال اللہ تعالیٰ سے پوچھا نہ تھا محض ان کے دل میں تردد سا پیدا ہوگیا تھا۔تو اللہ تعالیٰ نے ان کے اس تردد کو دور کرنے کیلئے مؤکد کلام ذکر کر دیا کہ "اِنَّھُمْ مُّغْرَقُوْنَ" بے شک یہ لوگ ڈوب مریں گے۔

یستشرف: کے معنیٰ صرف دیکھنا نہیں ہے بلکہ اس کے معنیٰ میں تین چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے۔(۱) دیکھنا (۲) سر اٹھانا (۳) بھوؤں کے اوپر پیشانی پر ہاتھ کا رکھنا۔جیسے کوئی آدمی دور دھوپ کے رخ پر کسی کو دیکھ رہا ہو تو اسے اس طرف دیکھنے کیلئے سر اٹھا کر پیشانی پر ہاتھ پھیلا کر دیکھنا پڑتا ہے۔اسے استشراف کہتے ہیں۔

ویُجعَل غیرُ المنکر کالمنکر اذا لاح ای ظھر علیہ ای علیٰ غیر المنکر شیءٌ من امارات الانکار نحو قول حَجَل بن نضلہ شعر جاء شقیقٌ اسمٌ رجلٍ عارضًا رمحہٗ ::ای واضعًا علی العرض فھو لاینکران فی بنی عمّہ رماحًا لکن مجیئہٗ واضعاً للرمح علی العرض من غیر التفاتٍ وتھیّؤٍ امارۃ انّہٗ یعتقد انّ لارمح فیھم بل کلّھم عزلٌ لاسلاح معھم فنزل منزلۃ المنکر وخوطب خطاب

التفات بقوله انّ بنی عمّك فیهم رماحٌ ::سؤكّدًابإنّ وفی البیت علیٰ ماأشارالیه الامام المرزوقی تهكّمٌ واستهزاءٌ كأنّهٗ یرمیه بأنّهٗ من الضعف والجبن بحیث لوعلم انّ فیهم رماحًالماالتفت لِفتَ الكفاح ولم تقوی یدُهٗ علیٰ حمل الرماح علی طریقةقوله شعرفقلت لمحرزٍ لمّاالتقینا::تنكّب لایقطّرك الزحام::یرمیه بأنّهٗ لم یباشرالشدائد ولم یدفع الیٰ مضائق المجامع كأنّهٗ یُخاف علیه ان یداس بالقوائم كمایخاف علیٰ الصبیان والنساء لقلّةغنائه وضعف بنائه

ترجمہ:۔

(اور غیر منکر کو منکر کی طرح قرار دیا جاتا ہے جب انکار کی کچھ علامتیں ظاہر ہو جائیں جیسے حجل بن نضلہ کا قول ہے شعر: شقیق آیا۔ شقیق ایک آدمی کا نام ہے (نیزے کو عرض میں رکھتے ہوئے) یعنی چوڑائی میں رکھتے ہوئے وہ اپنے چچا کے لڑکوں کے پاس نیزوں کے ہونے کا انکار نہیں کر رہا ہے لیکن اس کا نیزے کو چوڑائی میں رکھ کر بغیر کسی تیاری کے چلے آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار نہیں بلکہ سب خالی ہاتھ ہیں اسلئے اسے بمنزلہ منکر کے اتار لیا گیا ہے اور خطاب کے طور پر اسے کہا گیا ہے کہ (بے شک تیرے چچا زاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں) انّ کے ساتھ تاکید کے ذریعہ اور شعر میں امام مرزوقی کی تصریح کے مطابق مذاق ہے گویا شاعر اس پر چوٹ کر رہا ہے کہ وہ اتنا کمزور اور بزدل ہے کہ اگر اس کو معلوم ہو جائے کہ ان کے پاس بھی نیزے ہیں تو لڑائی کیلئے نہ نکلے اور اس میں نیزہ پکڑنے کی بھی طاقت نہ رہے شاعر کے اس قول کے مطابق کہ میں نے مڈھ بھیڑ کے وقت محرز سے کہا کہ پرے ہٹ کہیں تجھے مڈھ بھیڑ کچل نہ دے۔ شاعر چوٹ کر رہا ہے کہ اس نے سختیاں جھیلیں نہیں اور مصائب جنگ میں مبتلا نہیں ہوا گویا اس پر یہ خوف ہے کہ کہیں پاؤں میں نہ روندا جائے جیسے بچوں اور عورتوں پر نازک اندامی اور کمزوری کی وجہ سے خوف ہوتا ہے۔

تشریح:۔

ویجعل غیر المنکر كالمنكر اذا لاح علیه شیٌ من امارات الانكار: یہاں سے دوسری قسم ذکر کر رہے ہیں کہ جب غیر منکر سے منکر کی نشانیاں معلوم ہوتی ہوں تو اس وقت اسے منکر قرار دیکر اس کے ساتھ کلام کرتے وقت بھی کلام میں وہ تاکیدات لائی جاتی ہیں جو تاکیدات مخاطب منکر سے کلام کے وقت لائی جاتی ہیں۔ جیسے حجل بن نضلہ کا شعر ہے

جاء شقیقٌ عارضًارمحهٗ::انّ بنی عمّك فیهم رماحٌ

مفردات: شقیق آدمی کا نام ہے۔ عارض۔ کاندھے پر چوڑائی میں کوئی چیز رکھنا جیسے دیہاتی اسلحہ بردار جب کہیں جاتے ہیں اور بظاہر ان کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا ہے تو اپنا اسلحہ اپنے کاندھوں پر چوڑائی میں رکھتے ہیں۔ ''رمح'' کی جمع رماح آتی ہے۔ اس کے معنیٰ ہیں نیزہ ''بنی عم'' چچا کے لڑکے۔ عموماً چچا کے لڑکوں کے ساتھ ان بنی ہوتی ہے۔

(ترجمہ) شقیق آیا اس حال میں کہ اس نے اپنے کاندھے پر چوڑائی میں نیزہ رکھا ہوا تھا۔ تیرے چچا کے لڑکوں کے پاس بھی اسلحہ ہے۔ شاعر شقیق کے بارے میں کہہ رہا ہے کہ شقیق اپنے کاندھے پر چوڑائی میں نیزہ رکھے ہوئے یوں بے غم آ رہا ہے کہ گویا کہ اس کے چچا کے لڑکوں کے پاس اسلحہ ہی نہ ہو۔ شقیق اگر چہ اپنے چچا کے لڑکوں کے پاس اسلحہ کے ہونے کا انکار نہیں کر رہا ہے لیکن اس کی یہ حالت بتا رہی ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ ان کے پاس اسلحہ نہیں ہے۔ اسی بات کو سامنے رکھتے ہوئے شاعر نے اگلے مصرعے ''انّ بنی عمّك فیهم سلاح'''' میں کلام کو ''انّ'' کیساتھ موکّد لایا ہے۔ امام مرزوقیؒ فرماتے ہیں کہ اس کلام میں دو باتیں ہیں پہلی بات یہ ہے کہ اس شعر میں شاعر نے غیر منکر کو منکر قرار دے کر کلام کو موکّد لایا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ شاعر نے شقیق کو بزدل قرار دے کر اس کا مذاق اڑایا ہے کہ اسے معلوم نہیں ہے کہ ان کے پاس اسلحہ ہے بھی کہ نہیں۔ اسی لئے وہ اس طرح بے پرواہ ہو کر اپنے کاندھے پر نیزہ چوڑائی میں رکھے ہوئے جا رہا ہے اگر اسے یہ بات معلوم ہو جائے کہ ان کے پاس بھی اسلحہ ہے تو وہ اتنا بزدل ہے کہ کبھی بھی وہ لڑائی کیلئے تیار نہ ہو اور کبھی بھی اس کے ہاتھ نیزے کے اٹھانے پر قادر نہ ہوں۔ یہ اس طرح ہے جیسا کہ دوسرے شاعر نے محرز سے کہا تھا کہ

وقلتُ لمحرز لمّا التقينا::تنكّب لا يقطّرك الزحام

(ترجمہ) کہ جب ہم ان سے لڑنے لگے تو میں نے محرز سے کہا کہ پرے ہٹو کہیں ازدحام اور رش تجھے روند نہ ڈالے! یعنی شاعر اپنے مدمقابل کو حقیر سمجھتے ہوئے اس پر طعن کر رہا ہے کہ تم لڑنے بھڑنے کے آدمی نہیں ہو عورتوں اور بچوں کی طرح نرم و نازک ہو لڑائی کیلئے آدمی کو سخت جان ہونا چاہئے وہ چیز تم میں ہے نہیں درمیان سے تم ہٹ جاؤ کہیں تم بچوں اور عورتوں کی طرح کچلے نہ جاؤ یہ شاعر شقیق سے بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ بھائی تم کو معلوم نہیں ہے کہ لڑائی کیا چیز ہوتی ہے اگر تم کو پتہ چل جائے تو تم تو اتنے بزدل ہو کہ پھر اسلحہ کو ہاتھ تک نہ لگاؤ گے لیکن بے خبری میں تم نیزہ اٹھائے لڑائی کے شوق میں چلے آئے ہو کہ شاید ان کے پاس اسلحہ ہی نہیں ہے میں ان نہتے لوگوں کو زیر کر لوں گا۔ یہ تمہاری بھول ہے کیونکہ ان کے پاس بھی تمہاری طرح اسلحہ ہے وہ تم سے اتنی آسانی سے زیر نہیں ہوں گے۔

وَيُجعَل المنكر كغير المنكر اذا كان معهٗ اى مع المنكر ما ان تأمّلهٗ اى شيءٌ من الدلائل والشواهد ان تأمّل المنكر ذالك الشيء ارتدع عن انكاره ومعنىٰ كونه معهٗ ان يكون معلومًا لهٗ مشاهدًا عندهٗ كما تقول لمنكر الاسلام الاسلام حقٌّ من غير تاكيد لانّ مع ذالك المنكر دلائل دالّةٌ على حقّيّة الاسلام وقيل معنىٰ كونه معهٗ ان يكون موجودًا فى نفس الامر وفيه نظرٌ لانّ مجرّد وجوده لا يكفى فى الارتداع ما لم يكن حاصلًا عندهٗ وقيل معنىٰ ما ان تأمّلهٗ شيءٌ من العقل وفيه نظرٌ لانّ المناسب حينئذٍ ان يقال ما ان تأمّل به لانّهٗ لايتأمّل العقل بل يتأمّل به نحو لَارَيْبَ فِيْهِ ظاهر هذا الكلام انهٗ مثال لجعل منكر الحكم كغيره وتُرك التاكيد لذلك وبيانهٗ انّ معنىٰ لاريب فيه ليس القرآن بمظنّة للريب ولاينبغى ان يرتاب فيه وهذا الحكم ممّا ينكرهٗ كثيرٌ من المخاطبين لكن نزل انكارهم منزلة عدمه لما معهم من الدلائل الدالة على انهٗ ليس ممّا ينبغى ان يرتاب فيه والاحسن ان يقال انهٗ نظيرٌ لتنزيل وجود الشيء منزلة عدمه بناء علىٰ وجود ما يزيلهٗ فانهٗ نزل ريب المرتابين منزلة عدمه تعويلًا على ما يزيله حتىٰ نفى الريب على سبيل الاستغراق كما نزّل الانكار منزلة عدمه لذالك حتّى صحّ ترك التاكيد

ترجمہ:۔

اور منکر کو غیر منکر کی طرح قرار دیا جاتا ہے اس وقت جب اس منکر کے پاس ایسے دلائل و شواہد موجود ہوں کہ اگر وہ ان میں غور کرے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ منکر کے پاس دلائل کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل اسکے پاس موجود و مشاہد ہوں جیسے تم منکر اسلام سے کہو کہ الاسلام حق بغیر کسی تاکید کے کیونکہ اس منکر کے پاس اسلام کی حقانیت پر دلالت کرنے والی دلیلیں موجود ہیں بعض نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اس میں نظر ہے کیونکہ دلائل کا نفس الامر میں موجود ہونا انکار سے باز آنے کیلئے کافی نہیں ہے جب تک وہ حاصل نہ ہوں بعض نے کہا ہے کہ اس کے پاس عقل ہو جس میں وہ تامل کرے۔ اس میں نظر ہے

کیونکہ اس وقت تو ان تامّل یہ کہنا چاہئے تھا اسلئے کہ عقل تامّل نہیں کرتی ہے بلکہ عقل کے ساتھ تامّل کیا جاتا ہے (جیسے اس میں کوئی شک نہیں ہے) ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منکر حکم کو غیر منکر کی طرح قرار دینے کی مثال ہے اور اسی لئے تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ ''لا ریب فیہ'' کے معنی ہیں کہ قرآن محل شک نہیں ہے اور نہ ہی اس میں شک کرنا مناسب ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ اسکے انکار کرنے والے بہت ہیں لیکن ان کے انکار کو عدم انکار کی جگہ اتارا گیا ہے کیونکہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن ایسی کتاب نہیں ہے جس میں شک کیا جائے۔ اور بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ آیت وجود شی ء کو عدم شی ء کے مقام میں اتارنے کی نظیر ہے اس بناء پر کہ اس کو زائل کرنے والی چیزیں موجود ہیں کیونکہ شک کرنے والوں کے شک کو عدم شک کی جگہ اتار لیا گیا ہے اس کے زائل کرنے والی چیزوں پر اعتماد کرتے ہوئے یہاں تک کہ استغراق کے طور پر ریب کی نفی کر دی گئی جیسا کہ انکار کو بمنزلہ عدم انکار کے اتار لیا گیا اسی وجہ سے یہاں پر تاکید کو ترک کرنا صحیح ہو گیا۔

تشریح:۔

ویجعل المنکر کغیر المنکر: یہاں سے تیسری صورت ذکر کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار منکر کو غیر منکر کی طرح بنا کر اس سے کلام کرتے وقت متکلم اپنے کلام کو تاکیدات سے خالی کرتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب مخاطب کے پاس ایسے دلائل اور شواہد پہنچ چکے ہوں کہ اگر وہ ان دلائل اور شواہد میں غور وفکر کرے تو اس کا انکار ختم اور اس کا شبہ دور ہو جائے۔ لہٰذا جب دلائل اور شواہد سے اس کا شبہ ختم ہو جائے گا تو ایسے منکر کو غیر منکر کی جگہ اتار کر اس سے ایسا کلام کیا جاتا ہے جو کلام کسی غیر منکر سے کیا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی کسی منکر اسلام سے بات کرتے وقت صرف اتنا کہدے ''الاسلام حق'' ''اسلام سچا مذہب ہے۔

وقولہٗ اذا کان معہٗ ما: اس میں ''ما'' سے دلائل وشواہد مراد ہیں۔ اور ''معہٗ'' کی ضمیر کا مرجع منکر ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ جب منکر کے پاس ایسے دلائل وشواہد ہوں کہ اگر منکر ان میں غور وفکر کرے تو اس کا انکار ختم ہو سکتا ہو اور اس کا شک زائل ہو سکتا ہو۔ جس کی وجہ سے وہ اپنے انکار اور شبہے سے باز آ جائے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ منکر کے پاس دلائل اور شواہد کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منکر کو وہ دلائل معلوم ہوں اور ان شواہد کا مشاہدہ ہو۔ جیسے تم اسلام نہ ماننے والے کو بغیر تاکید کے یوں کہتے ہو کہ ''الاسلام حقٌ'' اسلام حق ہے، حالانکہ اس مقام پر متکلم کو چاہئے کہ وہ اپنا کلام مؤکد لائے کیونکہ متکلم مخاطب منکر ہے لیکن منکر اسلام کو قرآن وغیرہ ایسے دلائل معلوم ہیں کہ اگر وہ ان میں غور وفکر کرتا ہے تو اس کا شبہ ختم ہو سکتا ہے اس لئے مخبر نے اپنے کلام کو تاکیدات سے خالی کر کے غیر منکر سے خطاب کی طرح لایا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مخاطب کو وہ دلائل پہلے سے معلوم ہوں پھر ان میں غور وفکر کرے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں خواہ مخاطب کو معلوم ہوں یا نہ ہوں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات درست نہیں ہے اس میں نظر ہے کیوں کہ اگر دلائل نفس الامر میں موجود ہوں تو وہ دلائل مخاطب کو انکار سے باز نہیں رکھ سکتے ہیں کیونکہ دلائل وشواہد کا صرف موجود ہونا کسی کو انکار سے باز نہیں رکھتا ہے بلکہ ان دلائل میں غور وفکر کرنا انسان کو انکار سے باز رکھتا ہے۔ اور غور وفکر اسی وقت آدمی کر سکتا ہے جب اسے دلائل کا علم ہو دلائل کا علم ہوئے بغیر ان دلائل میں غور وفکر کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔

مصنفؒ نے اس کی مثال ذکر کی ہے کہ جیسے ذٰلِکَ الْکِتَابُ لَارَیْبَ فِیْہِ ''اس کتاب میں کوئی شک نہیں ہے۔

اس آیت کے بارے میں فاضل شارحؒ نے دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ اس کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ''لاریب فیہ'' حکم کے منکر کو غیر منکر کے درجے میں اتارنے کی مثال ہے اس کی نظیر نہیں ہے۔ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ مثال ممثل لہٗ کے افراد میں سے ایک فرد ہوتی ہے اور نظیر ممثل لہٗ کے افراد میں سے کوئی فرد نہیں

ہوتی ہے۔اور ظاہر کی وجہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے پہلے ایک قانون ذکر کیا کہ کبھی کبھار منکر کو غیر منکر کی جگہ اتارا جاتا ہے پھر اس کیلئے کلام اس طرح غیر مؤکد لایا جاتا ہے جس طرح ایک غیر منکر کیلئے کلام لایا جاتا ہے اور اسکے بعد "نحو" کے ساتھ "لا ریب فیہ "لائے ہیں اور اس طرح مثال ہی لائی جاتی ہے نظیر نہیں بیان کی جاتی ہے۔

اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو تاکید کے بغیر لاریب فیہ لایا ہے ورنہ اس کلام کو "انہ لا ریب فیہ "کہکر مؤکد لانا چاہئے تھا۔تو اب جو بھی ذکر کریں گے تو وہ اس کی مثال ہوگی۔تاکہ اس قانون کی مثال کے ذریعے سے وضاحت ہو سکے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ لانفی جنس کی ہے اور ریب اس کا اسم ہے اور فیہ کی ضمیر کا مرجع قرآن پاک ہے اور قرآن اس کا ظرف بن رہا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن محل شک و ریب نہیں ہے۔جبکہ بہت سارے لوگوں نے قرآن پاک میں شک کیا ہے اسکے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے انکار کو عدم انکار کی جگہ قرار دے کر ان سے ایسی بات کی ہے جو غیر منکر سے کی جاتی ہے۔اسلئے کہ ان کے پاس قرآن پاک کے بارے میں ایسے دلائل موجود ہیں نبی پاک ﷺ کی ذات اور قرآن کی فصاحت وغیرہ کہ ان میں غور و فکر کرلیں تو ان کا انکار ختم ہوسکتا ہے والاحسن کہکر شارحؒ نے دوسرا احتمال بیان کردیا ہے کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کو وجود الشیء بمنزلۃ عدمہ کی نظیر قرار دیا جائے۔کہ قرآن پاک کے سچے اور بلاریب ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن پھر بھی یہ لوگ شبہ کر رہے ہیں تو اللہ نے ان کے موجودہ شبہ کو معدوم قرار دے کر ان کیلئے بغیر تاکید کے کلام لایا ہے کیونکہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں کہ اگر یہ لوگ ان دلائل میں غور و فکر کریں تو ان کا یہ شبہ ختم ہوسکتا ہے۔

اور ان کی سمجھ میں بات آسکتی ہے۔اور اس کو نظیر بنانا اسلئے زیادہ بہتر ہے کہ اس صورت میں کسی کو مخاطب بنائے بغیر سرے سے شک اور ریب ہی کی نفی کی جارہی ہے کہ قرآن پاک میں ریب نام کی کوئی چیز ہی نہیں ہے اسلئے قرآن پاک میں شک کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے جبکہ اس کو مثال بنانے کی صورت میں منکرین کے انکار کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا جارہا ہے کہ قرآن محل ریب نہیں ہے اسلئے اس میں شک نہ کیا جائے۔اور اس میں شک کرنا مناسب نہیں ہے اور ایک چیز میں شک کی گنجائش ہی نہ ہو اس میں اور اس میں کہ اس میں شک کی گنجائش تو ہو لیکن اس میں شک کرنا مناسب نہ ہو بڑا فرق ہے۔قرآن پاک سے سرے سے شک کی نفی کرنا زیادہ بہتر ہے بنسبت اس کے کہ قرآن پاک کو محل شک قرار دے کر اس سے شک کی نفی کی جائے۔

وهكذا اى مثل اعتبارات الاثبات اعتبارات النفى من التجريد عن المؤكّدات فى الابتدائى وتقويتهٗ بمؤكّدٍ استحسانًا فى الطلبى ووجوب التاكيد بحسب الانكار فى الانكارىّ تقول لخالى الذهن مازيدٌ قائمًا اوليس زيدٌ قائمًا وللطالب مازيدٌ بقائمٍ وللمنكر والله مازيدٌ بقائمٍ وعلى هذا القياس ثمّ الاسناد مطلقًا سواءٌ كان انشائيًّا او اخباريًّا منه حقيقة عقليّة

ترجمہ:۔

(اور اسی طرح) یعنی اعتبارات اثبات کے مثل ہیں (نفی کے اعتبارات) یعنی کلام ابتدائی میں مؤکدات سے خالی ہونا اور کلام طلبی میں استحسانًا کسی مؤکد کیساتھ قوت دینا اور کلام انکاری میں بقدر انکار تاکید کا واجب ہونا۔تو خالی الذہن سے تم کہوگے "مازیدٌ قائمًا لیس زید قائمًا۔اور طالب سے مازیدٌ بقائمٍ اور منکر سے" واللہ مازید بقائم اور اسی پر قیاس کرو (پھر اسناد) مطلقًا خواہ انشائی ہو یا اخباری (اس میں سے کچھ حقیقت عقلیہ ہے

تشریح:۔

وهكذا اعتبارات النفى۔ یہاں سے دوسرے متن تک مصنفؒ نے ایک ہی بات بیان کی ہے کہ جس طرح اثبات میں اگر

مخاطب منکر نہ ہوتو کلام کو بغیر تاکید کے لانا بہتر ہے اور مخاطب متردّد ہوتو کلام کو مؤکّد لانا بہتر ہے اگر مؤکّد نہ لائے تب بھی کوئی حرج نہیں ہے۔اور اگر مخاطب منکر ہوتو ہر حال میں کلام کو مؤکّد لایا جائے گا۔اسی طرح یہ تمام صورتیں کلام منفی میں بھی جاری ہوں گی۔یعنی اگر مخاطب خالی الذہن ہوتو کلام بغیر تاکید کے لایا جائے گا اور اسے یوں کہا جائے گا''مازیدٌ قائمًا یالیس زیدٌ قائمًا''اور اگر مخاطب خبر کے بارے میں متردّد ہوتو بہتر یہ ہے کہ اس کو مؤکّد لایا جائے اور یوں کہا جائے ''ما زیدٌ بقائم'' اور اگر مخاطب منکرِ حکم ہوتو اس سے خطاب کرتے وقت کلام کو لازمی اور ضروری طور پر مؤکّد لایا جائے گا چنانچہ یوں کہا جائے گا''واللّٰہ مازیدٌ بقائم''۔

ثم الاسنادُ:۔یہاں تک مصنفؒ نے اسناد کی تعریف اور اسکی تفصیل ذکر کی ہے اور اب یہاں سے اسناد کی تقسیم کررہے ہیں چنانچہ اسناد کی دوقسمیں ہیں۔

(۱) اسناد حقیقت عقلیہ (۲) اسناد مجاز عقلی: پھر ان کی تعریف سے پہلے شارحؒ نے کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

سواءٌ کان انشائیًا او خبریًا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ قانون یہ ہے کہ جب کسی چیز کا ایک بار صراحۃً ذکر ہوجائے اور دوبارہ اس کے ذکر کی ضرورت پڑتی ہے تو اس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے یہاں پر ایک بار پہلے اسناد کا ذکر ہوچکا ہے اب دوبارہ مصنفؒ جب اس کا ذکر کررہے ہیں تو ان کو چاہئے تھا کہ اس کے لئے ضمیر لاتے جبکہ انھوں نے ضمیر کے بجائے دوبارہ اسم ظاہر لاکر صراحۃً اس کا ذکر کردیا ہے اس طرح کرکے انھوں نے قانون کی خلاف ورزی کی ہے۔ایسا کیوں کیا ہے؟

جواب:۔ہم نے دوبارہ اسناد کا صراحۃً اسلئے ذکر کیا ہے کہ یہ تقسیم صرف اسناد خبری کی نہیں ہے بلکہ اسناد خبری اور انشائی دونوں کی ہے اگر ہم صراحۃً ذکر کرنے کے بجائے اسم ضمیر لاتے تو اس سے یہ وہم پیدا ہوجاتا تھا کہ یہ دونوں قسمیں اسناد خبری کی ہیں اسناد انشائی کی نہیں ہیں۔تو اس وہم سے بچنے کیلئے ہم نے اسم ظاہر کو ذکر کیا ہے اسم ضمیر نہیں لائے ہیں۔

اعتراض:۔پھر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ پہلے بھی مصنفؒ نے اسناد خبری کو معرفہ ذکر کیا ہے اور اب بھی اسناد کو معرفہ ذکر کیا ہے اور قانون یہ ہے کہ معرفہ کو جب معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی عین اوّل ہوتا ہے۔اس قانون کی وجہ سے اسناد کو دوبارہ معرفہ ذکر کرنے کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے کیوں کہ اس قانون کے مطابق ثانی بھی عین اوّل ہوگا تو جس طرح اوّل سے اسناد خبری مراد ہے اسی طرح ثانی سے بھی اسناد خبری مراد ہوگی۔لہٰذا آپ نے دوبارہ اسناد کو جس مقصد کیلئے ذکر کیا تھا وہ مقصد تو حاصل نہیں ہوا اسلئے آپ کا اسناد کو ذکر کرنے سے بھی اسناد خبری ہی مراد ہوگا انشاء مراد نہیں ہوگا۔

جواب: یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ قاعدہ اکثریہ ہے اسلئے آپ کا اعتراض درست نہیں ہے اسلئے کہ اسناد سے انشاء مراد ہوگا اسناد خبری مراد نہیں ہوگا۔

ولم یقل اِمّا حقیقۃٌ واِمّا مجازٌ لانّ بعض الاسناد عندہٗ لیس بحقیقۃٍ ولا مجاز کقولنا الحیوان جسمٌ والانسان حیوانٌ وجعل الحقیقۃ والمجاز صفۃ الاسناد دون الکلام لانّ اتصاف الکلام بھما انّ ما ھو باعتبار الاسناد واوردھما فی علم المعانی لانّھما من احوال اللفظ فیدخلان فی علم المعانی

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے''امّا حقیقۃ وامّا مجازًا''نہیں کہا کیونکہ اس کے نزدیک کچھ نہ حقیقت ہیں اور نہ ہی مجاز جیسے ہمارا قول الحیوان جسم اور الانسان حیوان مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی کیونکہ کلام کا ان دونوں کے ساتھ متصف ہونا اسناد ہی کے

اعتبار سے ہے اوران دونوں کو علم معانی میں لایا ہے کیونکہ یہ بھی لفظ کے احوال میں سے ہیں اسلئے علم معانی ہی میں داخل ہوں گے۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہ مقام حصر ہے اور مقام حصر میں ادوات حصر کا ذکر لازم ہوتا ہے جیسا کہ علامہ سکاکیؒ نے ذکر کیا ہے ''الاسناد اما حقیقۃ واما مجاز'' تو آپ نے اس تقسیم میں ادوات حصر کیوں ذکر نہیں کئے ہیں۔

جواب: شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک اسناد ان دوقسموں میں منحصر نہیں ہے جیسا کہ علامہ سکاکی کے نزدیک اسناد ان دوقسموں میں منحصر ہے۔ بلکہ ان کے نزدیک اسناد کی ان کے علاوہ بھی کوئی قسم بن سکتی ہے اسلئے ادوات حصر ذکر نہیں کئے، چنانچہ ان کے نزدیک اسناد حقیقت عقلیہ بھی ہوسکتی ہے مجاز عقلی بھی ہوسکتی ہے اوران کے علاوہ کوئی اور قسم بھی بن سکتی ہے جو نہ حقیقت ہو اور نہ ہی مجاز جیسے الحیوان جسمٌ۔ الانسان حیوانٌ۔ اوراسی طرح ہر اس کلام میں جس میں مسند نہ فعل ہو اور نہ ہی شبہ فعل ہو اسناد نہ حقیقت ہوگی اور نہ ہی مجاز۔ یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے حقیقت عقلیہ کی تعریف کرتے ہوئے حصر کے بغیر کہا ہے کہ ''اسناد الفعل او معناہ الی ما ھولہٗ عند المتکلّم'' اور مجاز عقلی کی تعریف کرتے ہوئے بھی حصر کے بغیر کہا ہے کہ ''اسنادہٗ الیٰ غیر ماھو لہ عندالمتکلّم فی الظاھر بتأوّل۔

جواب کا خلاصہ یہ کہ مصنفؒ کے نزدیک چونکہ اسناد ان دوقسموں میں منحصر نہیں ہے اس لئے تقسیم کے موقع پر ادوات حصر ذکر نہیں کئے ہیں۔

وجعل الحقیقۃ والمجاز صفۃ الاسناد۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ تمام علماء نے حقیقت اور مجاز کو الفاظ کی صفت بنا کر کلام کی صفت بنایا ہے مصنفؒ نے ان تمام کی مخالفت کرتے ہوئے ان کو اسناد کی صفت کیوں بنایا ہے؟

جواب: اس تعریف میں مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے کلام کی صفت نہیں بنایا ہے جبکہ باقی علماء نے ان کو کلام کی صفت بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ اصل میں اسناد ہی متصف ہوتا ہے اور کلام اسناد کے واسطہ سے دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس لئے مصنفؒ نے بھی اسے اسناد کی صفت بنایا ہے کلام کی صفت نہیں بنایا ہے۔

واوردھمافی علم المعانی: اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے اسناد کی تقسیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسناد حقیقت عقلیہ ہوگا اور یا مجاز عقلیہ ہوگا اور یہ تو لفظ واحد کو متعدد طرق سے اداء کرنے کا نام ہے اس سے تو علم بیان میں بحث ہوتی ہے آپ نے اسے علم معانی میں کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب:۔ اسناد کا حقیقی یا مجازی ہونا الفاظ کے احوال میں سے ہے اور لفظ کے احوال سے علم معانی میں بحث ہوتی ہے نہ کہ بیان میں اسلئے ہم نے ان کو علم معانی میں ذکر کیا ہے نہ کہ علم بیان میں۔

وھی ای الحقیقۃ العقلیّۃ اسنادالفعل او معناہ کالمصدرواسمی الفاعل والمفعول والصفۃ المشبّھۃ واسم التفضیل والظرف الیٰ ما ای الی شیءٍ ھوای الفعل اومعناہ لہٗ ای لذلک الشیء کالفاعل فیمابنی لہٗ نحو ضرب زیدٌ عمروًاوالمفعول بہٖ فیمابنی لہٗ نحوضُرب عمروٌفانّ الضاربیّۃ لزیدٍ والمضروبیّۃ لعمروعندالمتکلّم متعلّق بقولہٖ لہ وبھذا دخل فیہ مایطابق الاعتقاددون الواقع فی الظاھر وھوایضًا متعلّق بقولہٖ لہٗ وبہٖ یدخل فیہ مالایطابق الاعتقادوالمعنیٰ اسنادالفعل اومعناہ الیٰ مایکون ھولہٗ

عندالمتکلّم فیھا یفھم من ظاھر حالہٖ وذٰلک بان لا ینصب قرینۃً دالّۃً علٰی انّہٗ غیر ماھولہٗ فی اعتقادہٖ ومعنیٰ کونہٖ لہٗ انّ معناہ قائمٌ بہٖ ووصف لہٗ وحقّہٗ ان یسند الیہ سواء کان مخلوقًا للّٰہ تعالٰی اولغیرہ وسواءٌ کان صادرًا عنہ باختیارہ کضرب الحقیقۃ العقلیّۃ علٰی مایشملہٗ التعریف اربعۃٌ الاوّل مایطابق الواقع والاعتقاد جمیعًا کقول المؤمن انبت اللّٰہُ البقلَ و الثانی مایطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاھل انبت الربیع البقل کقول المعتزلی لمن لا یعرف حالہٗ وھو یخفیھا منہ خلق اللّٰہ تعالٰی الافعال کلّھا وھذا المثال متروکٌ فی المتن والرابع مالا یطابق الواقع ولا الاعتقاد جمیعًا نحو قولک جاء زید وانت ای والحال انّک خاصۃً تعلم انّہٗ لم یجیٔ دون المخاطب اذ لو علمہٗ المخاطب ایضًا لما تعیّن کونہٗ حقیقۃ لجواز ان یکون المتکلّم قد جعل علم السامع بانّہٗ لم یجیٔ قرینۃً علٰی انّہٗ لم یُرد ظاھرہٗ فلا یکون الاسناد الٰی ما ھولہٗ عندالمتکلّم فی الظاھر ومنہ ای من الاسناد مجازٌ عقلیٌّ ویسمّٰی مجازًا حکمیًّا ومجازًا فی الاثبات واسنادًا مجازیًا وھو اسنادہٗ ای اسناد الفعل اومعناہ الٰی ملابسٍ لہٗ ای للفعل اومعناہ غیر ما ھو لہ ای غیر الملابس الذی ذالک الفعل اومعناہ مبنی لہٗ یعنی غیر الفاعل فی المبنی للفاعل وغیر المفعول بہٖ فی المبنی للمفعول بہ

ترجمہ:۔

(اوروہ) یعنی حقیقت عقلیہ (یعنی نسبت کرنا فعل یا معنیٰ فعل کی) جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل، ظرف (اس چیز کی طرف کہ وہ) یعنی فعل یا معنیٰ فعل (اس چیز کیلئے ہے) جیسے فاعل مبنی للفاعل میں جیسے ضرب زید عمرًا اور جیسے مفعول مبنی للمفعول میں جیسے ضُرب عمرٌو کیونکہ ضاربیّت زید کیلئے ہے اور مضروبیّت عمرو کیلئے ہے (متکلّم کے ہاں) یہ لہٗ کے ساتھ متعلق ہے اوراس قید سے وہ داخل ہوگیا جو اعتقاد کے مطابق ہو واقع کے مطابق نہ ہو (فی الظاہر) بھی لہٗ کے متعلّق ہے اس قید سے وہ داخل ہوگیا جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت فعل یا معنیٰ فعل کی اس چیز کی طرف نسبت کرنا ہوتا ہے جو فعل یا معنیٰ فعل متکلّم کے نزدیک اس کیلئے ہے جو اس کے ظاہر حال سے سمجھا جاتا ہے اوراس کی صورت یہ ہے کہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ اس کے اعتقاد میں غیر ما ہولہٗ ہے اور ''کونہٗ لہٗ'' کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ قائم ہو اوراس کا وصف ہو اوراس کی شان یہ ہو کہ اس کو اس کی طرف منسوب کردیا جائے خواہ خدا کی بنائی ہوئی ہو یا غیر خدا کی بنائی ہوئی ہو اور خواہ اس کے اختیار سے صادر ہوئی ہو جیسے ضرب اولا کمرض ومات فاقسام اور یا اس کے اختیار سے صادر نہ ہوئی ہو جیسے مرض اور مات ۔ تو حقیقت عقلیہ کی قسمیں تعریف کے شامل ہونے کے اعتبار سے چار ہیں ۔ پہلی قسم واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو جیسے مؤمن کا قول انبت اللہ البقل (اللہ نے سبزہ اگایا ہے)، دوسری قسم جو صرف اعتقاد کے مطابق ہو جیسے کافر کا قول انبت الربیع البقل (موسم بہار نے سبزہ اگایا ہے) والثالث ما یطابق الواقع فقط تیسری قسم صرف واقع کے مطابق ہو جیسے معتزلی کا قول اس آدمی سے جو اس کی حالت اعتقادی سے ناواقف ہو اور وہ اس سے اپنی حالت چھپانا چاہتا ہو خلق اللہ تعالٰی الافعال کلّہا واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے تمہارا قول جاء زیدٌ متن میں یہ مثال متروک ہے چوتھی قسم جبکہ حال یہ ہو کہ خاص کر صرف تم ہی جانتے ہو کہ وہ نہیں آیا ہے اور مخاطب نہ جانتا ہو کیونکہ اگر مخاطب کو بھی معلوم ہو جائے تو اس کا حقیقت بن جانا متعیّن نہ ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ مخاطب نے متکلّم کے اس علم کو کہ زید نہیں آیا ہے اس بات کا قرینہ بنایا ہو کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے لہٰذا یہ اسناد ما ہولہٗ عندالمتکلّم فی الظاہر نہیں ہوگی (اوراس میں سے بعض) یعنی اسناد سے (مجاز عقلی ہے) اس کا نام مجاز حکمی، مجاز فی الاثبات،

اسناد مجازی بھی ہے۔ اور فعل یا معنی فعل کی نسبت کرنا ہے فعل یا اس کے معنی کے ملابس کی طرف اس حال میں کہ وہ ملابس غیر ہو اس ملابس کا جس کیلئے یہ فعل یا اس کا معنی ملابس ہے اس کا غیر ہو جس کیلئے وہ ہے یعنی اس کا غیر ہو جس کیلئے یہ فعل یا اس کا ملابس ہے ''مبنی ہو'' یعنی غیر فاعل مبنی للفاعل میں اور غیر مفعول مبنی للمفعول میں

تشریح:۔

وھی الحقیقۃ العقلیۃ: یہاں سے مصنفؒ نے اسناد حقیقت عقلیہ کی تعریف کی ہے کہ۔

اسنادالفعل اومعناہ الی ماھو لہٗ عندالمتکلم فی الظاھر۔ یعنی حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ متکلم کے نزدیک ظاہر حال میں فعل یا معنیٰ فعل (شبہ فعل) کی اس چیز کی طرف نسبت کرنا جس چیز کیلئے فعل یا معنیٰ فعل (شبہ فعل) بنائے گئے ہوں جیسے ضرب زیدٌ عمروًا۔ ضُرِبَ عمروٌ ان مثالوں میں سے پہلی مثال میں فعل کو فاعل کیلئے بنایا گیا ہے اور دوسری مثال میں فعل کو مفعول کیلئے بنا یا گیا ہے۔ اور متکلم کے نزدیک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم ان کا قصد کرے اور یہ قصد کرنا ظاہری اور سرسری ہو یعنی حقیقت میں اس کا قصد ہو یا نہ ہو صرف ظاہری طور پر اس میں قصد پایا جائے۔ اس تعریف میں مصنفؒ نے تین قیود ذکر کئے ہیں۔ پہلی قید یہ ہے کہ فعل یا شبہ فعل کو الٰی ماھو لہٗ کی طرف مضاف کیا جائے۔ دوسری قید یہ ہے کہ اسناد مقصودِ متکلم ہو اور تیسری قید یہ ہے کہ یہ اسناد صرف سرسری ہو۔

پہلی قید سے اس تعریف میں اسناد کی دو قسمیں داخل ہو جائیں گی۔ ایک یہ کہ اسناد واقع کے مطابق ہو اور دوسری یہ کہ اسناد واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کے بھی مطابق ہو۔ عندالمتکلم کی قید سے قسم اوّل تو خارج ہو جائے گی لیکن دوسری قسم داخل ہو جائے گی کہ وہ واقع کے مطابق ہو نہ ہو اعتقاد متکلم کے مطابق ہو۔

فی الظاھر:۔ اس قید سے ایک وہ قسم داخل ہو جائے گی جو واقع کے مطابق نہ ہو اور دوسری وہ قسم بھی داخل ہو جائے گی جو نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ ہی اعتقاد کے مطابق ہو۔

فائدہ: شبہ فعل سے مراد اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبّہ، اسم تفضیل، اور اسم ظرف ہیں۔

فی الظاھر کے معنیٰ ہیں متکلم کے کلام سے ظاہری جو معنیٰ معلوم ہو رہا ہے اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے کہ اس سے غیر ماھو لہٗ مراد ہے۔

اس تفصیل سے حقیقت عقلیہ کی چار قسمیں معلوم ہو رہی ہیں جن میں سے تین کی مثالیں تو مصنفؒ نے خود بیان کی ہیں البتہ ایک قسم کی مثال شارحؒ نے بیان کی ہے۔

قسم اوّل: متکلم کی اسناد واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو جیسے کوئی مؤمن کہے انبت اللّٰہ البقل۔ اللہ نے سبزہ اگایا۔ یہ بات واقع کے بھی مطابق ہے اور اعتقاد کے بھی مطابق ہے۔

قسم ثانی: اسناد صرف اعتقاد کے مطابق ہو واقع کے مطابق نہ ہو جیسے کوئی کافر یوں کہے ''انبت الربیع البقل'' موسم بہار نے سبزہ اگایا ہے۔ یہ بات اعتقاد کے تو مطابق ہے کہ کافر اسباب ظاہریہ کو سبب حقیقی قرار دیتے ہیں لیکن اصل اور حقیقت کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اصل میں تمام چیزوں کے خالق اور مسبّب اللہ تعالیٰ ہیں۔

قسم ثالث: صرف واقع کے مطابق ہو اعتقاد کے مطابق نہ ہو جیسے کوئی معتزلی مستور الحال کسی مسلمان سے کہے کہ خلق اللّٰہ الافعال کلّھا۔ اللہ نے تمام افعال پیدا کئے ہیں۔ یہ بات واقع کے مطابق تو ہے لیکن معتزلی کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے کیونکہ اہل اعتزال ہر انسان کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں اللہ تعالیٰ کو خالق نہیں مانتے ہیں۔

قسم رابع: واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے کوئی آدمی یہ جانتے ہوئے کہ زید نہیں آیا ہے یوں کہے کہ جاء نی زید۔

میرے پاس زید آیا ہے۔ یہ بات کہنے والے کے اعتقاد کے بھی مطابق نہیں ہے اور واقع کے بھی مطابق نہیں ہے۔
البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ مخاطب کو بھی زید کے آنے یا نہ آنے کا علم نہ ہو کیوں کہ اگر مخاطب کو بھی اس کے نہ آنے کا علم ہو جائے تو پھر اس کا حقیقت ہونا متعیّن نہیں ہوگا اس لئے کہ پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مخاطب نے اس بات کو کہ زید نہیں آیا ہے اس پر قرینہ بنایا ہے کہ متکلّم نے اس سے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ زید کے علاوہ کسی اور کا ارادہ کیا ہے۔ اور جب ایسا ہوگا تو یہ اسناد غیر ماھولہٗ کی طرف ہو جائے گا اور یہ مجاز عقلی بن جائے گا حقیقت عقلیہ نہیں رہے گا۔

ومنه مجازٌ عقليٌ۔ یہاں سے مصنفؒ نے اسناد کی دوسری قسم مجاز عقلی بیان کی ہے۔

مجاز عقلی فعل یا فعل کے معنیٰ کو متکلّم کے نزدیک جو غیر ماھولہ ہے اس کی طرف کسی قرینہ کی وجہ سے ظاہری طور پر منسوب کرنا۔
غیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر فعل کو فاعل کیلئے بنایا گیا ہو تو اسکی نسبت مفعول کی طرف کی جائے یا فعل کو مفعول کیلئے بنایا گیا ہو تو اسکی نسبت فاعل کی طرف کی جائے۔
مجاز عقلی کے چار نام ہیں (۱) مجاز عقلی (۲) مجاز حکمی (۳) مجاز فی الاثبات۔ (۴) اسناد مجازی۔
مجاز عقلی کی وجہ تسمیہ:۔

مجاز عقلی کو مجاز اسلئے کہتے ہیں کہ مجاز یہ جاز المکان سے مأخوذ ہے اور یہ اس وقت کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز اپنے اصلی مقام سے تجاوز کر جائے مجاز عقلی میں چونکہ اسناد اپنے اصلی مقام (ما ھو لہٗ) سے تجاوز کر کے دوسرے مقام (غیر ما ھو لہٗ) کی طرف تجاوز کر جاتی ہے اسلئے اسے مجاز کہتے ہیں اور عقلی اسلئے کہتے ہیں کہ اسناد ایک عقلی چیز ہے جس کی عقل کے ذریعہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔ اسلئے اسناد میں یہ تصرف کرنا کہ بجائے ماھولہٗ کے غیر ماھولہٗ کی طرف نسبت کی جائے امر عقلی میں تصرّف کرنا ہے پس چونکہ یہ تصرّف امر عقلی میں ہے اسلئے اس کا نام عقلی رکھدیا گیا ہے۔
مجاز حکمی کو مجاز حکمی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ حکم عقل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور حکمی اسلئے کہا جاتا ہے کہ حکما اسناد کو حکم سے تعبیر کرتے ہیں اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ اس میں حکم لگایا جاتا ہے غیر ماھولہٗ پر۔ مجاز فی الاثبات کو یہ نام اسلئے دیا گیا ہے کہ اسناد میں اصل اثبات ہے ورنہ اسناد نفی میں بھی پایا جاتا ہے اسناد مجازی اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں اسناد کی نسبت حقیقت کے بجائے مجاز کی طرف ہوتی ہے۔

سواءٌ كان ذالك الغير غيراً في الواقع او عند المتكلم في الظاهر وبهذا سقط ماقيل انهٗ ان اراد غير ماهو لهٗ عند المتكلم في الظاهر فلاحاجة الىٰ قوله بتأوّل وهو ظاهر وان اراد غير ماهو لهٗ في الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انبت اللّٰه البقل مجازًا عقليًا باعتبار الاسناد الى السبب بتاوّل متعلق باسناده ومعنىٰ التاوّل انّك تطلب مايول اليه من الحقيقة او الموضع الذى يؤل اليه من العقل وحاصلهٗ ان تنصب قرينةٌ صارفة عن ان يكون الاسناد الىٰ ماهو لهٗ وله اى للفعل وهذا اشارة الى تفصيل وتحقيق للتعريفين

ترجمہ:۔

خواہ یہ غیر حقیقت میں ہو یا متکلّم کے نزدیک ظاہر میں غیر ہو اس تعیم سے وہ ساقط ہو گیا جو کہا جاتا ہے کہ اگر ماھولہٗ سے مراد غیر ماھولہٗ عند المتکلّم فی الظاہر ہے تب تو بتاؤل کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو بالکل ظاہر ہے اور اگر غیر ماھولہٗ فی الواقع ہو تو جاہل کا قول انبت اللہ البقل سبب کی طرف اسناد ہونے کے اعتبار سے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو گیا۔ (بتأول) اسنادہٗ کے ساتھ متعلّق ہے تأوّل کا مطلب یہ ہے کہ تو

اس چیز کو طلب کرے جس کی طرف حقیقت لوٹے یا حقیقت یا وہ جس کی طرف عقل کے ذریعہ رجوع ہو جائے خلاصہ یہ ہے کہ ما ھولہ کی طرف اسناد کے ہونے سے پھیرنے والا کوئی قرینہ ہونا چاہئے۔ (اور اس کے) یعنی فعل کے یہ حقیقت اور مجاز کی تعریفوں کی تحقیق اور تفصیل کی طرف اشارہ ہے

تشریح:۔

سواء کان ذالک الغیر غیراً فی الواقع:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ غیر ما ھولہ سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کہ وہ غیر ما ھولہ واقع میں غیر ما ھولہ ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ما ھولہ ہو اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ وہ غیر ما ھولہ واقع کا غیر ہو تو آپ کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہوگی اسلئے کہ اس سے وہ مثال نکل جائے گی کہ جب کوئی کافر کہے "انبت اللہ البقل" کیوں کہ یہ اگر چہ واقع کے مطابق ہے لیکن کافر کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے۔ اور اگر آپ اس غیر سے مراد لیتے ہیں کہ وہ عند المتکلم فی الظاهر غیر ہو تو پھر آپ کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع تو ہوگی لیکن پھر "بتاوّل" کی قید زائد اور اضافی ہو جائے گی۔ کیونکہ جب متکلم ایک لفظ بول کر اس لفظ کا غیر مراد لیتا ہے تو بغیر قرینہ کے غیر مراد نہیں لے گا بلکہ وہاں پر کوئی نہ کوئی قرینہ ضرور ہوگا لہذا پھر "بتاوّل" کی قید کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔

جواب: اس غیر سے ہماری مراد دونوں ہیں کہ وہ واقع کا بھی غیر ہو اور عند المتکلم فی الظاہر کا بھی غیر ہو لہذا اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

بتاوّل: کے معنی ہیں متکلم اپنے کلام میں کوئی ایسا قرینہ قائم کرے جو قرینہ اس بات دلالت کرے کہ اس لفظ سے متکلم کی مراد اس کے معنی حقیقی نہیں ہیں بلکہ اس کے معنی مجازی اور غیر ما ھو لہٗ معنی مراد ہے۔ اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ بتاوّل جار مجرور مل کر اسناد کے متعلق ہے اور یہ باب تفعّل کا مصدر ہے اس کا مجرّد اول ہے جس کے معنی رجوع کرنا ہے اور تاوّل کے معنی ہیں کسی چیز کو طلب کرنا اور یہاں پر یہ رجوع کرنے کے معنی میں ہیں مگر یہ معنی اس وقت اس کے متحقق ہوں گے جب مجاز کیلئے معنی حقیقی موجود ہو جیسے انبت الربیع البقل "اس کے معنی حقیقی ہیں انبت اللہ البقل۔

تاوّل کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ تاوّل اس موضوع کا نام ہے جس کی طرف عقل کی جہت سے اسناد مجازی لوٹتی ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوگا جب اسناد مجازی کیلئے کوئی حقیقت موجود نہ ہو جیسے "اقدمنی بلدك حق لی علیك" تجھ پر جو میرا حق ہے اس نے مجھے تیرے شہر لایا ہے: اس کا کوئی معنی حقیقی نہیں ہے کیونکہ اس کا ظاہری طور پر کوئی فاعل موجود نہیں ہے۔ اور قدوم کی نسبت حق کی طرف نسبت مجازی ہے کیوں کہ یہ آنے کیلئے سبب بن رہا ہے۔ لہذا یہاں پر محل ہی مراد ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ شارحؒ نے یہاں پر کنایہ استعمال کیا ہے کیوں کہ حقیقی معنی ملزوم ہے اور قرینہ اس کیلئے لازم ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہی ہوتا ہے۔

ولهٗ ملابسات شتّی ای مختلفة جمع شتیت کمریض ومرضیٰ یلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمکان والسبب ولم یتعرّض للمفعول معهٗ والحال ونحوهما لان الفعل لایسند الیه فاسنادهٗ الی الفاعل اوالمفعول به اذاکان مبنیًّالهٗ ای للفاعل اوالمفعول به یعنی انّ اسنادهٗ الی الفاعل اذاکان مبنیًّالهٗ أوالیٰ المفعول به اذاکان مبنیًّا لهٗ حقیقةٌ کمامرّمن الامثلة واسنادهٗ الیٰ غیر هما ای غیرالفاعل والمفعول به یعنی غیرالفاعل فی المبنی للفاعل وغیرالمفعول به فی المبنی للمفعول للملابسة یعنی لا جل انّ ذٰلك الغیریشابه ماهولهٗ فی ملابسةالفعل مجازٌ کقولهم عیشة

راضیۃ فیما بنی للفاعل واسند الی المفعول بہ اذاالعیش مرضیۃ وسیل مفعم فی عکسہ اعنی فیمابُنِیَ للمفعول واسندالی الفاعل لانّ السیل ھوالذی یفعم ای یملأمن اَفعَمْتُ الاناءَ اذاملأ تہٗ وشِعرٌشاعرٍ فی المصدروالاولیٰ التمثیل بنحو جدّ جِدُّہٗ لانّ الشعر ھھنا بمعنی المفعول ونھارہٗ صائمٌ فی الزمان ونھرٌجارٍ فی المکان لانّ الشخص صائمٌ فی النھاروالماء جارٍفی النھروبنی الامیرالمدینۃَفی السبب

ترجمہ:۔

(اوراس کے مختلف مقامات ہیں) شتّی کے معنیٰ ہیں مختلف یہ شتیت کی جمع ہے جیسے مریض کی جمع مرضیٰ آتی ہے۔(ملابس ہو فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان، اور سبب کا، مصنفؒ نے مفعول معہٗ حال وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ ان کی طرف فعل کی اسناد نہیں ہوتی ہے۔(فاعل یا مفعول کی طرف اس کی اسناد کرنا جبکہ وہ مبنی للفاعل یا مبنی للمفعول ہو) یعنی اس کی اسناد فاعل کی طرف کرنا جب وہ مبنی للفاعل ہو اور مفعول بہ کی طرف کرنا جب وہ مبنی للمفعول ہو(حقیقت ہے) جیسا کہ اس کی مثالیں گزر چکیں (اور فعل کی ان کے علاوہ کی طرف اسناد کرنا) یعنی فاعل اور مفعول کے علاوہ کی طرف یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول کی طرف (ملابست کی وجہ سے) یعنی اس وجہ سے کہ وہ غیر تعلّق فعل میں ما ہولہٗ کے مشابہ ہے (مجاز ہے جیسے عیشۃٌ راضیۃٌ) کہ راضیہ مبنی للفاعل ہے اور اس کی مفعول بہ کی طرف اسناد کردی گئی ہے کیونکہ عیشہ مرضیہ ہے (اور سیلٌ مفعم اس کے عکس میں) یعنی مبنی للمفعول میں اور فاعل کی طرف اس کی اسناد کردی گئی ہے کیونکہ سیلاب مفعم یعنی بھرنے والا ہوتا ہے یہ ''افعمت الاناء'' سے مأخوذ ہے کہ جب برتن کو بھر دو اور مصدر میں شعرٌشاعرٌ اور بہترین مثال جدّ جِدُّہٗ ہے کیونکہ یہاں پر شعر مفعول، کلام منظوم کے معنیٰ میں ہے۔(اور نہارہٗ صائمٌ زمان میں (اور نہرٌ جارٍ) مکان میں کیونکہ دن میں انسان روزہ دار ہوتا ہے اور نہر میں پانی جاری ہوتا ہے (اور بنی الامیر المدینۃ) سبب میں

تشریح:۔

ولـہٗ مـلابسات شتّی: یہاں تک مصنفؒ نے حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ کی تعریف ذکر کی تھی اب یہاں سے اس کی مزید تفصیل ذکر کررہے ہیں۔

شتّی: کے معنیٰ ہیں مختلف ہونا یہ جمع ہے اس کی مفرد شتیت ہے جیسے مرضی جمع آتی ہے مریض کی۔فعل اور شبہ فعل کے بہت سارے متعلّقات ہیں چنانچہ فعل فاعل کا بھی متعلّق بنتا ہے، مفعول بہ کا بھی، مصدر کا بھی، ظرف زمان کا بھی ظرف مکان کا بھی، اور سبب کا بھی فاعل کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار صدور کے اور مفعول کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار وقوع کے اور مصدر کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار جزئیت کے۔اور زمان کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار جزئیت کے اور مقام کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے ظرفیت کے اعتبار سے کیوں کہ فعل کیلئے ایسے مکان کا ہونا ضروری ہے جس میں وہ واقع ہو جائے۔اور سبب کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار لزوم کے اسلئے کہ کوئی بھی فاعل کام کرے گا تو وہ کسی نہ کسی وجہ سے کام کرے گا۔خلاصہ یہ ہے کہ فعل کا ان چھ چیزوں کے ساتھ کسی نہ کسی طریقہ سے تعلّق ہو تا ہے۔اسلئے ان کو فعل کا ملابس اور فعل کا متعلّق کہتے ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے مفعول معہٗ، حال، تمیز، اور مستثنیٰ کو فعل کے متعلّقات میں ذکر نہیں کیا ہے۔کیونکہ فعل کا متعلّق وہی ہوسکتا ہے جس کی طرف فعل کی نسبت کی جائے اور ان چیزوں کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جاتی ہے اسلئے ان کا ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ان چھ متعلقات میں فعل کی نسبت فعل معروف میں جب فاعل کی طرف کی جائے اور فعل مجہول میں جب مفعول کی طرف کی جائے تو یہ اسناد اسنادِ حقیقی ہوگی

جیسا کی ان کی مثالیں گزر چکیں انکے علاوہ تمام متعلقات میں جس کی طرف بھی فعل کی اسناد کی جائے تو یہ اسناد اسنادِ مجازی ہوگی۔
ملابست کا مطلب: ملابست کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ حقیقی اور مسند الیہ مجازی اس بات میں کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل متعلق ہے ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اگر چہ جہت تعلق جدا جدا ہو جیسے جری النھر (نہر جاری ہوگئی) میں نہر مسندٌ الیہ مجازی ہے اور جری الماء (پانی جاری ہوگیا) میں ''ماء'' مسندٌ الیہ حقیقی ہے اور فعل کے متعلق ہونے میں دونوں کے درمیان مشابہت موجود ہے کیونکہ فعل ''جری ماء'' کے ساتھ قائم ہے۔ اور نہر کے ساتھ بھی متعلق ہے کیونکہ نہر پانی کے جاری ہونے کیلئے ظرف بن رہا ہے۔ دیکھئے اس میں پانی کا تعلق دونوں کے ساتھ اگر چہ مختلف ہے لیکن تعلق تو دونوں کے ساتھ ہے۔
فاعل کے غیر کی طرف مضاف ہونے کی مثالیں چونکہ پہلے نہیں گزری ہیں اسلئے یہاں سے مصنفؒ نے ان میں سے ہر ایک کی مثال ذکر کی ہے۔ مبنی للفاعل کی مفعول کی طرف اسناد ہونے کی مثال جیسے عیشةٌ راضیة۔ راضیہ مبنی للفاعل ہے کیونکہ راضیہ اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اسکی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو راضیہ میں مستتر ہے۔ اور اس ضمیر کا مرجع عیشہ ہے۔ اور عیشہ مفعول بہ حقیقی ہے کیوں کہ عیشہ زندگی کو کہتے ہیں اور زندگی خود راضی نہیں ہوتی ہے بلکہ زندگی والا راضی ہوتا ہے۔ اور اصل عبارت یوں بنے گی ''عیشةٍ رضیھا صاحبھا'' اسلئے یہ مفعول بنے گا۔
فعل مبنی للمفعول کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی ہو اس کی مثال جیسے سیلٌ مفعمٌ اصل میں ہے افعم السیل الوادی۔ سیلاب نے وادی بھردی ہے، یہاں پر سیل کی طرف بھرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ سیل کو نہیں بھرا جاتا ہے بلکہ سیل یعنی سیلاب وادی کو بھرتا ہے تو اصل میں مفعول کی طرف اسناد ہے لیکن اسناد فاعل کی طرف کی گئی ہے اسلئے کہ سیل مفعَم نہیں ہوتی ہے بلکہ مفعِم ہوتی ہے یعنی سیلاب کو نہیں بھرا جاتا ہے بلکہ سیلاب وادی کو بھر دیتا ہے۔
فعل کی نسبت مصدر کی طرف کی گئی ہو تو وہ بھی مجاز ہے جیسے شعرٌ شاعرٌ'' اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مصدر کی طرف کی گئی ہے اس طرح کہ اسم فاعل (شاعر) فاعل ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس میں موجود ضمیر مستتر کی طرف کی گئی ہے جس کا مرجع شعر ہے اور یہ بات تو مسلّم ہے کہ شعر کا فاعل حقیقی شعر کہنے والا آدمی ہوتا ہے شعر خود فاعل نہیں ہوسکتا ہے البتہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ مثال زیادہ صحیح نہیں ہے اس کی زیادہ صحیح مثال ''جَدَّ جِدُّہ'' ہے اس مثال میں مصدر کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے۔ فعل کی اسناد اگر زمانے کی طرف ہو تو وہ بھی مجاز ہے جیسے ''نھارہٗ صائمٌ''۔ اس کا دن روزے سے ہے اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو صائم میں مستتر ہے اور یہ ضمیر نہار کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اور نہار غیر ماھولہٗ ہے کیونکہ روزہ آدمی رکھتا ہے زمانہ نہیں رکھتا اس لئے یہ بھی اسناد مجازی ہوگی۔
مبنی للفاعل کی اسناد کی گئی ہو مکان کی طرف اسکی مثال ''نھرٌ جارٍ'' اس میں بھی نہر کی طرف جاری ہونے کی نسبت کی گئی۔ حالانکہ نہر جاری نہیں ہوتی ہے بلکہ نہر میں جو پانی ہوتا ہے وہ پانی جاری ہوتا ہے اُس کے باوجود نہر کی طرف جاری ہونے کی اسناد کی گئی ہے یہ اسناد مجازی ہوگی کہ اس میں فاعل کے بجائے مکان اور محل کی طرف اسناد کی گئی ہے۔
فعل کی اسناد فاعل کے بجائے سبب کی طرف کی گئی ہو جیسے بنی الامیر المدینہ۔ امیر نے شہر بنایا۔ اس میں بنانے کی نسبت امیر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ امیر خود شہر نہیں بناتا بلکہ اس کے مزدور بناتے ہیں۔ لیکن چونکہ امیر شہر کے بنانے کیلئے سبب بنتا ہے کہ اسی کے حکم کی بناء پر مزدور کام کرتے ہیں اسلئے امیر سبب کی طرف شہر کے بنانے کی نسب کی گئی ہے تو یہ اسناد الی غیر ماھولہٗ کی طرف ہوگی اسلئے یہ بھی مجاز ہے
وینبغی ان یعلم ان المجاز العقلییجری فی النسبة الغیر الاسنادیة ایضًا من الاضافیة والایقاعیة

نحو اعجبنی انبات الربیع وجریُ الانہار قال اللّٰہ تعالیٰ " وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا " " وَمَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ "
ونحو نوّمت اللیل واجریت النہر قال اللّٰہ تعالیٰ " وَلَا تُطِيْعُوْا أَمْرَ الْمُسْرِفِيْنَ " والتعریف المذکور
انّما ھو للاسناد ی اللّٰھمّ الّا ان یراد بالاسناد مطلق النسبۃ وھھنا مباحث "نفیسۃ" وشحنا بھا الشرح

ترجمہ:۔

اور یہ بات بھی جان لینا چاہئے کہ مجاز عقلی نسبت غیر اسنادیہ یعنی اضافیہ، ایقاعیہ میں بھی جاری ہوتا ہے جیسے اعجبنی انبات الربیع اور اعجبنی جری الانہار ارشاد باری تعالیٰ ہے: اگر تم کو میاں بیوی کے درمیان ناچاقی کا اندیشہ ہو" " اور رات ودن کا مکر،، اور جیسے " میں نے رات کو سلادیا" " اور نہر کو جاری کردیا" ارشاد خداوندی ہے: اور حد سے بڑھنے والوں کی بات نہ مانو" اور مذکورہ تعریف صرف نسبت اسنادی پر صادق ہے الّا یہ کہ نسبت سے مطلق نسبت مراد لے لی جائے یہاں پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں جن سے ہم نے شرح کو مزین کیا ہے۔

تشریح:۔

وینبغی ان یعلم: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ ماقبل کی مثالوں سے پیدا ہونے والے ایک وہم کا ازالہ کررہے ہیں ماقبل کی تقریر اور مثالوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ صرف اور صرف نسبت تامہ خبریہ میں پائے جاتے ہیں نسبت تامہ کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں۔ شارحؒ نے یہاں سے اس وہم کا ازالہ فرمایا ہے کہ نسبت سے ہماری مراد عام ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ کیلئے نسبت تامہ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ان کیلئے مطلق نسبت کافی ہے چنانچہ یہ دونوں نسبت اضافیہ اور نسبت ایقاعیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ نسبت اضافیہ میں حقیقت عقلیہ کا جاری ہونے کی مثال جری الماء فی النہر۔ نہر میں پانی جاری ہوگیا۔ حقیقت عقلیہ کا نسبت ایقاعیہ میں جاری ہونے کی مثال جیسے نوّمت ابنی فی اللیل۔ میں نے اپنے بیٹے کو رات میں سلادیا نسبت اضافیہ میں مجاز عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جیسے اعجبنی انبات الربیع۔ موسم بہار کے اگانے نے مجھے تعجب میں ڈالا۔ اور "اعجبنی جری الانہار۔ مجھے نہروں کے جاری ہونے نے تعجب میں ڈالا۔ نسبت اضافیہ میں مجاز عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جیسے وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا۔ اگر تمہیں خوف ہو دونوں کے درمیان ناچاقی کا۔ اس آیت میں شقاق کی نسبت کی گئی ہے " بین " کی طرف حالانکہ شقاق تو اصل میں زوجین کے درمیان ہوتا ہے بین کے درمیان نہیں ہوتا ہے۔ اصل عبارت یوں ہونی چاہئے تھی " وان خفتم شقاق الزوجین فی الحالۃ الواقعۃ بینہما " اس میں شقاق کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے جو فاعل نہیں ہے تو یہ مجاز عقلی ہے اسی طرح مکر اللیل والنہار۔ اس میں مکر مصدر کی نسبت رات اور دن کی طرف کی گئی ہے جو غیر ماھولہٗ ہیں تو یہ بھی مجاز ہی ہوگا۔ اصل میں یوں ہے " مکر الناس فی اللیل والنہار " ۔لوگوں نے رات اور دن میں مکر کیا۔ نوّمت اللیل اصل میں یوں ہے " نوّمت الشخص فی اللّیل " میں نے آدمی کو رات میں سلادیا۔ جری النہر اصل میں یوں ہے " اجریت الماء فی النہر " میں نے پانی کو نہر میں جاری کردیا۔ لہٰذا سونے کو رات پر واقع کرنا اور جاری کرنے کو نہر پر جاری کرنا ماھولہٗ کی طرف نسبت نہ ہونے کی وجہ سے مجاز عقلی ہوں گے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ " وَلَا تُطِعْ أَمْرَ الْمُسْرِفِيْنَ ۔تم حد سے بڑھنے والوں کی بات نہ مانو۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اطاعت کو امر پر واقع کردیا ہے حالانکہ اطاعت امر کی نہیں ہوتی ہے بلکہ اطاعت ذی امر کی ہوتی ہے۔ یہ بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہے۔

وقولنا فی التعریف بتأوّلٍ یخرج نحو ما مرّ من قول الجاھل انبت الربیع البقل رائیا الانبات من الربیع فانّ ھذا الاسناد وان کان الٰی غیر ما ھو لہٗ فی الواقع لکن لا تاوّل فیہ لانّہٗ مرادہٗ ومعتقدہٗ وکذا شفی الطبیب المریض ونحو ذالک ممّا یطابق الاعتقاد دون الواقع فقولہٗ بتأوّلٍ یخرج ذٰلک

كمايخرج الاقوال الكاذبة

ترجمہ:۔

اور تعریف میں ہمارا قول (بتاؤل خارج کر دیتا ہے کافر کے گذشتہ قول انبت الربیع البقل جو فصل ربیع سے انبات کا معتقد ہو کیونکہ یہ اسناد اگرچہ حقیقت میں غیر ماھولہ کی طرف ہے لیکن اس میں کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ اس کا تو یہی اعتقاد ہے اور اسی طرح شفی الطبیب المریض وغیرہ جو صرف اعتقاد کے تو مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہوں وہ بھی خارج ہو گیا تو تاؤل سے یہ سب خارج ہو جاتے ہیں جیسا کہ اقوال کاذبہ خارج ہو جاتے ہیں

تشریح:۔

اس سے پہلے مصنفؒ نے حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ کی تعریفات ذکر کی ہیں اس عبارت میں مجاز کی تعریف میں ذکر ہونے والے ایک قید کی وضاحت کر رہے ہیں۔ کافر کے قول '' انبت الرّبیع البقل اورشفی الطبیب المریض '' جیسی مثالوں کو مجاز عقلی ہونے سے خارج کرنے کیلئے ہے۔ کہ جن میں اسناد اعتقاد کے تو مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو ان جیسی ترکیبوں کو اسلئے نکالنا چاہتے ہیں کہ جب کافر یہ بات کرتا ہے تو یہ اسناد اس کے اعتقاد کے بھی مطابق ہے اور '' ماھولہ'' کے بھی مطابق ہے۔ اسی لئے کافر ایسے موقع پر قرینہ ذکر نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا جب اس میں قرینہ مذکور نہیں ہوگا تو اسے ہم حقیقت کہیں گے نہ کہ مجاز کیونکہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح تمام اقوال کاذبہ بھی نکل جائیں گے مثلاً کوئی آدمی کہے '' جاء نی زید'' اور اسے معلوم ہو کہ زید نہیں آیا ہے تو یہ بھی مجاز عقلی نہیں ہوگا کیونکہ اس میں بھی اسناد کے غیر ما ھو لہٗ کی طرف ہونے پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود نہیں ہے۔

وهذا تعريضٌ بالسكاكيِّ حيث جعل التأوّل لاخراج الاقوال الكاذبة فقط وللتنبيه على هذا تعرّض المصنّفُ في المتن لبيان فائدة هذا القيد مع انّهٗ ليس ذالك من دأبه في هذا لكتاب واقتصر على بيان اخراجه بنحو قول الجاهل مع انّهٗ يخرج الاقوال الكاذبة ايضًا

ترجمہ:۔

اور یہ سکاکی پر چوٹ ہے اس وجہ سے کہ انھوں نے تاؤل کو صرف اقوال کاذبہ کے خارج کرنے کیلئے بنایا ہے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے مصنفؒ نے متن میں اس قید کے فائدے کو بیان کیا ہے ورنہ اس کتاب میں مصنفؒ کی یہ عادت نہیں ہے اسی وجہ سے تاؤل کے ذریعہ کافر کے قول کو خارج کرنے پر اکتفاء کیا ہے حالانکہ یہ اقوال کاذبہ کو بھی نکالتا ہے۔

تشریح:۔

وهذا تعريضٌ بالسكاكيِّ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کر کے پھر اس کا خود ہی جواب دیا ہے اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ متن ہے اور متون میں اختصار ہوتا ہے اور اختصار کا تقاضا یہ ہے کہ تعریف میں جتنے قیود ہوں ان قیود کے فوائد ذکر نہ کئے جائیں اور مصنفؒ کی بھی یہ عادت ہے کہ انھوں نے کہیں بھی تعریفات کے فوائد قیود ذکر نہیں کئے ہیں لہٰذا ان کو چاہیئے تھا کہ یہاں پر بھی فوائد قیود ذکر نہ کرتے یہاں پر انھوں نے فوائد قیود کیوں ذکر کئے ہیں؟ اس کی کیا ضرورت پڑی تھی؟

جواب: مصنفؒ نے یہاں پر قید کا فائدہ کسی وضاحت کیلئے ذکر نہیں کیا ہے بلکہ علامہ سکاکیؒ کی تردید کیلئے ذکر کیا ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک اس قید سے صرف اقوال کاذبہ نکل جاتے ہیں جبکہ مصنفؒ کے نزدیک اس قید کے ساتھ اقوال کاذبہ اور وہ تمام اقوال نکل جاتے ہیں جن میں اسناد اعتقاد کے تو مطابق ہو لیکن واقع اور '' ماھولہٗ'' کے مطابق نہ ہو یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے صرف اسی سے احتراز کو ذکر کیا ہے

دوسری چیزوں سے احتراز ذکر نہیں کیا ہے۔ اسلئے کہ ان کا مقصود فوائد قیود کا بیان کرنا نہ تھا بلکہ علامہ سکاکیؒ پر تردید کرنا مقصود ہے اور وہ تردید اس طرح ہوتی ہے۔

ولهذا اى ولانّ مثل قول الجاهل خارجٌ عن المجاز لاشتراط التأوّل فيه لم يحمل نحو قولهٗ شعر اشاب الصغير وافنى الكبير :: كرّ الغداة ومرّ العشىّ على المجاز اى على انّ اسناد أشاب وأفنى الى كرّ الغداة ومرّ العشىّ مجازٌ ما لم يعلم اولم يظنّ انّ قائلهٗ اى قائل هذا القول لم يعتقد ظاهرهٗ اى ظاهر الاسناد لانتفاء التأوّل حينئذٍ لاحتمال ان يكون هو معتقدًا للظاهر فيكون من قبيل قول الجاهل انبت الربيع البقل كما استدل يعنى ما لم يعلم ولم يستدلّ بشىءٍ على انّهٗ لم يرد ظاهرهٗ مثل الاستدلال

ترجمہ:۔

(اور اسی لئے) یعنی اس وجہ سے کہ تأوّل کی شرط ہونے کی بناء پر مجاز سے مثل قول کافر خارج ہے (محمول نہیں کیا جائے گا شاعر کا قول اشاب الخ بچوں کو بوڑھا کردیا اور بڑوں کو فنا کردیا صبح وشام کے گزرنے نے مجاز پر) یعنی اس بات پر کہ اشاب اور افنٰی کی اسناد کرّ الغداۃ اور مرّ العشی کی طرف مجازی ہے (جب تک یقین یا ظن کے طور پر یہ معلوم نہ ہوجائے کہ اس کا قائل ظاہری اسناد کا قائل نہیں کیونکہ اس وقت تأوّل منتفی ہوجاتا ہے کیونکہ وہ اس کے ظاہر کا معتقد ہے لہٰذا یہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہوجائے گا۔ (جیسا کہ استدلال کیا ہے) یعنی جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے اور کسی چیز کیساتھ اس پر استدلال نہ کیا جائے کہ وہ اس کے ظاہر کا معتقد نہیں اس بات پر استدلال کی طرح کہ۔

تشریح:۔

اب یہاں سے ماقبل میں مذکور قید کا فائدہ اور تعریف پر تفریع بٹھاتے ہیں کہ ہم نے کہا ہے کہ جب فعل یا شبہ فعل کا اسناد الٰی غیر ما ھولہٗ کی طرف ہو تو دیکھیں۔ گے کہ قرینہ مذکور ہے یا نہیں اگر قرینہ مذکور ہو تو اسے مجاز کہا جائے گا اور اگر قرینہ مذکور نہ ہو تو اسے حقیقت کہا جائے گا اگرچہ اس کا استعمال غیر ما ھولہٗ میں ہو ماتنؒ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلے وہ مثال بیان کی ہے جس میں معنٰی حقیقی پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو پھر وہ مثال بیان کی ہے جس میں معنٰی حقیقی پر قرینہ موجود ہو۔

پہلی مثال:۔ اشاب الصغير وافنى الكبير :: كرّ الغداة ومرّ العشى

ترجمہ: بچے کو جوان اور بوڑھے کو فنا کردیا صبح کے بار بار آنے اور شام کے بار بار گزرنے نے۔

محل استشہاد:۔

اس شعر میں اشاب اور افنٰی کی اسناد کرّ الغداۃ اور مرّ العشی کی طرف کی ہے۔ جبکہ صبح کا آنا اور شام کا گزرنا کسی کو بوڑھا یا جوان نہیں کرتا بلکہ اللہ ہی نسان کو جوان یا فنا کرتا ہے اور اس معنٰی حقیقی پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے لہٰذا اسے حقیقت کہا جائے گا جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے کہ اس کے قائل نے اس کے ظاہری معنٰی مراد نہیں لئے ہیں کیونکہ اس شعر کے قائل کے بارے میں دو احتمال ہیں ہوسکتا ہے اس شعر کا قائل اس کے ظاہر کا اعتقاد رکھتا ہو اگر ظاہر کا اعتقاد رکھے تو پھر یہ کافر کے قول انبت الربيع البقل کے قبیل سے ہوگا۔ اس صورت میں اسناد الٰی غیر ما ھولہٗ کی طرف نہ ہونے کی وجہ سے یہ حقیقت عقلیہ ہوگی۔ اور اگر یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس شعر کا قائل مؤمن ہے کافر نہیں ہے اور اس نے اس اسناد سے اس کے ظاہر کا قصد نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان دونوں افعال کا فاعل حقیقی اللہ

تعالیٰ کو سمجھتا ہے اور اس نے کسی ظاہری مشابہت کی وجہ سے ان افعال کی نسبت ''کرّ الغداۃ اور مرّ العشی'' کی طرف کی ہے تو اس صورت میں مؤمن کی یہ حالت اس بات پر قرینہ بن جائے گی کہ اس اسناد سے اس کا ظاہری معنیٰ مرادنہیں ہے۔اس لئے اسے مجاز پر محمول کیا جائے گا۔

علیٰ انّ اسناد میّز الیٰ جذب اللیالی فی قول ابی النجم شعر مَیّز عنہ ای عن الرأس قُنزُعًا عن قنزُع ھو الشعر المجتمع فی نواحی الرأس جذب اللیالی ای مضیّھا واختلافھا ابطئی او اسرعی ::حال من اللیالی علیٰ تقدیر المقول ای مقولًا فیھا ویجوزان یکون الامر بمعنیٰ الخبر مجازٌ خبرانّ ای استدلّ علیٰ انّ اسناد میّز الیٰ جذب اللیالی مجازٌ بقولہ متعلّقٌ باستدلّ ای بقول ابی النجم عقیبہٗ ای عقیب قولہٗ میّز عنہ قنزعًا عن قنزع ''ع'' افناہ ای ابالنجم او شعر رأسہ قیل اللّٰہ ای أمرہٗ وارادتہ للشمس اطلعی فانہٗ یدلّ علیٰ انّہٗ فعل اللّٰہ تعالیٰ وانّہٗ المبتدی والمعید والمنشیٔ والمُفنِی فیکون الاسناد الیٰ جذب اللیالی بتأوّلٍ علیٰ أنّہٗ زمان او سببٌ

ترجمہ:۔

میّز کی اسناد) جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے (ابوالنجم کے شعر: اڑادیا ہے سر سے بالوں کو دستہ کر کے) قنزع سر کے اطراف میں بالوں کا ایک حصّہ (راتوں کے گزرنے نے) اور اس کے اختلاف نے (اب تو جلدی گزر جایا آہستہ) مقول کے مقدّر ماننے کی صورت میں لیالی سے حال ہے یعنی مقولًا فیھا اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امر بمعنیٰ خبر کے ہو (مجاز ہے) انّ کی خبر ہے یعنی استدلال کیا گیا ہے اس بات پر کہ میّز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے (اس کے قول سے) استدلال کے متعلّق ہے جو میّز عنہ قنزع عن قنزع کے بعد ہے (فنا کردیا ہے اس کو) یعنی ابوالنجم کو یا اس کے سر کے بالوں کو (اللہ کے حکم نے) اور اسکے ارادے نے ((سورج سے کہ طلوع ہو) کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ فناء کرنا خدا کا فعل ہے اور وہی شروع میں پیدا کرنے والا اور دوبارہ پیدا کرنے والا ہے وہی پیدا کرنے والا اور فنا کرنے والا ہے لہٰذا یہ اسناد ہوگی جذب اللیالی کی طرف قرینہ کیساتھ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ زمانہ ہے یا سبب ہے۔

تشریح:۔

مصنفؒ نے ظاہر اسناد کے مراد نہ ہونے پر ایک نظیر پیش کی ہے ابوالنجم شاعر کا شعر ہے۔

مَیَّزَ عَنہُ قُنزُعًا عَن قُنزَعِ::جَذبُ اللَّیالِی اِبطِئِی أوِاسرَعِی

ترجمہ۔راتوں کے گزرنے نے ابوالنجم کے سر کے اطراف کے بالوں کو حصہ حصہ کر کے ختم کردیا ہے اے راتو! تم آہستہ آہستہ کر کے گزرو یا جلدی جلدی گزرو۔اس مثال میں میّز کی اسناد ''جذب اللیالی'' کی طرف مجازًا کی گئی ہے۔کیوں کہ راتوں کا گزرنا کسی کے سر کے بالوں کو ختم نہیں کرتا ہے۔اس بات پر قرینہ (کہ یہاں پر ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ حقیقی طور پر بھی راتوں کا گزرنا بالوں کو ختم کرتا ہے بلکہ ان کے نزدیک حقیقی طور پر اس کا ختم کرنے والا اللہ تعالیٰ ہیں) ابو النجم کا بعد والا شعر ہے جس میں انھوں کہا ہے کہ۔

افناہ قیل اللّٰہ للشمس اطلعی ::حتّیٰ اذاداراُفق فارجعی

ان بالوں کو ختم کیا ہے اللہ تعالیٰ کا سورج کو یہ حکم کرنے نے کہ طلوع ہوجاؤ! یہاں تک کہ جب افق تک پہنچ جاؤ تو پھر سے لوٹ جاؤ۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالنجم شاعر موحد ہے اور وہ بالوں کے ختم کرنے کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کو مانتے ہیں رات کے بار بار آنے اور جانے کو فاعل حقیقی نہیں مانتے۔لہٰذا جب قرینہ سے معلوم ہوگیا کہ جذب اللیالی سے ظاہری اسناد مراد نہیں ہے بلکہ اس کے زمانہ یا سبب ہونے کی وجہ سے اس کی طرف اسناد کی گئی ہے تو یہ مجاز ہوگا حقیقت نہیں ہوگا۔

واقسامهٗ اى اقسام المجاز العقلي باعتبار حقيقة الطرفين ومجازيتهما اربعة لانّ طرفيه وهما المسند اليه والمسند امّا حقيقتان لغويّتان نحو انبت الربيع البقل اومجازان لغويّان نحو أحي الارض شباب الزمان فانّ المراد باحياء الارض تهيّج القُوَىٰ النامية فيها واحداث نضارتها بانواع النباتات والاحياء في الحقيقة اعطاء الحيٰوة وهي صفة تقتضي الحسّ والحركة وكذا المراد بشباب الزمان ازدياد قوّتها النامية وهو في الحقيقة عبارةٌ عن كون الحيوان في زمان يكون حرارتهُ الغريزيّة مشبوبة اي قويّة مشتعلة اومختلفتان بان يكون احدُ الطرفين حقيقةً والاٰخرُ مجازًا نحو انبت البقلَ شباب الزمانُ فيما المسند حقيقةٌ والمسند اليه مجازٌ او احى الارضَ الربيعُ في عكسه ووجه الانحصار في الاربعة على ماذهب اليه المصنّف ظاهر لانّهٗ اشترط في المسند ان يكون فعلاً اومافي معناه فيكون مفردًا وكلّ مفردٍ مستعمل امّا حقيقة اومجازٌ

ترجمہ:۔

(اوراس کی قسمیں یعنی مجاز عقلی کی طرفین کی حقیقت ومجازیت کے اعتبار سے (چار ہیں کیونکہ اس کے دونوں طرفین) یعنی مندالیہ اورمسند (یادونوں حقیقت لغوی ہیں جیسے انبت الربیع البقل یادونوں مجاز لغوی ہیں جیسے احیٰ الارض شباب الزمان) کیونکہ احیاء ارض سے مراد اس میں قویٰ نامیہ کا بڑھ جانا اورطرح طرح کے نباتات کے ساتھ اس کی سبزہ زاری کا بڑھ جانا ہے اوراحیاء حقیقت میں زندگی دینے کو کہتے ہیں اوروہ ایسی صفت ہے جوحس وحرکت چاہتی ہے اسی طرح شباب الزمان سے مرادقویٰ نامیہ کا اضافہ ہے اوروہ حقیقت میں کسی جاندار کے ایسے زمانہ میں ہونے سے عبارت ہے جس میں اس کی طبعی حرارت قویٰ اور جوش میں ہوں (یادونوں مختلف ہیں) اس طور پر کہ ان میں سے ایک طرف حقیقت دوسری مجاز ہو جیسے انبت البقل شباب الزمان) اس میں مسند حقیقیت ۔ ہے اور مسند الیہ مجاز ہے اوراحی الارض الربیع ، اس کے عکس میں اور چار میں منحصر ہونے کی وجہ مصنفؒ کے مذہب پرتو ظاہر ہے کیونکہ اس نے مسند میں یہ شرط لگائی ہے کہ مسند فعل یا معنیٰ فعل ہو اسلئے مسند مفرد ہوگا اور ہر مفرد مستعمل حقیقت ہے یا مجاز

تشریح:۔

واقسامهٗ اربعةٌ: یہاں تک حقیقت عقلیہ اورمجاز عقلی کی تعریف کی اوراب یہاں سے ان کی قسمیں ذکر کر رہے ہیں۔

چنانچہ مسنداورمسندالیہ کے حقیقی اورمجازی ہونے کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) مسنداورمسندالیہ دونوں حقیقی ہوں یعنی دونوں میں سے ہرایک اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہوجیسے موحد کاقول انبت الربیع البقل ۔ اس مثال میں انبات یعنی اگانا اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہےاور یہ اس کا معنیٰ حقیقی ہے اسی طرح الربیع بھی اپنے معنیٰ موضوع لہٗ (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور یہ اس کا معنیٰ حقیقی ہے۔اور متکلم بھی چونکہ مسلمان ہے وہ اس کے ظاہری اسناد کا اعتقادنہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد'' الیٰ غیر ما ھو لہٗ'' کی طرف ہوگی اور مجاز ہوگی۔

(۲) مسنداورمسندالیہ دونوں مجاز لغوی ہوں یعنی دونوں میں اسناد معنیٰ غیر موضوع لہٗ کی طرف ہوجیسے احی الارض شباب الزمان۔ اس مثال میں ''احیی'' کی نسبت شباب کی طرف کی گئی ہے۔اوراحیاء کے معنیٰ ہیں کسی کوزندگی دیدینا اورزندگی کہتے ہیں کسی چیز میں حرکت کے آجانے کو۔اورزمین کے زندہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی قوّت نامیہ کوحرکت دے کراس سے طرح طرح کی ہری بھری سبزیات اگانا۔اب اس سے معنیٰ حقیقی تو مراد ہونہیں سکتا ہے کیوں کہ زمین میں زندگی تو ہوتی نہیں ہے لہٰذا معنیٰ مجازی ہی مراد ہوگا۔اوروہ

ہے زمین کا ہرا بھرا ہونا اور شباب الزمان کے معنیٰ ہیں کسی جانور کا اپنی عمر کے اس حصّے میں داخل ہو جانا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت اور قوّت بھڑک اٹھے اور اسکے معنیٰ مجازی ہیں زمین کی قوّت نامیہ میں اضافہ اور زیادتی کا ہو جانا یہ بھی معنیٰ مجازی ہے کیونکہ اس کا قائل بھی موحّد اور اللہ کو ماننے والا ہے۔ اور وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے اسناد بھی اسنادِ مجازی ہی ہوگا۔

(۳) مسند اور مسند الیہ دونوں مختلف ہوں ۔ پھر مسند حقیقت ہو اور مسند الیہ مجاز ہو جیسے موحّد کا قول ''انبت البقل شباب الزمان'' زمانے کے شباب نے سبزہ اگایا۔ اس میں انبات (مسند) اپنے معنیٰ حقیقی ''اگانے'' میں استعمال ہوا ہے۔ اور مسند الیہ ''شباب الزمان'' اپنے معنیٰ مجازی میں استعمال ہوا ہے اور اس بات کا قائل چونکہ موحّد ہے اور وہ اس بات کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے۔ اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی ہوگی۔

(۴) مسند الیہ حقیقت ہو اور مسند مجاز ہو جیسے کسی موحّد کا یہ قول کہ ''احی الارض الربیع ۔ زمین کو موسم بہار نے زندہ کر دیا ہے اس مثال میں مسند الیہ۔ ربیع اپنے حقیقی معنیٰ ''موسم بہار'' میں استعمال ہوا ہے اور مسند ''احی الارض'' اپنے معنیٰ مجازی میں استعمال ہوا ہے اور اس کا قائل چونکہ مسلمان ہے اسلئے اس کا اعتقاد اسناد ظاہری کے مطابق نہیں ہوگا لہٰذا یہ مجاز ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان قسموں کا چار میں بند ہونے کی وجہ حصر بالکل ظاہر ہے اسلئے کہ مصنفؒ کے نزدیک مسند کیلئے فعل یا معنیٰ فعل کا ہونا شرط ہے اور اس صورت میں مسند مفرد ہی ہوگا اور مسند الیہ بھی مفرد ہوتا ہے۔ اور ہر مسند الیہ حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا۔ لہٰذا مسند اور مسند الیہ دونوں اگر حقیقت ہیں تو قسم اوّل ہے اور اگر دونوں مجاز ہیں تو قسم ثانی ہے اور اگر مسند الیہ حقیقت اور مسند مجاز ہے تو قسم ثالث ہے ورنہ قسمِ رابع ہے ۔

وھوای المجاز العقلی فی القرآن کثیر ای کثیر فی نفسہ لا بالاضافۃ الیٰ مقابلہ حتّٰی یکون الحقیقۃ العقلیّۃ قلیلۃً

ترجمہ:۔

(اور وہ) یعنی مجاز عقلی قرآن میں بہت ہے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے بہت ہے نہ کہ اپنے مقابل کی نسبت سے یہاں تک کہ حقیقت عقلیہ اس سے کم ہو جائے

تشریح:۔

وھو فی القرآن کثیرٌ۔ شارح فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں بہت زیادہ ہے۔

یہ عبارت لاکر شارحؒ نے ظاہریہ کی تردید کی ہے۔ چنانچہ ظاہریہ کے نزدیک قرآن پاک میں مجاز کہیں پر بھی استعمال نہیں ہوا ہے کیوں کہ مجاز میں جھوٹ کا وہم ہوتا ہے۔ اور قرآن پاک جھوٹ کے ایہام سے بھی پاک ہے اسلئے قرآن پاک میں مجاز استعمال نہیں ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک میں مجاز کا استعمال بہت ہے ظاہریہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ جب مجاز پر قرینہ موجود ہوگا تو جھوٹ کے ایہام کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا ہے۔ اس میں دوسری بات یہ ذکر کی ہے کہ مصنفؒ نے یہاں پر ''کثیر'' کا لفظ استعمال فرمایا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مجاز حقیقت کے مقابلے میں قرآن پاک میں زیادہ ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجاز اپنی ذات کے اعتبار سے قرآن پاک میں ایک یا دو بار استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ کئی بار استعمال ہوا ہے اور اگر مجاز کا حقیقت کے ساتھ تقابل کیا جائے تو مجاز کی بنسبت حقیقت زیادہ استعمال ہوا ہے۔

وتقدیم فی القرآن علی کثیرٍ لمجرّد الاھتمام وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْھِمْ اٰیٰتُہٗ ای ایات اللہ تعالیٰ زَادَتْھُمْ اِیْمَانًا اسند الزیادۃ وھی فعل اللہ تعالیٰ الی الآیات لکونھا سببًا لھا یُذَبِّحُ اَبْنَآئَھُمْ نسب

التذ بیح الذی ھو فعل الجیش الیٰ فر عون لانہٗ سبب اٰمر

ترجمہ:۔

اورعبارت میں فی القرآن کوکثیر پرمقدم کرنامحض اہتمام کی وجہ سے ہے (جب ان پراللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کوزیادہ کرتی ہیں۔یعنی اللہ کی آیات۔اس میں زیادتی کی نسبت آیات کی طرف کی گئی ہے جوحقیقت میں اللہ کافعل ہے آیات کی طرف ان کے سبب ہونے کی وجہ سے نسبت کی گئی ہے ''وہ ذبح کرتا تھاان کے بیٹوں کو'' ذبح جودرحقیقت فوج کا کام ہےفرعون کی طرف منسوب کردیاگیاہےاس کےسبب اورر ر امر ہونے وجہ سے

تشریح:۔

وتقدیم۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کاجواب دیاہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیاکہ فی القرآن جار مجرورملکرمعمول بن رہاہے ''کثیــــــــر'' کااورکثیراس کاعامل ہےاورضابطہ یہ ہے کہ عامل معمول سے مقدّم ہوتاہےجبکہ یہاں پرآپ نے معمول کوعامل پرمقدّم کردیاہےاورمؤخرکومقدم کرنے سے تخصیص کافائدہ حاصل ہوتاہےلہٰذا مصنفؒ کی عبارت کامطلب یہ بنے گاکہ'' مجازعقلی قرآن ہی میں کثیرہےحالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیوں کہ کلام عرب میں بھی مجازکثرت کے ساتھ استعمال ہواہے۔شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیاہے کہ یہاں پرقرآن کوتخصیص کیلئے مقدّم نہیں کیاہے بلکہ قرآن پاک کی اہمیت کوظاہرکرنے کیلئے مقدّم کیاہے۔

قرآن کریم میں مجازعقلی کے استعمال ہونے کی پہلی مثال: وَاِذَاتُلِیَتْ عَلَیْهِمْ آیَاتُنَازَادَتْهُمْ اِیْمَانًا :اورجب ان پرہماری آیات پڑھی جاتی ہیں تووہ آیات ان کے ایمان کوبڑھاتی ہیں۔

اس آیت میں ایمان کے زیادہ کرنے کی نسبت آیات کی طرف کی گئی ہے جبکہ حقیقت میں ایمان کواللہ زیادہ کرتاہےآیات کی طرف زیادتی کی نسبت صرف سبب ہونے کی بناء پرکی گئی ہےاوریہ اسناد''غیرماھولہٗ'' کی طرف ہے اسلئے یہ مجازعقلی ہوگا۔

دوسری مثال:یُذَبِّحُ اَبْنَائَهُمْ :فرعون ان کے بچوں کوذبح کرتاتھا۔اس آیت میں فرعون کی طرف بچوں کے ذبح کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ فرعون خودبچوں کوذبح نہیں کرتاتھابلکہ اس کے الہ کاربچوں کوذبح کرتے تھےفرعون کے آمرہونے کی وجہ سے اسکی طرف فعل قتل کی مجازاً اسنادکی گئی ہے کیونکہ کہ بچوں کوفرعون کے امراورحکم سے قتل کردیاجاتاتھا۔

غالب نے کہاہے کہ۔

یوں قتل کرکے بچوں کاوہ بدنام نہ ہوتا:: صدحیف کہ فرعون کوکالج کی نہ سوجھی

یَنْزِعُ عَنْهُمَالِبَاسَهُمَا نسب نزع اللباس عن اٰدمٍ وحوّاءً علیٰ نبیّناوعلیهماالسلام وھو فعل اللّٰه تعالٰی الی ابلیس لانّ سببہٗ الأکلُ من الشجرۃ وسببُ الأکل وسوستہٗ ومقا سمتہٗ ایّا ھما با نّہٗ لهمامن النا صحین

ترجمہ:۔

''اتار رہاتھاان سے ان کالباس'' آدمؑ اور اماحواء سے لباس کے اتارنے کی نسبت ابلیس کی طرف کی گئی ہے جبکہ حقیقت میں اتارنااللہ کافعل ہے اسلئے کہ اس کے اترنے کاسبب درخت کاکھاناہےاوراس کاسبب شیطان کاوسوسہ اوراس کاان کوقسم کھاکریہ کہناہے کہ میں تمہاراخیرخواہ ہوں

تشریح:۔

تیسری مثال: يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا: ۔اتارے گا وہ ان دونوں سے ان کا لباس۔
اس آیت میں حضرت حوا اور حضرت آدم کے لباس کی اتارنے کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے کہ وہ ان دونوں کا لباس اتارے گا حالانکہ حقیقت میں شیطان ان کا لباس اتارنے والا نہیں ہے اس کا فاعل حقیقی تو اللہ ہے۔کہ اللہ کا حکم جب ان سے پورا نہیں ہوا تو اللہ نے ان کا جنتی لباس اتار دیا لیکن چوں کہ شیطان شجرہ ممنوہ پھل کے کھانے کا سبب بنا تھا کہ بار بار آ کر اس نے بابا جی کو اس کے کھانے کی ترغیب دی اور قسمیں کھا کھا کر بابا جی کو یقین دلایا اسلئے اللہ نے لباس کے اتارنے کی نسبت شیطان کی طرف کی ہے تو یہ اسناد بھی اسناد مجازی ہو گی۔
پشتو کے معروف شاعر عبدالرحمٰن بابا نے اس کی تعبیر یوں کی ہے کہ۔

جنّت زئی دتوالدوتناسل نه وؤرحمٰن:: غنم دانه بهانه شوؤبابالہ

يَوْمًا نُصِبَ علىٰ انّهٗ مفعولٌ بہٖ لتتقون اى كيف تتّقون يوم القيامة ان بَقيتم علىٰ الكفر يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيْبًا نسب الفعل الىٰ الزمان وهوفعل الله تعالىٰ حقيقةً وهذا كنايةٌ عن شدّته وكثرة الهموم والأحزان فيه لأنّ الشيب ممّا يتسارع عند تفاقم الشدائد والمِحن او عن طوله لانّ الاطفال يبلغون فيه أوان الشيخوخةِ أَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا اى ما فيها من الدفائن والخزائن نسب الاخراج الىٰ مكانہٖ وهو فعل الله تعالىٰ حقيقةً

ترجمہ:۔
(یومًا) تتقون کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی تم قیامت کے دن کیسے بچو گے اگر تم کفر ہی پر رہے (ایسے دن سے جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا) فعل کی نسبت زمانہ کی طرف گئی ہے جبکہ یہ تو اللہ کا فعل ہے اور یہ اس دن کی شدت کثرت رنج وغم سے کنایہ ہے کیونکہ لگا تار سختیوں اور پے در پے رنج ومحن سے بڑھاپا جلد آ جاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے کہ بچے بھی اس دن بوڑھے ہو جائیں گے "اور نکال دے گی اپنے بوجھ کو" یعنی دفینوں اور خزانوں کو اخراج کی نسبت مکان (زمین) کی طرف کی گئی ہے جو در حقیقت اللہ کا فعل ہے

تشریح:۔
چوتھی مثال: يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيْبًا۔ایسا دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔اس آیت میں شیب ولدان (بچوں کو بوڑھا کرنے) کی نسبت یوم (دن) کی طرف کی گئی ہے۔جبکہ بچوں کو بوڑھا کرنے والے حقیقی طور پر تو اللہ تعالیٰ ہیں اس کے باوجود یوم (دن) کی طرف اس کی اسناد کی گئی ہے تو یہ اسناد غیر معنیٰ موضوع لہٗ کی طرف ہو گی اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگا۔اور دن کی طرف بوڑھا کرنے کی نسبت اسلئے کی گئی ہے کہ وہ دن بہت لمبا بھی ہوگا اور انتہائی سخت اور شدید بھی ہوگا،جس کی وجہ سے بچے فوری طور پر بڑھاپے کی دہلیز پر قدم رکھیں گے۔
پانچویں مثال: زمین اپنا بوجھ نکالی گی: اس آیت میں زمین کے مکان ہونے کی وجہ سے خزانوں کے نکالنے کی نسبت زمین کی طرف کی گئی ہے جبکہ حقیقی طور پر زمین کے خزانوں کو اللہ تعالیٰ نکالیں گے اور یہ نسبت۔زمین کے مکان ہونے کی وجہ سے کی گئی ہے کہ زمین ان تمام خزانوں کیلئے مکان بنی ہوئی ہے جن خزانوں کو اللہ تعالیٰ نے اس زمین میں ودیعت کے طور پر رکھے ہیں اور قیامت کے روز یہ زمین اللہ کے حکم سے اپنے اندر کے ان تمام خزانوں کو نکال کر باہر کرے گی اسلئے زمین کی طرف خزانوں کے نکالنے کی نسبت کی گئی ہے۔

وغيرمختصٌّ بالخبر عطفٌ علىٰ قوله وهو كثيرٌ وانّما قال ذالك لانّ تسميّتهٗ بالمجاز فى الاثبات وايرادهٗ فى احوال الاسنادالخبر يوهم اختصاصهٗ بالخبربل يجرى فى الانشاء

ترجمہ:۔

(اور خبر کے ساتھ مختص نہیں)اس کا عطف کثیر پر ہے یہ ایک وہم کے ازالے کیلئے کہا کہ مجاز کو مجاز فی الاثبات کیساتھ موسوم کرنا اور اس کو احوال اسناد خبری میں لانے سے یہ وہم پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ خبر کے ساتھ خاص ہے مصنفؒ نے اسے یہاں پر ذکر کر کے اس کا ازالہ کر دیا ہے کہ یہ خبر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ انشاء میں بھی جاری ہوتا ہے

تشریح:۔

وھو غیر مختص بالخبر : اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے سابقہ عبارت سے پیدا ہونے والے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے ۔مصنفؒ نے مجاز عقلی کو اسناد خبری کی بحث میں ذکر کیا ہے اور اسی طرح بعض لوگوں نے مجاز عقلی کو مجاز فی الاثبات کے ساتھ موسوم کیا ہے اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ خاص ہے انشاء میں نہیں پایا جاتا ہے۔اسلئے مصنفؒ نے ''غیر مختص بالخبر'' کی عبارت کے ساتھ ایک وہم کا ازالہ کیا ہے کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ جس طرح خبر میں پایا جاتا ہے اسی طرح انشاء میں بھی پایا جاتا ہے اور پھر مصنفؒ نے انشاء میں جاری ہونے کی بھی چند مثالیں ذکر کی ہیں۔

نحو یَاهَامَانُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا فانّ البناء فعل العملة وهامان سببٌ آمرٌ و كذا قولك فليُنبت الربيع ما شاء وليصم نهارك وليجدّ جدّك وما اشبه ذالك ممّا اسند فيه الامر او النهي الىٰ ماليس المطلوب منه صدور الفعل او الترك عنه كذاقولك ليت النهر جارٍ وقولهٗ تعالىٰ أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ

ترجمہ:۔

جیسے ''اے ہامان میرے لئے محل بنا'' کیونکہ محل بنانا معماروں کا کام ہے ہامان تو محض سبب اور آمر ہے اسی طرح تمہارا قول لینبت الربیع ماشاء۔موسم بہار جو چاہے اگائے اور لیصم نہارک تم دن کو روزہ رکھو،اور لیجد جدک تمہاری محنت کامیاب ہو جائے اور اسی طرح ہر وہ ترکیب جس میں امر یا نہی کی اس چیز کی طرف اسناد کی جائے جس سے صدور فعل یا ترک فعل مطلوب نہ ہو اسی طرح ''لیت النہر'' جار کاش کہ نہر جاری ہو جائے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے ''کیا تمہاری نماز تم کو حکم کرتی ہے''

تشریح:۔

پہلی مثال: جیسے یَاهَامَانُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا ''اے ہامان میرے لئے محل بناؤ۔اس آیت میں فرعون بادشاہ نے ہامان کو محل بنانے کا حکم دیا ہے اور بنانے کی نسبت مجازاً ہامان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ حقیقت میں محل بنانا ہامان کا کام نہیں ہے بلکہ معماروں کا کام ہے لیکن چونکہ معماروں پر آڈر اور حکم ہامان کا چلتا تھا اسلئے ہامان کی طرف بنانے کی نسبت کی ہے لہٰذا اس مجازی فاعل کی طرف نسبت کی وجہ سے یہ اسناد مجاز عقلی ہوگی۔اور اس میں چونکہ ''ابن'' امر کا صیغہ ہے اسلئے یہ انشاء ہے خبر نہیں ہے۔اسی طرح فالینبت الربیع ماشاء۔ ولیصم نہارک۔ولیجد جدک ۔ان تینوں مثالوں میں یہ اسناد انشائی مجاز عقلی ہوگی کیوں کہ ان میں سے انبات کا خالق اللہ تعالیٰ ہیں ربیع نہیں ہے۔اور صوم کا فاعل حقیقی مخاطب ہے نہار نہیں ہے اسی طرح جد کا فاعل حقیقی بھی مخاطب ہے ''جد'' مصدر نہیں ہے الغرض ان تمام افعال میں فعل کی نسبت فاعل حقیقی کے غیر کی طرف کی گئی ہے اسلئے اسے اسنادمجازی کہتے ہیں ۔

تمنّی میں مجاز عقلی کے پائے جانے کی مثال جیسے لیت النہر جار ۔اس میں جاری ہونے کی اسناد نہر کی طرف کی گئی ہے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی کیونکہ اس میں بھی فعل کی نسبت فاعل غیر حقیقی کی طرف کی گئی ہے۔استفہام میں اسناد مجازی ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ'' اصل میں تھا ''ایأمر ربّك بسبب لبثك على الصلوٰة'' اس میں ''امر'' کی نسبت ضمیر کے واسطے سے صلوٰۃ کی طرف کی گئی ہے جو کہ فاعل غیر حقیقی ہے لہٰذا یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔

ولابدّ لهٗ اى للمجاز العقلىّ من قرينةٍ صارفةٍ عن ارادةِ ظاهرةٍ لانّ المتبادر الى الفهم عند انتفاء القرينة هو الحقيقة لفظيّة كما مرّ فى قول ابى النجم من قوله افناه قيل اللّٰه او معنويّة كاستحالة قيام المسند بالمذكور اى بالمسند اليه المذكور مع المسند عقلاً اى من جهة العقل يعنى يكون بحيث لايدّعى احدٌ من المحقّين والمُبطلين انّهٗ يجوز قيامهٗ به لانّ العقل اذا خلّى ونفسهٗ يعدّهٗ محالاً كقولك محبّتك جائت بى اليك لظهور استحالة قيام المجىء بالمحبّة اوعادةً اى من جهة العادة نحو هزم الاميرُ الجند لاستحالة قيام هزم الجند بالامير وحدهٗ عادةً وان كان ممكنًا عقلًا وانّما قال قيامهٗ به ليعمّ الصدور عنه مثل ضرب وهزم وغيرهٗ كقَرُبَ وبَعُدَ وصدورهٗ عطفٌ على استحالة اى او كصدور الكلام عن الموحّد مثل اشاب الصغير البيت فانّهٗ يكون قرينةً معنويّةً على انّ اسناد اشاب وافنىٰ الىٰ كرّ الغداة ومرّ العشىّ مجازٌ لايقال هذا داخلٌ فى الاستحالة لانّا نقول لانسلّم ذٰلك كيف و قد ذهب اليه كثيرٌ من ذوى العقول واحتجنا فى ابطاله الىٰ دليلٍ

ترجمہ:۔

اور مجاز عقلی کیلئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو ظاہر کے ارادہ سے روکنے والا ہو کیونکہ قرینہ کے نہ ہونے کے وقت متبادر الی الفہم حقیقت ہی ہوتی ہے (قرینہ لفظیہ ہو جیسا کہ گزر گیا) ابوالنجم کے شعر افناہ قیل اللہ میں (یا معنویہ ہو جیسے مسند الیہ کیساتھ مسند کے قیام کا محال ہونا) مذکور سے مسند الیہ مراد ہے یعنی مسند الیہ کا مسند کے ساتھ قیام (یا استحالہ عقلیہ ہو) اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں اور کافروں میں سے کوئی بھی عقلاً اس کا دعویٰ نہ کرتا ہو کہ اس کے ساتھ اس کا قیام جائز ہے کیونکہ جب خالی کر لیا جائے تو اسے بعید اور محال سمجھے جیسے تمہارا یہ قول کہ مجھے تمہاری محبت لیکر آئی کیونکہ محبت کے ساتھ آنے کا قیام ناممکن ہے یا عادت کے طور پر محال ہو جیسے ہزم الامیر الجند کہ امیر نے لشکر کو شکست دی کیونکہ امیر کا تن تنہا پورے لشکر کو شکست دیدینا عادۃً ناممکن ہے اگرچہ عقلاً ممکن ہے۔ مصنفؒ نے قیام المسند اسلئے کہا ہے کہ صدور جیسے ضرب، ھزم اور غیر صدور جیسے قرب، بعد، ہر ایک کو عام ہو جائے صدور کا عطف استحالہ پر ہے اور جیسے کلام کا کسی مؤمن سے صادر ہونا جیسے اشاب الصغیر الخ یہ اس بات پر قرینہ معنویہ ہے کہ اشاب اور افنیٰ کی نسبت کرّ الغداۃ اور مرّ العشی کی طرف مجاز ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو استحالہ میں داخل ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ یہ تو ہم نہیں مانتے اور مانیں گے بھی کیسے جبکہ بہت سے اہل عقل اس طرف گئے ہیں اور ہم کو اس کے ابطال میں دلیل کی ضرورت ہے

تشریح:۔

ولا بدّ لهٗ من قرينةٌ: یہاں تک مجاز عقلی بیان کیا تھا اب یہاں سے اس مسئلے کا تتمہ بیان کر رہے ہیں کہ مجاز عقلی میں کسی ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس مقام پر لفظ کا معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ لفظ کا معنی مجازی مراد ہے کیوں کہ جب بھی کوئی لفظ بولا جائے تو متبادر الی الذہن اس سے معنیٰ حقیقی ہوتا ہے تو قرینہ کے پائے جانے کی صورت میں مخاطب کا ذہن معنیٰ حقیقی سے معنیٰ مجازی کی طرف منتقل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

قرینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قرینہ لفظی (۲) قرینہ معنوی۔ قرینہ لفظی وہ قرینہ ہے جو لفظوں میں مذکور ہو اور قرینہ معنوی وہ قرینہ ہے جو لفظوں میں مذکور نہ ہو۔

پھر قرینہ معنوی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ قرینہ ایسا ہو جس سے مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام عقلاً یا عادۃً محال ہونا معلوم ہو جائے۔

(۲) متکلم کی حالت اس بات پر دلالت کرے کہ اس مقام پر اس لفظ کا معنیٰ ظاہری مراد نہیں ہے اور متکلم کا اعتقاد اس کے معنیٰ ظاہری کے مطابق نہیں ہے۔

قرینہ لفظی کی مثال ابوالنجم کے قول میں پہلے گزر چکی ہے کہ ''میز عنه قنزعا عن قنزع'' اس میں ''میز'' کی اسناد ''جذب اللیالی'' کی طرف کی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سر کے بالوں کو راتوں کے آنے نے ختم کر دیا ہے۔ لیکن انھوں نے آگے جا کر کہا ہے کہ ''افناہ قیل اللہ'' ابوالنجم کا یہ قول اس بات پر قرینہ ہے کہ ''میز'' سے انکی مراد اسناد ظاہری نہیں ہے بلکہ ''جذب اللیالی'' کی طرف ''میز'' کی اسناد۔ اسنادِ مجازی ہے کیوں کہ وہ اس کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ کو سمجھتے ہیں۔

لہٰذا فاعل حقیقی کے علاوہ جس کی طرف بھی اس کی اسناد کی جائے گی تو وہ اسناد اسنادِ مجازی ہی ہوگی۔

وہ قرینہ معنویہ جس سے مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام عقلاً یا عادۃً محال ہونا معلوم ہو جائے۔

عقلاً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنّت والجماعت اور دہریوں میں سے کوئی بھی شخص مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کے جواز کا قائل نہ ہو۔ اور ان دونوں اہل جماعت میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل اسلئے نہ ہو کہ اگر کسی اور چیز کا اعتبار کئے بغیر عقل کو تنہا چھوڑ دیا جائے تو عقل مسند الیہ کے ساتھ مسند کا قیام ناممکن سمجھتی ہو لہٰذا عقل کا اس بات کو ناممکن سمجھنا اسناد مجازی کے ہونے کیلئے قرینہ ہوگا۔

اور عادۃً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام طور پر کسی کیلئے ایسا کام کرنا محال اور ناممکن ہو۔

مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام عقلاً محال ہونے کی مثال جیسے محبّتك جاءت بی الیك۔ تیری محبت نے مجھے تیرے پاس لیکر آئی ہے یہاں پر محبت کی طرف ''مجیئیت'' کی اسناد کی گئی ہے۔ محبت مسند الیہ ہے اور ''مجیئیت'' مسند ہے اور یہ اسناد مجازی ہے کہ محبت کسی کو لیکر نہیں آتی ہے بلکہ انسان کے پیر انسان کو لیکر آتے ہیں۔

مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عادۃً محال ہونے کے قرینہ کی مثال جیسے ہزم الامیر الجند۔ امیر نے لشکر کو شکست دی۔ اس مثال میں ہزم کی اسناد کی گئی ہے امیر کی طرف اور ایک امیر کا پورے لشکر کو تن تنہا شکست دینا عادۃً محال ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی حقیقی نہیں ہوگی۔ اس مثال میں امیر کی طرف اسناد اس کے حکم اور آڈر کی وجہ سے کی گئی ہے۔

اس اسناد معنوی کی مثال جس میں ذات متکلم اسناد ظاہری کے خلاف متکلم کے اعتقاد ہونے پر دلالت کرے جیسے موحد کا قول۔ اشاب الصغیر وافنی الکبیر :: کرّ الغداۃ ومرّ العشی۔ اس میں موحد کی ذات اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ قائل کی مراد اس سے اسناد ظاہری نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف ہے کیونکہ موحد آدمی ہر چیز میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ کو مانتا ہے۔ لہٰذا یہاں پر بھی اس کے نزدیک اشاب اور افنیٰ کی اسناد ''کر'' اور ''مر'' کی طرف مجازی طور پر ہے حقیقی طور پر نہیں ہے۔

لایقال هذا داخلٌ فی الاستحالة: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اشاب الصغیر والی مثال تو استحالہ عقلیہ میں داخل ہے آپ نے اسے جدا کر کے کیوں ذکر کیا ہے اسلئے کہ موحد آدمی جب بھی ''اشاب الصغیر وافنی الکبیر'' کی اسناد ''کرّ الغداۃ اور مرّ العشی'' کی طرف کرتا ہے تو وہ اس سے اس کی اسناد مجازی ہی مراد لیتا ہے اسناد حقیقی مراد نہیں لیتا ہے کیونکہ مؤمن کے نزدیک اس کے ظاہر کی طرف اسناد کرنا عقلاً محال ہے لہٰذا آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اس کو دوبارہ ذکر نہ کرتے بلکہ اسی ذکر پر اکتفاء کرتے۔

جواب: ان دونوں کے درمیان فرق ہے اسلئے مصنفؒ نے مجاز عقلی کے ذکر کرنے کے بعد ''اشاب'' والی مثال کو الگ ذکر کیا ہے ان

دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جو چیز عقلاً محال ہو اسے ہر ذی عقل انسان قطع نظر اپنے مذہب کے پیروکاری کے غلط اور محال سمجھتا ہے تو اس کا محال ہونا بدیہی اور قطعی ہے۔ بخلاف مثال مذکور کے کہ اس کو ہر عقل والا محال اور ناممکن نہیں سمجھتا ہے کیونکہ بہت سارے عقلاء اس بات کے قائل ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اور بوڑھوں کو موت کے گھاٹ اتارنا مرور زمانہ کا کام ہے اللہ تعالیٰ کا کام نہیں ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے وجود ہی کے منکر ہیں۔ اور ہمیں ان کے اس مذہب کے بطلان کیلئے مختلف قسم کے دلائل قائم کرنے پڑتے ہیں۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ مثال استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے اور جب یہ استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو دوبارہ ذکر کرنا باطل اور اضافی نہیں ہے۔

ومعرفة حقيقته يعني انّ الفعل في المجاز العقلي يجب ان يكون لهٗ فاعلٌ او مفعولٌ به اذا اسند اليه يكون الاسناد حقيقةً فمعرفة فاعله او مفعوله الّذي اذا اسند اليه يكون الاسناد حقيقة امّا ظاهرة كما في قوله تعالى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ اي فما ربحوا في تجارتهم وامّا خفيّة لا تظهر الّا بعد نظر وتأمل كما في قولك سرّتني رؤيتك اي سرّني الله عند رؤيتك وقولهٗ شعر يزيدك وجهه حسناً اذا ما زدتهٗ نظراً اي يزيدك الله حسناً في وجهه لما اودعهٗ من دقائق الحسن والجمال يظهر بعد التأمّل والامعان

ترجمہ:۔

(اور اس کی حقیقت کی پہچان) یعنی مجاز عقلی میں فعل کیلئے ایسے فاعل یا مفعول کا ہونا ضروری ہے کہ جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو اسناد حقیقت ہو تو اس کے اس فاعل اور مفعول کا پہچاننا جس کی طرف جب اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو گی کبھی تو ظاہر ہوتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ان کی تجارت نے ان کو کوئی فائدہ نہیں دیا'' یعنی وہ اپنی تجارت میں کامیاب نہیں ہوئے اور کبھی چھپی ہوئی ہوتی ہے جو غور وفکر کرنے کے بعد ظاہر ہوتی ہے جیسے تیرے اس قول میں ''سرّتني رؤيتك'' یعنی سرّني الله عند رؤيتك اللہ نے مجھے تیرے دیدار کے وقت خوش کر دیا۔ اور شاعر کا قول: جتنا تو اسے گہری نگاہ سے دیکھے گا اتنا ہی اس کا چہرہ تجھے زیادہ حسین نظر آئے گا۔ یعنی اللہ تیرے لئے اس کے چہرے کا حسن اور بڑھادے گا کیونکہ اللہ نے اس کے چہرے میں حسن وجمال کی وہ باریکیاں ودیعت فرمائی ہیں جو گہری نظر کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہے

تشریح:۔

ومعرفة حقيقته: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ مجاز عقلی میں فعل یا شبہ فعل کی نسبت فاعل اور مفعول کے علاوہ کی طرف ہوتی ہے لیکن اس فعل اور شبہ فعل کیلئے ایسے فاعل اور مفعول کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اگر اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقی ہو پھر یا تو ظاہر ہو گی اور یا خفی ہو گی۔

ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کرنے کی ضرورت نہ ہو بغیر غور وفکر کے سمجھ میں آجائے اور خفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کرنے کے بعد وہ اسناد سمجھ میں آجائے بغیر غور وفکر کرنے کے وہ اسناد سمجھ میں نہ آتی ہو۔

خفی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کبھی فاعل اور مفعول مجازی کی طرف اسناد زیادہ ہوتی ہے اور فاعل یا مفعول حقیقی کی طرف اسناد تقریباً متروک ہوتی ہے۔ تو فاعل حقیقی یا مفعول حقیقی کی طرف اسناد کے متروک ہونے کی وجہ سے فوری طور پر اس کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس میں غور وفکر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ظاہر ہونے کی مثال جیسے فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ۔ ان کی تجارت فائدہ مند نہ ہوئی۔ اصل میں یوں تھا ''فما ربحوا في تجارتهم۔

انھوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا۔تجارت چونکہ سبب نفع ہے اسلئے ''ربــــح'' کی اسناد تجارت کی طرف کی گئی ہے۔ورنہ اصل میں تجارت سے نفع ارباب تجارت ہی اٹھاتے ہیں، اس مقام میں فاعل حقیقی کی پہچان بالکل آسان ہے کیونکہ اہل عرب جب بھی فاعل حقیقی کی طرف اسناد کرنا چاہتے ہیں تو وہ ''ربح'' کو تاجر کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں فائدہ اور یا فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں نقصان اٹھایا۔اہل لغت کے اس عرف کی وجہ سے فوری طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں پر یہ اسناد اسنادِ مجازی ہے۔اور اس کا فاعل حقیقی تاجر ہے۔

خفی کی مثال جیسے کوئی آدمی کہے ''سرّتنی رؤیتك ۔ تجھے دیکھنے نے مجھے خوش کردیا۔اس مثال میں ''سرّت'' کی اسناد ''رؤیة کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ کسی کا دیکھنا کسی کو خوش نہیں کرتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ ہی بندوں کو خوش کرتے ہیں اسلئے اس کی اصل عبارت یوں بنے گی سرّنی اللّٰہ تعالیٰ عند رؤیتك۔ تجھے دیکھنے کے وقت اللہ نے مجھے خوش کردیا۔

اس میں سرور کی اسناد کی گئی ہے رویت ظرف زمان کی طرف اور ظرف زمان کی طرف چوں کہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی ہوگی اور اس میں خفاء اسلئے ہے کہ اہل لغت اس مجاز کو اس طرح استعمال کرتے ہیں گویا کہ اس کی کوئی حقیقت ہی نہیں ہے اس لئے اس کے فاعل کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے اور فاعل حقیقی کی طرف ذہن کا منتقل نہ ہونا اس کے خفا کی علامت ہے۔دوسری مثال جیسے یـزیدك وجهہٗ حسنًا::اذا ما زدتہٗ نظرًا۔ جتنا تم ان کو گہری نگاہ سے دیکھو گے اتنا ہی ان کا چہرہ تم میں حسن کا اضافہ کرے گا۔

اس مثال میں حسن کے زیادہ کرنے کی نسبت ''وجہ'' کی طرف کی گئی ہے۔یہ اسناد مجازی ہے۔کیونکہ اس کا فاعل حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے اللہ تعالی تیرے لئے اس کے چہرے میں حسن کو زیادہ کرتا ہے۔کیوں کہ اللہ نے ان کے چہرے میں حسن و جمال کی ایسی باریکیاں پیدا کردی ہیں جو غور وفکر کرنے کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہیں۔اس کی وجہ خفاء یہ ہے کہ اہل لغت اس کو مجاز ہی میں استعمال کرتے ہیں۔حقیقت میں استعمال نہیں کرتے ہیں تو گویا کہ اس کی حقیقت ہے ہی نہیں۔

اسی طرح اقدمنی بلدك حقّ لی علیك ۔ مجھے تیرے پاس وہ حق لیکر آیا جو میرا تیرے اوپر ہے۔اس مثال میں ''اقدم'' کی نسبت کی گئی ہے حق کی طرف یہ اسناد مجازی ہے کیونکہ کسی کو بھی کوئی حق لیکر نہیں آتا ہے بلکہ ہر انسان کو اس کے پیر لیکر آتے ہیں تو پیروں کے بجائے حق کی طرف اس کی اسناد کرنا اسناد مجازی ہی ہوگا حقیقی نہیں ہوگا۔

وفی ھذا تعریضٌ بالشیخ عبدالقاھر وردٌّ علیه حیث زعم انهٗ لایجب فی المجاز العقلیّ ان یکون للفعل فاعلٌ یکون الاسناد الیه حقیقة فانهٗ لیس لسرّتنی فی سرّتنی رؤیتك ولیزیدك فی یزیدك وجههٗ حسنًا فاعلٌ یکون الاسناد الیه حقیقة وکذا اقدمنی بلدك حقٌّ لی علی فلان بل الموجود ھھنا ھو السرور والزیادة والقدوم

ترجمہ:۔

اس میں شیخ عبدالقاہر پر چوٹ ہے اس اعتبار سے کہ انھوں نے کہا ہے کہ کہ مجاز عقلی میں فعل کیلئے کسی ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو کیونکہ سرّتنی رؤیتک میں سرّتی کیلئے اور یزیدک وجہہٗ حسنًا میں یزیدک کیلئے کوئی ایسا فاعل نہیں۔ ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو اسی طرح اقدمنی بلدک حقٌّ لی علیٰ فلان بلکہ یہاں پر تو صرف سرور، زیادۃ، اور قدوم، موجود ہے

تشریح:۔

وفی ھذا تعریضٌ للشیخ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے شیخ عبدالقاہر جرجانی کی تردید کی ہے حضرت شیخ کی رائی

یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ "سرّتني رؤيتك اوريزيد وجهك حسنًا۔ میں ان افعال کیلئے کوئی ایسا فاعل حقیقی نہیں ہے جس کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت بن جائے۔ اسی طرح "اقدمني بلدك حق لي عليك" میں بھی کوئی ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اس کی اسناد حقیقی ہو بلکہ جن جن چیزوں کی طرف ان افعال کی اسناد کی گئی ہے یہی اس کیلئے فاعل مجازی بن رہے ہیں۔

مصنفؒ اور حضرت شیخؒ کے درمیان اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک مجاز عقلی کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف مجاز بننے سے پہلے حقیقۃً اسناد کی گئی ہوتا کہ مجاز بنانا درست ہو سکے۔ کیونکہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ اس کی حقیقت مستعمل ہو۔ اور حضرت شیخؒ کے نزدیک فعل اگر خارج میں موجود ہے تو اس کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے۔

اور گر فعل خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ فعل ایک امر اعتباری ہے تو پھر اس کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک فاعل اعتباری کافی ہے پھر اسی فاعل اعتباری سے فاعل مجازی کی طرف انتقال کیا جائے گا۔

واعترض عليه الامام فخرالدين الرازی بانّ الفعل لابدّ ان يكون لهٗ فاعلٌ حقيقةً لامتناع صدور الفعل لاعن فاعل فهو ان كان ما اسند اليه الفعل فلامجاز والافيمكن تقديره وزعم صاحب المفتاح انّ اعتراض الامام حق وانّ فاعل هذه الافعال هو الله تعالیٰ وانّ الشيخ لم يعرف حقيقتهالخفا ئها فتبعهٗ المصنّف وظنّي انّ هذاتكلّف والحق ما ذكرهٗ الشيخ

ترجمہ:۔

اس پر امام فخر الدین رازی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ فعل کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ فاعل کے بغیر فعل کا صدور ممتنع ہے پھر فاعل اگر وہی ہو جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے تو مجاز نہ ہوگا ورنہ اسے فرض کر لینا ممکن ہوگا۔ اور صاحب مفتاح نے یہ گمان کیا ہے کہ امام کا اعتراض صحیح ہے اور ان افعال کا فاعل اللہ تبارک وتعالیٰ ہے شیخؒ اس کے خفی ہونے کی وجہ سے اس کی حقیقت پہچان نہ سکے تو مصنف نے بھی ان کی پیروی کی میرے خیال میں یہ سب تکلف ہے اور صحیح بات وہی ہے جو شیخ نے ذکر کی ہے۔

تشریح:۔

واعترض عليه الامام فخرالدين الرازی: امام رازیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شیخؒ کی یہ بات درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں فعل کا بغیر فاعل کے وجود میں آنا لازم آئے گا اور فعل کا وجود بغیر فاعل کے محال ہے۔

لہٰذا فعل کا مسند الیہ اگر واقعی فاعل حقیقی ہے تو فعل میں مجاز نہیں ہوگا اور اگر فعل کا اسناد فاعل حقیقی کی طرف نہ ہو تو فاعل حقیقی کو مقدر ماننا ہوگا۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ امام رازیؒ کا یہ اعتراض مبنی برحق ہے اور تمام افعال مذکورہ کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں اور حضرت شیخؒ کو ان افعال کے فاعل حقیقی کا خفاء کی وجہ سے چونکہ ادراک نہیں ہوا ہے اسلئے انھوں نے ان کے فاعل حقیقی کا انکار کیا ہے۔ علامہ تفتازانیؒ مزید فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں تلخیص کے مصنف نے سکا کی اور رازی کی پیروی کی ہے لیکن یہ سب باتیں محض تکلف ہیں اصل بات وہی ہے جو حضرت شیخؒ نے کہی ہے۔ کیونکہ سکا کی وغیرہ نے ان مثالوں میں ان کا فاعل اللہ تعالیٰ کو بنایا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا فاعل بنانا درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤثر ہیں اور ہر چیز میں مؤثر اور موجد ہونے کا تو حضرت شیخؒ بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز میں مؤثر حقیقی ہیں لیکن اس مقام پر اللہ تعالیٰ فاعل نہیں ہیں بلکہ فاعل سے مراد وہ ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اور مذکورہ افعال اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ ان افعال کا فاعل نہیں ہیں تو یہ افعال بغیر فاعل کے رہ جائیں گے۔ اس

سے حضرت شیخ کا مذہب ثابت ہوجاتا ہے۔

وانکرہٗ ای المجاز العقلی السکاکیؒ وقال الذی عندی نظمہٗ فی سلک الاستعارۃ بالکنایۃ بجعل الربیع استعارۃً بالکنایۃ عن الفاعل الحقیقی بواسطۃ المبالغۃ فی التشبیہ وجعل نسبۃ الانبات الیہ قرینۃ للاستعارۃ وھذا معنیٰ قولہٗ ذاھبًا الیٰ انّ ما مرّ من الامثلۃ ونحوہٗ استعارۃٌ بالکنایۃ وھو عند السکاکی ان تذکر المشبہ وترید المشبّہ بہٖ بوسطۃ قرینۃ وھی ان تنسب الیہ شیئًا من اللوازم المساویۃ للمشبہ بہ مثل ان تُشبّہ المنیۃ بالسبع ثمّ تُفردھا بالذکر وتُضیف الیھا شیئًا من لوازم السبُع فتقول مخالب المنیۃ نشبتُ بفلان بناءً علیٰ انّ المراد بالربیع الفاعل الحقیقی للانبات یعنی القادر المختار بقرینۃ نسبۃ الانبات الذی ھو من اللوازم المساویۃ للفاعل الحقیقی الیہ ای الیٰ الربیع وعلیٰ ھذا القیاس غیرہٗ ای غیر ھذا المثال وحاصلہٗ ان یشبّہ الفاعلُ المجازی بالفاعل الحقیقی فی تعلّق وجود الفعل بہٖ ثمّ یفرد الفاعل المجازی بالذکر ویُنسب الیہ شیءٌ من لوازم الفاعل الحقیقی

ترجمہ:۔

(اور اس کا انکار کیا ہے) مجاز عقلی کا (سکاکی نے) اور کہا ہے کہ میرے نزدیک اسے استعارہ بالکنایہ کی لڑی میں پرو دینا ہے ربیع کو مبالغہ کے طور پر فاعل حقیقی سے کنایہ کرنے کی وجہ سے اور اس کی طرف انبات کی نسبت کو استعارہ کیلئے قرینہ بنانے کے ساتھ مصنفؒ کے قول ''وھٰذا معنیٰ ذاھبًا الیٰ ما مرّ'' کے یہی مطلب ہیں۔ (اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ گذشتہ مثالیں اور اس کی طرح سب استعارہ بالکنایہ ہیں) اور سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ قرینہ کے واسطہ سے مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ مراد لیا جائے اور قرینہ یہ ہے کہ اس کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی کی نسبت کی جائے مثلاً موت کی درندے کے ساتھ تشبیہ دے کر صرف موت کا ذکر کیا جائے اور درندے کے لوازمات میں سے کسی لازم کو اس کیلئے ثابت کر کے یوں کہا جائے کہ موت کے پنجے فلاں آدمی میں گڑھ گئے'' (اس بناء پر کہ ربیع سے فاعل حقیقی مراد ہو) یعنی قادر مختار (انبات کی نسبت کے قرینہ کی وجہ سے) جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے (اس کی طرف) یعنی ربیع کی طرف (اسی طرح اس کے علاوہ اور مثالیں ہیں) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فاعل مجازی کو فعل کے تعلّق میں فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دے کر صرف فاعل مجازی کو ذکر کیا جائے اور فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کسی لازم کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے

تشریح:۔

وانکرہٗ السکاکیؒ: یہاں تک مصنفؒ نے مجاز عقلی ذکر کیا تھا اب یہاں سے مجاز عقلی کے متعلّق علامہ سکاکیؒ کا مذہب بیان کررہے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک مجاز عقلی نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ مجاز عقلی خلاف اصل ہوتا ہے اور خلاف اصل میں جتنی بھی قلت پائی جائے زاچھا ہوتا ہے لہٰذا خلاف اصل سے بچنے کیلئے جس مقام پر بھی مجاز استعمال کیا جائے گا وہاں پر ہم تاویل کر کے ہم اس کو استعارہ بالکنایہ پر حمل کریں گے۔ اور استعارہ بالکنایہ کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مشبّہ کیلئے مشبّہ بہ کے لوازمات کو ثابت کیا جائے جیسے مشہور مثال ہے 'واذا المنیۃ انشبت اظفارھا ''جب موت اپنے پنجے گاڑھ دے۔ اس مثال میں موت کی حیوان مفترس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے چنانچہ ''المنیہ ''مشبّہ ہے اور'' حیوان مفترس ''مشبّہ بہ ہے۔ اور اس مشبہ بہ کے لازم'' اظفار ''کو'' مشبّہ'' (موت) کیلئے ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح امثال مذکورہ میں سے 'انبت الربیع البقل ''موسم بہار نے سبزہ اگایا۔ اس مثال میں ربیع مشبہ ہے اور قادر مختار مشبّہ

بہ ہے اور اس مشبہ بہ کے لازم مساوی (انبات) کی اسناد ربیع کی طرف کی ہے تو اس کو استعارہ بالکنایہ کہا جائے گا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تشبیہ بالکنایہ میں فاعل حقیقی کی جگہ فاعل مجازی کو ذکر کیا جاتا ہے جس میں فاعل مجازی مشبہ اور فاعل حقیقی مشبہ بہ ہوتا ہے۔ اور پھر مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جاتا ہے۔ تو اس کو تشبیہ بالکنایہ کہا جاتا ہے۔

لازم مساوی پر ایک اعتراض ہوتا ہے، اور وہ اعتراض یہ ہے کہ لازم مساوی سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کہ لازم مساوی ملزوم (فاعل حقیقی) کیلئے بالفعل ثابت ہے یا بالقوۃ؟ دونوں صحیح نہیں ہیں اگر آپ کہتے ہیں کہ لازم مساوی فاعل حقیقی کیلئے بالقوۃ ثابت ہے تو پھر فاعل حقیقی کیلئے اس کا لزوم اور مساوات کو ثابت کرنا صحیح ہے لیکن اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا جہاں پر بھی فاعل حقیقی پایا جائے وہاں پر انبات پایا جائے گا اور جہاں پر بھی انبات پایا جائے وہاں پر فاعل حقیقی کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اس صورت میں عبارت یوں بن جائے گی۔ اللّٰہ قادرٌ علی الانبات۔ یعنی اللہ پاک انبات پر قادر ہیں۔ اور یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ جب بھی اس طرح کا جملہ بولا جاتا ہے تو اس سے یہ مراد نہیں ہوتا ہے کہ اللہ پاک انبات پر قادر ہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ اللہ پاک بالفعل اگانے والے ہیں۔ اور اگر آپ اس سے مراد لیتے ہیں کہ اللہ (فاعل حقیقی مشبہ بہ) بالفعل اگاتے ہیں، تو پھر اس کا معنیٰ تو صحیح بنے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اگایا ہے لیکن پھر لزوم و مساوات کا ثابت کرنا درست نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ تو ازل سے موجود اور قدیم ہیں اور تمام نباتات اور مخلوقات اب وجود میں آئیں گے تو یہ حادث قدیم ہو جائیں گے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ تو ازل سے موجود ہوئے اور یہ اشیاء اب وجود میں آئیں تو ان میں لزوم و مساوات تو نہیں پایا جائے گا لہٰذا جب یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں تو پھر آپ لزوم سے کونسا لزوم مراد لیتے ہیں بالفعل یا بالقوّۃ؟

جواب: ہم لزوم سے اس کا معنیٰ مشہور مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ لزوم سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ اوصاف اور صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوں اور انبات جیسے تمام افعال اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہیں کسی اور سے یہ افعال صادر نہیں ہوتے ہیں لہٰذا ان افعال کو اللہ کے ساتھ خاص کرنا درست ہے اور آپ کا اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وفیہ۔ای فیما ذهب الیه السکا کیؒ نظرٌ لانهٗ یستلزم ان یکون المراد بالعیشة فی قوله تعالیٰ فِیْ عِیْشَةٍ رَاضِیَةٍ صاحبها کماسیأ تی فی الکتاب من تفسیر الاستعارة بالکنا یة علیٰ ما ذهب الیه السکاکی وقدذکرناه وهویقتضی ان یکون المرا دبالفاعل المجازی هو الفا عل الحقیقی فیلزم ان یکون المراد بعیشةٍ صاحبهاواللازم باطلٌ اذ لا معنیٰ لقولنا هو فی صاحب عیشة

ترجمہ:۔

اور اس میں یعنی جس بات کو علامہ سکاکی نے اختیار کیا ہے اس میں (نظر ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ فی عیشۃٍ راضیۃٍ میں عیشہ سے صاحب عیش مراد ہو) جیسا کہ کتاب میں سکاکی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تعریف میں انشاء اللہ یہ بات آجائے گی۔ اور ہم نے ذکر بھی کر دی ہے۔ اور اس کی تفسیر کا مقتضی یہ ہے کہ فاعل مجازی سے مراد فاعل حقیقی ہو جس سے یہ لازم آیا کہ عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو اور یہ لازم باطل ہے کیونکہ ہو فی صاحب عیشہ کے کوئی معنیٰ ہی نہیں

تشریح:۔

وفیہ:۔ یہاں سے مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر پانچ اعتراضات کئے ہیں لیکن شارحؒ کو چونکہ علامہ سکاکیؒ کا مذہب پسند تھا اسلئے انھوں نے مصنفؒ کے ان اعتراضات کے جوبات دئے ہیں۔

پہلا اعتراض اگر آپ کی بات مان کر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا جائے تو پھر مجاز عقلی میں ظرفیت الشیء لنفسہ لازم آئے گا

مثلاً ''فھو فی عیشۃ راضیۃ'' ہمارے نزدیک مجاز عقلی ہے اگر اسے استعارہ بالکنایہ بنایا جائے تو ظرفیت الشیء لنفسہ لازم آئے گا۔ کیونکہ ''راضیۃ'' کی اسناد ''عیشۃ'' کی طرف کی گئی ہے جو فاعل مجازی ہے اور ''عیشۃ'' سے مراد ''صاحب عیشۃ'' ہے جو فاعل حقیقی ہے۔ اور استعارہ بالکنایہ میں چونکہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے اسلئے اس آیت میں ''عیشہ'' سے ''صاحب عیشہ'' مراد ہوں گے۔ تو اب اس کی عبارت یوں بن جائے گی۔ ''صاحب عیشۃ فی صاحب عیشۃ راضیۃ'' یعنی صاحب عیشہ صاحب عیشہ میں ہے۔ دیکھئے اس میں ظرف بھی عیشہ ہے اور مظروف بھی عیشہ ہے اور اسی کا نام ظرفیت الشیء لنفسہ ہے اور یہ خرابی لازم آئی ہے صرف اور صرف اس وجہ سے کہ ہم نے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا ہے اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار نہ دیتے تو یہ خرابی لازم نہ آتی لہٰذا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا درست نہیں ہے۔

وھذا مبنیٌّ علیٰ انّ المراد بعیشۃ ضمیر راضیۃ واحدٌ ویستلزم ان لا یصحّ الاضافۃُ فی کلّ ما اضیف الیہ الفاعل المجازی الی الفاعل الحقیقی نحو نھارہ صائمٌ لبطلان اضافۃ الشیء الی نفسہ اللازمۃ من مذھبہ لانّ المراد بالنھار حینئذ فلان نفسہ ولاشکّ فی صحۃ ھذہ الاضافۃ ووقوعھا کقولہ تعالیٰ فَمَارَبِحَتْ تِجَارَتُھُمْ وھذا اولیٰ بالتمثیل۔

ترجمہ:۔

لیکن یہ اس پر مبنی ہے کہ عیشہ اور ضمیر راضیہ سے ایک ہی چیز مراد ہے۔ (اور اس کو مستلزم ہے کہ صحیح نہ ہو) ہر اس ترکیب میں جس میں فاعل مجازی کی نسبت فاعل حقیقی کی طرف کی گئی ہو (جیسے نہارہ صائم) کیونکہ اضافۃ الشیء الیٰ نفسہ باطل ہے جو سکاکی کے مذہب پر لازم آتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نہار سے بعینہ وہی آدمی مراد ہوگا بلکہ اس اضافت کی صحت اور اس کے وقوع میں کوئی شک ہی نہیں ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فمار بحت تجارتہم، اور یہ مثال بہتر ہے۔

تشریح:۔

ھذامبنیٌّ علیٰ أنّ المرادبعیشۃٍ وضمیر راضیۃٍ واحدۃٍ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے۔

اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ مجاز عقلی سے اگر ہم استعارہ بالکنایہ مراد لیں تو ظرفیۃ الشیء الیٰ نفسہ لازم آئے گا یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ظرفیۃ الشیء الیٰ نفسہ تو اس وقت لازم آتا ہے جب ہم ''عیشہ اور مرضیہ'' کی ضمیر کا مرجع ایک ہی چیز (فاعل حقیقی) کو بنائیں اور اگر ہم صنعت استخدام سے کام لے لیں تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ صنعت استخدام کہتے ہیں کہ اسم ظاہر لا کر اس سے ایک چیز مراد لی جائے اور پھر ضمیر لا کر اس ضمیر کا مرجع اس اسم ظاہر کے علاوہ کسی اور چیز کو بنایا جائے تو اب اگر ہم ''راضیہ'' کی ضمیر سے ''صاحب عیشہ'' مراد لیں اور پھر ''عیشہ'' سے ''صاحب عیش'' مراد لیں تو ظرفیۃ الشیء الیٰ نفسہ لازم نہیں آئے گا۔

ویستلزم ان الاضافۃ: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے دوسرا اعتراض ذکر فرمایا ہے کہ اگر ہم ''نہارہٗ صائمٌ'' جیسی مثالوں میں مجاز عقلی سے آپ کے قول کے مطابق استعارہ بالکنایہ مراد لیں اور یوں کہیں کہ فاعل مجازی (نہارہٗ) سے فاعل حقیقی (روزہ دار مراد) ہے تو اس صورت میں اضافۃ الشیء الیٰ نفسہ لازم آتا ہے۔ اسلئے کہ ''نہار'' (مضاف) سے بھی روزہ دار مراد ہے اور ''ہٗ'' ضمیر (مضاف الیہ) سے بھی روزہ دار مراد ہے۔ لہٰذا اس سے اضافۃ الشیء الیٰ نفسہ لازم آئے گا اور اضافۃ الشیء الیٰ نفسہ باطل ہے کیونکہ مضاف اور مضاف الیہ میں تغائر ہوتا ہے اور شیء اور نفس میں اتحاد ہوتا ہے اور ایک ہی چیز کا متحد اور متغائر ہونا محال ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز محال کو مستلزم

ہوتی ہے وہ خود بھی محال ہوتی ہے یہ ساری خرابی مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ کے معنی میں لینے کی وجہ سے آئی ہے لہٰذا آپ کا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ کے معنی میں لینا درست نہیں ہے۔

ولا شكّ في صحة هذه التركيب: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنف پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کی یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ اضافۃ الشیء الی نفسہ والی ترکیب اگر غلط ہوتی تو قرآن پاک میں اس کا استعمال نہیں ہونا چاہئے حالانکہ قرآن پاک میں اس طرح کی ترکیبوں کا بکثرت استعمال ہے قرآن پاک میں اس طرح کی ترکیبوں کا استعمال ہو جانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ ترکیب درست اور صحیح ہے اگر یہ ترکیب صحیح نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ اسے قرآن پاک میں استعمال نہ کرتے اللہ تعالیٰ کا اسے قرآن پاک میں استعمال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ترکیب درست اور صحیح ہے۔ جیسے قرآن پاک میں ہے "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ" اگر اس میں اضافۃ الشیء الی نفسہ والی خرابی ہوتی تو اس لفظ کو غیر فصیح ہونا چاہئے حالانکہ یہ لفظ غیر فصیح نہیں ہے۔ اور غیر فصیح نہ ہونے پر دلیل اس کا قرآن پاک میں استعمال ہونا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کو اگر اعتراض کرنا ہی تھا تو اعتراض کرتے وقت اس آیت کو پیش نظر رکھتے اسلئے کہ اس میں تاویل نہیں چل سکتی ہے بخلاف مثال مذکور کے کیونکہ اس میں صنعت استخدام چل سکتا ہے اگر صنعت استخدام مراد لیں تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔

ويستلزم ان لايكون الامر بالبناء في قوله تعالىٰ "يَا هَامَانُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا" لهامانَ لانّ المراد به حينئذٍ هو العملة انفسهم واللازم باطلٌ لانّ النداء لهٗ والخطاب معهٗ ويستلزم ان يتوقّف نحو انبت الربيع البقل وشفى الطبيب المريض وسرّتني رؤيتك ممّا يكون الفاعل الحقيقي هو اللّٰه تعالىٰ على السمع من الشارع لانّ اسماء اللّٰه توقيفيّة واللازم باطلٌ لانّ مثل هذا التركيب صحيحٌ شائعٌ ذائعٌ عند القائلين بانّ اسماء اللّٰه تعالىٰ توقيفيّة وغيرهم سُمِعَ من الشارع اولم يسمع واللوازم كلّها منتفيةٌ كما ذكرنا فينتفي كونهٗ من باب الاستعارة بالكناية لانّ انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والجواب انّ مبنىٰ هذه الاعتراضات على انّ مذهبهٗ في الاستعارة بالكناية انّ يذكر المشبّه ويراد المشبّه به حقيقة وليس كذالك بل يراد المشبّه به ادّعاء اومبالغةً لظهوران ليس المراد بالمنيّة في قولنا مخالب المنية نشبت بفلان هو السبع حقيقة والسكاكي مصرّحٌ بذالك في كتابه والمصنّف لم يطّلع عليه

ترجمہ:۔

اور اس کو بھی مستلزم ہے کہ محل کے بنانے کا حکم نہ رہے) اللہ کے ارشاد یاہامان ابن لی صرحا" میں (ہامان کو) کیونکہ اس وقت تو بعینہٖ مزدور مراد ہوں گے اور لازم باطل ہے کیونکہ نداء اور خطاب تو ہامان ہی کو ہے اور لازم آتا ہے (یہ کہ انبت الربیع البقل) شفى الطبيبُ المريضَ سرّتني رؤيتك، اور ہر وہ ترکیب جس میں فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہوں (موقوف ہو سننے پر) شارع سے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام توقیفی ہیں اور لازم باطل ہے کیونکہ اس قسم کی ترکیبیں صحیح اور شائع وذائع ہیں۔ ان کے نزدیک بھی جو اسماء باری تعالیٰ کے توقیفی ہونے کے قائل ہیں اور ان کے غیر کے نزدیک بھی شارع سے مسموع ہو یا نہ ہوا اور یہ تمام لوازم منتفی ہیں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں تو اس کا استعارہ کے باب سے ہونا بھی منتفی ہو جائے گا۔ کیونکہ لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء ضروری ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ تمام اعتراضات اس بات پر مبنی ہیں کہ استعارہ بالکنایہ میں سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ حقیقۃً مراد لیا جائے جبکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مشبہ بہ تو ادّعاءً اور مبا

الغۃ مراد ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ منیہ سے ہمارے قول "مخالب المنیۃ نشبت بفلان" میں حقیقۃ درندہ مراد نہیں ہے۔ سکاکیؒ نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح کی ہے لیکن مصنفؒ اس پر مطلع نہ ہو سکے

تشریح:۔

ویستلزم ان لا یکون الامر بالبناء: اس عبارت کے ساتھ تیسرا اعتراض نقل فرمارہے ہیں کہ اگر مجاز عقلی کی ہم استعارہ بالکنایہ سے تعبیر کریں تو "یاھامانُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا" جیسی مثالیں غلط ہو جائیں گی کیونکہ پھر فرعون کا یہ حکم "ابن لی صرحًا" ہامان سے نہیں ہوگا بلکہ کام کرنے والے مزدور اور عملے سے ہوگا۔ حالانکہ یہ حکم ہامان کو ہے اور ندا بھی ہامان کو دی جارہی ہے جبکہ آپ کی بات کے ماننے کی صورت میں نداء ھامان کو دی جارہی ہے اور خطاب کسی اور سے ہورہا ہے اور یہ بات محال ہے کیونکہ جسے پکارا جاتا ہے بات اس سے ہی کی جاتی ہے، اور یہ خرابی لازم آئی ہے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنانے کی وجہ سے اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتی ہے لہذا مصنفؒ کی یہ بات درست نہیں ہے۔

ویستلزم ان یتوقف: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکی پر چوتھا اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنایا جائے تو پھر "انبت الربیع البقل۔ شفی الطبیب المریض ۔اور سرّتنی رؤیتك۔

ان جیسے تمام وہ افعال جن کی اسناد فاعل مجازی کی طرف ہوتی ہے لیکن ان کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہوتا ہے جب ان تراکیب میں فاعل مجازی سے اللہ تعالیٰ مراد ہیں تو ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ مراد ہوں گے جن کو فاعل مجازی بنایا گیا ہے یعنی ۔ ربیع ۔ طبیب ۔ اور رؤیت کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے تمام نام توقیفی ہوتے ہیں ان کے ثبوت کیلئے شارعؒ سے سماع کا ثبوت ضروری اور لازمی ہے۔ اور مذکورہ اسماء کا اللہ تعالیٰ کے اسماء اور اوصاف میں سے ہونا کہیں سے بھی ثابت نہیں ہے لہذا ان تمام مثالوں میں اس فاعل مجازی کو استعارہ بالکنایہ بنانا درست اور صحیح نہیں ہے۔ آخر میں مصنفؒ خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر حمل کرنے کی صورت میں جو خرابیاں لازم آتی ہیں وہ سب باطل اور منتفی ہیں اور ضابطہ یہ ہے کہ انتفاء لازم مستلزم ہوتا ہے انتفاء ملزوم کو لہذا جب لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا اور مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنانا باطل ہو جائیگا اور جب مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنانا ناجائز اور غلط ہے تو سکاکی کا مذہب بھی باطل ہوگا۔

والجواب انّ مبنی ھذہ الاعتراضات:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے علامہ سکاکیؒ کے مذہب کا دفاع کرتے ہوئے مصنف کے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ پر اعتراضات کا دارومدار اس بات پر ہے کہ مصنفؒ کی سمجھ کے مطابق علامہ صاحب کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ مشبہ کو ذکر کرکے حقیقۃً مشبہ بہ مراد لیا جائے جبکہ علامہ سکاکی کا مذہب اس طرح نہیں ہے بلکہ استعارہ بالکنایہ کے بارے میں علامہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ کو ذکر کرکے مشبہ بہ ادّعاء اور مبالغہ کے طور پر مراد لیا جائے۔ حقیقیہ مراد نہ لیا جائے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ "اذا المنیۃ انشبت اظفارھا" جب موت اپنے پنجے گاڑھ دے گی۔ اس میں "منیۃ" سے حقیقیہ "منیہ" مراد نہیں ہے بلکہ اس میں منیہ کو ادّعاءً درندے کے افراد میں شمار کیا گیا ہے اور پھر اس کیلئے پنجوں کو ثابت کیا گیا ہے۔ اور علامہ سکاکیؒ نے اس بات کی وضاحت اپنی کتاب میں کی ہے لیکن صاحب تلخیص کو اس بات کا پتہ نہیں چلا ہے اسلئے خامخواہ ان پر اعتراض کر بیٹھے ہیں اگر مصنفِ تلخیص علامہ سکاکی کی کتاب کا پہلے سے مطالعہ فرماتے تو کم از کم ان کو اعتراضات کرنے کی زحمت نہ اٹھانی پڑتی۔ لہذا جب بات حقیقت میں ایسی ہی ہے تو علامہ سکاکیؒ کی بات درست اور مصنفؒ کا اعتراض غلط ہے تو مذکورہ خرابیاں لازم نہیں آئیں گی۔

ولانّہٗ ای ما ذھب الیہ السکاکی ینتقض بنحو نھارہٗ صائمٌ ولیلۃٌ قائمٌ وما اشبہ ذٰلك ممّا

یشتمل علیٰ ذکر الفاعل الحقیقی لاشتماله علیٰ ذکر طرفی التشبیه وهو مانعٌ من حمل الکلام علی الاستعارہ کما صرّح به السکاکیؒ و الجواب انّهٔ انما یکون مانعًا اذاکان ذکرهما علی وجه ینبیء عن التشبیه بدلیل انّهٔ جعل قولهٗ ع قد زُرّأزرارُهٗ علیٰ القمر من باب الاستعارة مع ذکر الطرفین وبعضهم لمّا لم یقف علیٰ مراد السکاکیؒ بالاستعارة بالکنایة اجاب عن هذه الاعتراضات بماهو بریء منه ورئینا ترکهٗ اولیٰ"

ترجمہ:۔

(اوراس وجہ سے کہ سکاکی کا مذہب) نہارهٔ صائمٌ سے ٹوٹ جاتا ہے) اور لیلهٗ قائمٌ اوراس کی طرح ہراس ترکیب سے جو فاعل حقیقی کے ذکر پر مشتمل ہو (تشبیہ کے دونوں طرفوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے) جو کلام کو استعارہ پر محمول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ سکاکی نے اس کی تصریح کی ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس کا مانع ہونا اس وقت ہے جب طرفین کا ذکر تشبیہ کی طرف مشیر ہواس کی دلیل یہ ہے کہ سکاکی نے اان کے قول "قد زرّ ازرارهٗ علیٰ القمر" کو استعارہ کے قبیل سے قرار دیا ہے جبکہ اس میں طرفین مذکور ہیں۔ بعض لوگ چونکہ استعارہ بالکنایہ سے سکاکی کی کیا مراد ہے اس پر مطلع نہ ہوسکے تو انھوں نے ان اعتراضات کا ایسا جواب دیا ہے جس سے سکاکی بھی بری ہیں ہم نے ان کے ترک ہی کو بہتر سمجھا ہے۔

تشریح:۔

ولانّهٗ ینتقض بنحو نهارهٗ صائمٌ: اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر پانچواں اعتراض کیا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر علامہ سکاکیؒ کی بات مان لی جائے تو نہارهٗ صائمٌ اور لیلهٗ قائمٌ جیسی تمام ان مثالوں میں جن مثالوں میں فاعل حقیقی اور فاعل مجازی دونوں مذکور ہوں۔ اس طرح کی مثالوں کو استعارہ پر محمول کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ تمام تراکیب تشبیہ الطرفین پر مشتمل ہیں اس طرح کہ نہار اور لیل فاعل مجازی اور مشبّہ ہیں اور ضمیرِ مضافٌ الیہ فاعل حقیقی ہے اوراس سے روزہ دار آدمی مراد ہے جو مشبّہ بہ ہے۔ الغرض اس صورت میں تشبیہ کے دونوں اطراف کو جمع کرنا لازم آئے گا اور جہاں پر طرفین کو ذکر کردیا جائے وہاں پر استعارہ مراد لینا درست نہیں ہوتا ہے لہٰذا ان جیسی تمام مثالوں میں استعارہ مراد لینا درست نہیں ہوگا۔

والجواب أنّهٗ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے جس طرح باقی اعتراضات کا جواب دیا تھا اسی طرح اس کا بھی جواب دیا ہے کہ آپ کا یہ اعتراض بھی درست اور صحیح نہیں ہے۔ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ جہاں پر بھی طرفین مذکور ہوں گے وہاں پر استعارہ جائز نہیں ہے بلکہ استعارہ وہاں جائز نہیں ہوتا ہے جہاں پر مشبّہ مبتداء ہواور مشبّہ بہ خبر ہو اوران دونوں سے تشبیہ کی طرف اشارہ ہوادوات تشبیہ کے ذکر کئے بغیر اوران کا آپس میں ایک دوسرے پر حمل کرنا بھی صحیح نہ ہو جیسے زیدٌ اسدٌ (زید شیر ہے) اس مثال میں زید مشبّہ ہے اور اسد مشبّہ بہ ہے اور زید مبتدا ہے اور اسد خبر ہے لیکن جب تک حرف تشبیہ کو ذکر نہ کیا جائے ان کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہے اور حرف تشبیہ کے ذکر کرنے کے بعد عبارت یوں بن جائے گی زیدٌ کالاسد (زید شیر کی طرح ہے) اوراگر تشبیہ کے دونوں اجزاء کو ذکر کردیا جائے تو ان کا ذکر کرنا تشبیہ اور استعارہ کے منافی نہیں ہے جیسے شاعر کا یہ قول شعر:۔قد زرّ ازرارهٗ علی القمر۔اس شعر میں مشبّہ بہ "قمر" اور مشبّہ "ازراره" کی ضمیر جو محبوب کی طرف لوٹ رہی ہے دونوں مذکور ہیں اس کے باوجود علامہ سکاکیؒ نے اس کو استعارہ بالکنایہ میں سے قرار دیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ استعارہ کے دونوں اجزاء کا جمع ہونا استعارہ کیلئے مانع نہیں ہے اگران کا جمع ہونا استعارہ کیلئے مانع ہوتا تو علامہ سکاکیؒ اس کو استعارہ کے قبیل سے قرار نہ دیتے۔ پورا شعر یوں ہے۔

لا تعجبوا من بلا غلالتہ:: قد زُرّ أزرارہٗ علی القمر۔

ترجمہ::تم اس کی بنیان کے پھٹنے پر کوئی تعجب نہ کرو اسلئے کہ اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں۔

اس شعر میں شاعر اپنی محبوبہ کی حسن وخوبصورتی کی تعریف کرر ہا ہے کہ میری محبوبہ چاند کی طرح خوبصورت ہے اور کتان کپڑے کو جب چاند کے قریب کر دیا جاتا ہے تو وہ اس کی قربت کی وجہ سے پھٹ جاتا ہے اسی طرح اگر میری محبوبہ کی بنیان پھٹی ہوئی نظر آرہی ہے تو تم لوگ اس کی بنیان کے پھٹنے پر تعجب نہ کرو کیونکہ وہ تو چاند ہے اور چاند کی خاصیت ہی یہی ہے کہ اس کے قریب جب کتان کا کپڑا آتا ہے تو وہ کپڑا پھٹ جاتا ہے اسی طرح میری محبوبہ بھی چاند ہے کہ اس کی بنیان پھٹی ہوئی ہے۔

آخر میں جا کر شارح فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں کو اس بات کا پتہ ہی نہیں چلا کہ علاّمہ سکاکیؒ کی مراد کیا ہے اسلئے انھوں نے علاّمہ سکاکیؒ کی طرف سے ایسے ایسے جوابات دیئے ہیں کہ اگر علامہ سکاکیؒ خود ان جوابات کو دیکھ لیتے تو کبھی بھی پسند نہ فرماتے ہم نے ان جوابات کے عدم نقل ہی کو بہتر جانتے ہوئے نقل نہیں کیا ہے اگر کسی کو ان جوابات کے دیکھنے کا شوق ہو تو وہ مطوّل میں دیکھ لے انشاء اللہ اس کی تشفی ہو جائے گی۔

اَللّٰھمّ لک الحمد کلّہٗ ولک الشکر کلّہٗ وإلیک یرجع الأمر کلّہٗ۔

احوال المسند الیہ

ای الامور العارضة لهٗ من حیث انهٗ مسندٌ الیه وقدّم المسند الیه علی المسند لما سیأتی امّا حذفه قدّمهٗ علیٰ سائر الاحوال لکونه عبارةً عن عدم الاتیان به وعدم الحادث سابق علی وجوده وذکرهٗ ههُنا بلفظ الحذف وفی المسند بلفظ الترك تنبیهًا علیٰ انّ المسند الیه هو الرکن الاعظم شدید الحاجة الیه حتّٰی انهٗ اذا لم یذکر فکانهٗ اتیٰ به ثمّ حذف بخلاف المسند فانهٗ لیس بهٰذه المثابة فکأنهٗ ترك عن اصله فللاحترازعن العبث بناءً علی الظاهر لدلالة القرینه علیه وان کان فی الحقیقة رکنًا من الکلام

ترجمہ:۔

باب دوم) احوال مسند الیہ کے بیان میں یعنی وہ امور جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں مصنفؒ نے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کر دیا ہے اس کی وجہ عنقریب آجائے گی (مسند الیہ کا حذف کرنا) حذف مسند الیہ کو دوسرے احوال پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ حذف کے معنٰی ہیں عدم اتیان اور عدم حادث وجود حادث پر مقدم ہوتا ہے پھر یہاں پر اس کی حذف کے ساتھ تعبیر کی ہے اور مسند میں لفظ ترک کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ کلام میں مسند الیہ ہی رکن اعظم ہوتا ہے اور کلام میں اس کی سخت ضرورت ہوتی ہے اور اگر کسی وجہ سے اس کا ذکر نہ کیا جائے تو تب بھی یہ سمجھا جاتا ہے کہ گویا کہ ذکر کر دیا گیا تھا پھر حذف کر دیا گیا ہے بخلاف مسند کے کہ وہ اس طرح نہیں ہے تو گویا کہ اسے سرے سے ذکر ہی نہیں کیا گیا ہے (ظاہر کے اعتبار سے عبث سے بچنے کیلئے ہوتا ہے) کیونکہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے اگرچہ وہ حقیقت میں کلام کا رکن ہوتا ہے

تشریح:۔

مصنفؒ نے اب تک کلام کی آٹھ قسموں میں سے پہلی قسم احوال اسناد خبری کو بیان کیا اور اب یہاں سے دوسری قسم احوال مسند الیہ کو بیان فرمارہے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مسند کے احوال سے وہ احوال مراد ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوں باقی کلام کے تین اجزاء (مسند، مسند الیہ اور اسناد) میں سے اسناد کے بعد مسند الیہ کو کیوں ذکر کیا مسند کو ذکر کیوں نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام کے دو اجزاء مسند الیہ اور مسند میں سے مسند الیہ رکن اعظم ہے اسکی طرف مسند محتاج ہوتا ہے اور یہ محتاج الیہ ہوتا ہے اس کے محتاج الیہ ہونے کی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو مقدم کیا ہے۔

الامور العارضة: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مسند الیہ کے ویسے تو بہت سارے احوال ہوتے ہیں جیسے تعریف تنکیر وغیرہ یہ تمام وہ احوال ہیں جو مسند الیہ کی ذات کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح حقیقت ہونا مجاز ہونا کلی ہونا جزئی ہونا جوہر ہونا عرض ہونا یہ تمام کے تمام وہ احوال ہیں جو مسند الیہ ہی کو عارض ہوتے ہیں لیکن مسند الیہ کے مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتے اسلئے ان سے بحث نہیں ہوگی۔

امّا حذفه: مصنفؒ کا یہ اصول ہے کہ "امّا" کے بعد مقتضاء حال کو ذکر کرتے ہیں اور "لام تعلیلیہ" کے بعد حال کو ذکر کرتے ہیں جیسے "فللاحتراز عن العبث" اسی طرح حذف کے چار یا پانچ احوال ذکر کئے ہیں۔ مسند الیہ کے حذف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے حذف کرنے پر قرینہ تو موجود ہو لیکن اس کا کوئی قائم مقام موجود نہ ہو۔ دوسری بات یہ کہ حذفِ مسند الیہ کو باقی احوال مسند الیہ پر مقدم کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مسند الیہ نام ہے "عدم اتیان" (مسند الیہ کے نہ لانے) کا اور ذکر مسند الیہ نام ہے مسند الیہ کے ذکر

کرنے کا اور عدم ذکر محدثات میں مقدم ہوتا ہے وجود پر اسلئے ذکر سے حذف کرنے کو مقدم کر دیا ہے۔

وذکرہ ههنا بلفظ الحذف: یہ عبارت لاکر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جس طرح حذف مسند الیہ کے احوال میں سے ہے اسی طرح حذف مسند کے احوال میں سے بھی ہے آپ نے مسند الیہ کے احوال میں لفظ حذف اور مسند کے احوال میں لفظ ترک کے ساتھ کیوں ذکر کیا ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ مسند الیہ اور مسند میں باعتبار حیثیت کے فرق ہے کیوں کہ مسند الیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور کلام میں اسکی طرف احتیاج بہت زیادہ ہوتی ہے اس قدر احتیاج کے باوجود جب کلام میں یہ مذکور نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بار اس کو لایا گیا تھا اور پھر لانے کے بعد اس کو حذف کر دیا گیا ہے بخلاف مسند کے کہ وہ کلام کا رکن اعظم بھی نہیں ہوتا ہے اور کلام میں اس کی طرف اس قدر احتیاج بھی نہیں ہوتی ہے اسلئے جب وہ مذکور نہیں ہوگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کو شروع سے ذکر ہی نہیں کیا گیا ہے بلکہ چھوڑ دیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مسند الیہ کی اہمیّت جتلانے کیلئے لفظ حذف لائے ہیں اور مسند کی اس قدر اہمیّت نہیں تھی اسلئے اس کیلئے لفظ ترک لائے ہیں۔

فللاحتراز عن العبث: حذف مسند الیہ کو ذکر مسند الیہ پر ترجیح دینے والے امور میں سے ایک امر یہ ہے کہ عبث اور بیکار سے احتراز کرنے اور بچنے کیلئے حذف کو ذکر پر ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ مسند الیہ کو جب بھی حذف کر دیا جاتا ہے تو پہلے حذف مسند الیہ پر دلالت کرنے والا ایک قرینہ قائم کر کے پھر مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اب اگر دال کے ہوتے ہوئے مدلول کو بھی ذکر کر دیا جائے تو ایک عبث اور بیکار کام کرنا لازم آئے گا کیونکہ دال کی وجہ سے مسند الیہ ویسے ہی متکلم کی سمجھ میں آجاتا ہے اب اگر ہم مسند الیہ کو بھی ذکر کر دیں تو اس کا ذکر کرنا اضافی اور بیکار ہوگا اور کلام فصیح میں زائد اور اضافی الفاظ کے لانے سے احتراز کیا جاتا ہے اسلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے

وان کان فی الحقیقة: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا مسند الیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور اسپر اگر چہ قرینہ دلالت کرے لیکن پھر بھی اس کے عمدہ ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ہے اور جب قرینہ کے باوجود اس کا ذکر کرنا مناسب ہے تو اس کا ذکر کرنا بے کار اور نامناسب نہیں ہوگا جس سے احتراز کرنا ضروری اور لازمی ہو۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ کے دو اعتبار ہیں ایک یہ ہے کہ وہ کلام میں مسند الیہ اور رکن اعظم بنتا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ وہ قرینہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے مخاطب کو پہلے سے معلوم ہے اگر اسکے رکن ہونے کا اعتبار کریں تو اس بات سے قطع نظر کہ مخاطب کو معلوم ہے یا نہیں اس کا ذکر کرنا مناسب اور بہتر ہے کیونکہ رکن اور مسند الیہ کا ذکر کرنا مناسب ہوتا ہے بیکار نہیں ہوتا ہے اور اگر اس بات کی طرف دیکھیں کہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے تو اس کا ذکر کرنا نامناسب اور عبث ہے مصنفؒ کی مراد ان میں سے دوسری بات ہے کہ چونکہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو اس کا علم ہے اس اعتبار سے اس کا ذکر کرنا عبث ہے قطع نظر اس سے کہ وہ کلام کا جزء ہے یا نہیں خلاصہ یہ ہے کہ قرینہ اور ظاہر پر اعتماد کرنے کی وجہ سے عبث اور بیکار چیز کے ذکر کرنے سے بچنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

اوتخييل العدول الىٰ اقوى الدليلين من العقل واللفظ فان الاعتمادعند الذكرعلى دلالة اللفظ من حيث الظاهروعند الحذف علىٰ دلالة العقلوهو اقوىٰ لافتقار اللفظ اليه وانّما قال تخييل لانّ الدال حقيقة عند الحذف ايضاهو اللفظ المدلول عليه بالقرائن كقوله ع قال لى كيف انت قلت عليلٌ::لم يقل انا عليلٌ للاحترازوالتخييل المذكورين او اختبار تنبّه السامع عند القرينة هل يتنبّه ام لا او اختبار مقدارتنبّهه هل يتنبّه بالقرائن الخفيّة ام لا

ترجمہ:۔

(یا دو دلیلوں یعنی عقل اور لفظ میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول بتلانے کیلئے) کیونکہ ذکر کرنے کی صورت میں دلالت لفظ پر بظاہر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کرنے کی صورت میں دلالت عقل پر اور دلالت عقل اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اس کی طرف محتاج ہوتا ہے مصنفؒ نے تخییل العدول اس لئے کہا ہے کہ دلالت کرنے والا تو حذف کی صورت میں بھی لفظ ہی ہوتا ہے جس پر قرائن کے ساتھ دلالت ہوتی ہے جیسے شاعر کا قول ''اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ میں نے کہا کہ بیمار ہوں اس میں انا علیل کہنے کے بجائے قلتُ علیل کہا ہے احتراز عن العبث اور تخییل مذکور کیلئے (اور یا قرینہ کے پائے جانے کی صورت میں سامع کی بیدار مغزی آزمانے کیلئے) کہ متنبہ ہوتا ہے یا نہیں (یا اس کی بیدار مغزی کی مقدار آزمانے کیلئے) کہ آیا قرائن خفیہ سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں

تشریح:۔

اوتخییل العدول الی أقوی الدلیلین : یہاں سے حذف کا دوسرا حال بیان کر رہے ہیں کہ کبھی متکلم مسند الیہ کو اسلئے حذف کرتا ہے تاکہ وہ سامع کے ذہن میں یہ بات بٹھا دے کہ اس نے مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کیا ہے کیونکہ مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہیں (۱) عقل (۲) لفظ۔ ان دونوں میں سے عقل اقویٰ دلیل ہے لفظ سے اسلئے کہ لفظ کی دلالت معنیٰ پر عقل کے بغیر نہیں ہوتی ہے جبکہ عقل کی دلالت معنیٰ پر لفظ کے بغیر ہو جاتی ہے جیسے اثر کی دلالت مؤثر پر اور دھویں کی دلالت آگ پر گھنٹی کی دلالت رابطے پر۔ وغیرہ وغیرہ یہ تمام وہ دلالات ہیں جن میں عقل دلالت تو کر رہی ہے لیکن لفظ کوئی نہیں ہے تو عقل کی دلالت اقوی ہوتی ہے لفظ کی دلالت سے اسلئے اس کے اقویٰ ہونے کی وجہ سے اس کی طرف مخاطب کے ذہن کو منتقل کرنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

وانما قال تخییل :۔ یہ عبارت لاکر شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے تخییل کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے آپ نے یوں کیوں نہیں کہا کہ ''اوالعدول الی اقوی الدلیلین''۔

جواب: یہاں پر صاف طور پر عدول متحقق نہیں ہے بلکہ دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی دلیل کی طرف عدول ایک امر متوہم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عدول کیلئے یہ شرط ہے کہ حذف مسند الیہ کے وقت مسند الیہ پر دلالت کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہوں اسلئے کہ جب دونوں مستقل دلیلیں ہوں گی تو تب ہی ان کے ساتھ مسند الیہ محذوف پر دلالت ہو سکے گی ورنہ نہیں کیونکہ صرف عقل تو دلالت نہیں کرتی ہے۔ بلکہ حقیقت میں لفظ دلالت کرتا ہے اور عقل اس کیلئے واسطہ بنتی ہے جیسے زید قائم میں زید مسند الیہ ہے اس کو حذف کر دیا تو اب زید کے الفاظ محذوفہ پر عقل دلالت کر رہی ہے اور یہ الفاظ قرینہ کے موجود ہونے کی صورت میں ذات زید پر دلالت کرتے ہیں۔ عبث اور تخییل دونوں سے احتراز کرنے کی مثال جیسے شاعر کا قول ہے کہ۔

قال لی کیف انت قلت علیلٌ :: سهرٌ دائمٌ وحزنٌ طویلٌ

ترجمہ:۔ اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ تو میں نے ان سے کہا کہ میں بیمار ہوں ہمیشہ جاگتا رہتا ہوں اور مسلسل رنج و غم میں مبتلا رہتا ہوں۔

اس شعر میں شاعر نے عبث سے احتراز کرتے ہوئے اور تخییل کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے اصل عبارت یوں تھی ''انا علیل'' اس پر سوال کرنے والے کا قول ''کیف انت'' قرینہ ہے اس طرح کی جب مخاطب سے اس کی حالت معلوم کی جارہی ہے تو وہ اپنی ہی حالت بتا رہا ہے کسی اور کی حالت نہیں بتا رہا ہے اور اسکی مراد یہ ہوگی کہ میں بیمار ہوں کوئی اور بیمار نہیں ہے۔

اس عربی شعر کا ترجمہ اردو میں کسی نے یوں کیا ہے کہ۔

﴿حال میرا پوچھتے ہو کیا بہت بیمار ہوں:: مبتلاء عشق ہوں اور روز وشب بیدار ہوں﴾

اس شعر میں اگر شاعر ''انـا مـریض'' کہتا تو عبث لازم آتا یا اردو کے شعر میں شاعر ''میں'' کہتا تو اس سے عبث لازم آجاتا اس سے بچنے کیلئے شاعروں نے قرینہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا ہے۔

او اختبار تنبّہ السامع عند القرینۃ :اس عبارت کے لانے کے ساتھ شارحؒ نے تیسرا حال بتایا ہے کہ کبھی کبھار متکلم قرینہ قائم کر کے مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے مخاطب کی بیدار مغزی اور سمجھداری جانچنے کیلئے کہ قرینہ کے ہوتے ہوئے بھی مخاطب اس بات کو سمجھ پائے گا یا نہیں کہ مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا ہے جیسے نورہٗ مستفادٌ من نور الشمس اس کی روشنی سورج کی روشنی سے لی گئی ہے یہ پورے کا پورا جملہ مسند ہے اور اس کا مسند الیہ '' القمر '' ہے یعنی چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے لی گئی ہے چونکہ چاند ہی کی روشنی سورج کی روشنی سے لی جاتی ہے اسلئے یہاں پر یہ اس بات پر قرینہ ہوگا کہ ''مسندالیہ'' القمر ہے۔

او مقدار تنبّہ :پانچواں حال یہ ہے کہ سامع کے فہم اور تنبّہ کی مقدار کو جاننے کیلئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے کہ قرائن خفیہ پر واقف ہوتا ہے یا نہیں؟

جیسے ایک حکایت مشہور ہے کہ خلفاء بنی عبّاسیہ میں سے کوئی خلیفہ اپنے کسی ندیم کے ساتھ کسی سمندر کا سفر کر رہا تھا کہ راستے میں خلیفہ نے اپنے ندیم سے سوال کیا کہ ''ایّ طعـام اشهی عندك'' (تمہیں کونسا کھانا زیادہ پسند ہے) تو ندیم نے کہا کہ ''مـخ البیض المصلوق'' نیم پکے ہوئے انڈے کی زردی مجھے زیادہ پسند ہے۔ بات آئی گئی ہوئی دوسرے سال پھر اسی مقام سے سفر کرنے کا اتفاق ہوا تو خلیفہ نے صرف اتنا پوچھا کہ : مع أيّ شيء؟ تو ندیم نے فوراً ہی جواب دیا کہ ''مع المـلح'' نمک کے ساتھ۔لوگوں نے ان کی قوّت حافظہ پر تعجب کیا کہ ایک سال کے گزرنے کے بعد بھی ان کو یہ بات اس طرح کیسے یاد رہی کہ سنتے ہی سمجھ بھی گئے اور اس کے مطابق جواب بھی دیا۔

او ایهام صونہ ای المسند الیہ عن لسانك تعظیمًا لہٗ اوعکسہٗ ای ایهام صون لسانك عنہ تحقیرًا لہٗ اوتأ تی الانکار ای تیسّرہٗ لدیٰ الحاجۃ نحوفا جرٌ فا سقٌ عند قیام القرینۃ علی انّ المراد زیدٌ لیتأ تّی لكانّ تقول ما اردتُ زیدًا بل غیرہٗ او تعیّنہٗ

ترجمہ:۔

(یا مسندالیہ کو اس کی عظمت کی وجہ سے اپنی زبان سے بچانے کیلئے یا اس کا عکس) یعنی مسندالیہ کو حقیر سمجھتے ہوئے اسے اپنی زبان سے بچانے کیلئے (یا ضرورت کے وقت انکار کی گنجائش کیلئے جیسے فاجر، فاسق، اس وقت کہا جائے جب اس بات پر قرینہ ہو کہ اس سے زید مراد ہے تاکہ آپ کہہ سکیں کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ کسی اور کا ارادہ کیا ہے۔ (یا اس کے متعیّن ہونے کی وجہ سے)

تشریح:۔

او ایھام صونہ :پانچویں علّت یہ ہے کہ متکلّم مسندالیہ کی عظمت شان کی وجہ سے اس کا نام اپنی زبان پر نہ لائے کہ میری زبان اس لائق نہیں ہے کہ اپنی اس زبان سے ایسے مقدّس ہستی کا نام لے لوں؛ جیسے آنحضرت ﷺ کے بارے میں کسی فارسی شاعر کا شعر ہے۔

ہزار بار بشویم دہن بمشک وگلاب:: چوں نام تو گفتم کمال بے ادبی است

ترجمہ:اگر میں اپنا منہ ہزار بار بھی مشک وگلاب کے ساتھ دھولوں اور پھر آپ کا نام لوں تو یہ بھی مکمّل بے ادبی ہوگی۔ تو اگر کوئی آدمی اسی نظریہ کے تحت آنحضرت ﷺ کی تعریف کرے اور نام ذکر نہ کرے تو یہ اس بات کی مثال بن جائے گی۔

اوعکسہ :اوراس کا عکس کہ متکلم مسند الیہ کے نام کو حقیر اور بے کار سمجھ کر اس کے نام کو اپنی زبان پر نہیں لاتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس قدر گندا اور حقیر جانے کہ اگر اس کا نام میں اپنی زبان پر لاؤں تو میری زبان گندی ہوجائے گی تو اس حقارت کی وجہ سے اس کا نام چھوڑ جاتا ہے جیسے کوئی آدمی ابلیس علیہ اللعنۃ کے متعلق کوئی بات کرے اور حقارت کی بنا پر ابلیس کا نام نہ لے تو یہ اس قبیل سے ہوگا۔

اوتأتی الانکارلدی الحاجۃ :ساتویں علت یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں مسندالیہ کو حذف کردیتا ہے تاکہ بوقت ضرورت انکار کرنا آسان ہوجائے، جیسے کوئی آدمی کسی قرینہ کے پائے جانے کے بعد کسی کے بارے میں کہے کہ فاسق ہے جھوٹا ہے فاجر ہے وغیرہ وغیرہ تاکہ کل کلاں اگر اس کی گرفتاری ہوجائے اور اس سے اس کے بارے میں سوال ہوجائے کہ تم نے یہ جملے کیوں کہے ہیں تو وہ انکار کر سکے کہ میری مراد تو تم نہ تھے میں نے تو تمہارا نام تک نہیں لیا ہے۔

اوتعیّنہ :آٹھویں علت یہ ہے کہ مسندالیہ کو متکلم اور مخاطب کے درمیان متعیّن ہونے کی وجہ سے ذکر نہ کرے اسلئے کہ جب وہ ان دونوں کے درمیان پہلے سے متعیّن ہے تو اب اس کا ذکر کرنا عبث اور بیکار ہوجائے گا تو عبث اور بیکار کام کے کرنے سے بچنے کیلئے متکلم اپنے کلام میں مسندالیہ کو ذکر نہ کرے۔

والظاهران ذكر الاحتراز عن العبث يُغني عن ذالك لكن ذكرهٗ لامرين احدهماالاحترازعن سوء الادب فيما ذكر وا لهٗ من المثال وهو خالقٌ لما يشاء فعّال لما يريد اى اللّٰه تعالى الثانى التوطية والتمهيد لقولهٗ او ادّعائه التعيّن نحو وهاب الالوفاى السلطان

ترجمہ:۔

اورظاہر تو یہی ہے کہ احتراز عن العبث کے ذکر کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہتی ہے لیکن ماتن نے دو وجہ سے اس کا ذکر کردیا ہے اوّل اس بے ادبی سے بچنے کیلئے جو اہل معانی اس کی مثال میں خالق لما یشاء اور فعال لما یرید کا ذکر کر کے کرتے ہیں اور دوسرے نمبر پر ادّعاء تعیّن کی تمہید کیلئے (یا اس کے متعیّن ہونے کا دعویٰ کرنے کیلئے) جیسے وہّاب الالوف یعنی بادشاہ ہزاروں کی بخشش کرنے والا ہے۔

تشریح:۔

والظاهر ان ذكر الاحتراز عن العبث يغنى :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب مسند الیہ متعیّن ہوتو اسے دوبارہ ذکر نہیں کیا جاتا ہے لزوم عبث سے احتراز کرنے کیلئے اور احتراز عن العبث کا ذکر تو ایک بار پہلے ہوچکا اب دوبارہ اس کا ذکر کرنا تکرار ہے اور تکرار تو درست نہیں ہوتا ہے اسلئے آپ کو چاہئے تھا کہ اسکو ذکر نہ کرتے۔

جواب:اس کا اجمالی طور پر اگرچہ پہلے ذکر ہوچکا ہے لیکن یہاں پر دوبارہ ذکر کرنا بیکار اور عبث نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے دو فائدوں کیلئے اسے یہاں پر ذکر کیا ہے۔پہلا فائدہ یہ ہے کہ بے ادبی سے احتراز کرنے کیلئے کیونکہ عام طور پر احتراز عن العبث کیلئے یہ مثال پیش کی جاتی ہے خالقٌ لما یشاء ۔فعّالٌ لما یرید ۔وہ جو چاہے پیدا کرلیتا ہے۔جو چاہے کرلیتا ہے۔ان مثالوں میں لفظ اللہ مسندالیہ ہے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی بے ادبی لازم آئے گی کہ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنا بیکار اور فضول ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا نام تو کسی صورت میں بھی بیکار اور فضول نہیں ہوتا ہے۔تو اس سوءِ ادبی سے بچنے کیلئے انھوں نے اس مقام کا ذکر کیا ہے۔دوسرے نمبر پر نویں علت کے بیان کیلئے تمہید اور طوطیہ بنانے کیلئے انھوں نے اس کو الگ ذکر کیا ہے۔اسلئے کہ تعیّن کی دو قسمیں ہیں (۱) تعیّن حقیقی (۲) تعیّن ادّعائی۔

تعیّن حقیقی:۔وہ تعیّن ہے جس میں حقیقت میں تو مسند الیہ متعیّن ہوتا ہے متکلم کو اپنی طرف سے اسے متعیّن کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے

تعیّن ادّعائی: ۔نویں علت تعیّن ادّعائی ہے تعیّن ادّعائی کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ اپنی ذات کے اعتبار سے متعیّن تو نہ ہو لیکن متکلّم اپنے وہم وگمان میں اس کو متعیّن خیال اور گمان کرتا ہو جیسے وھاب الألوف (ہزاروں دینے والا) بادشاہ بھی ہوسکتا ہے اور بادشاہ کا غیر بھی ہوسکتا ہے لیکن متکلّم اپنے وہم میں اس کا مسند الیہ بادشاہ ہی کو محذوف مانتا ہے کہ ہزاروں کی بخشش بادشاہ ہی کرسکتا ہے اور کوئی نہیں کرسکتا ہے۔اور اس بات کے بتانے کیلئے متکلّم نے اس کو محذوف مانا ہے۔

او نحو ذلك كضيق المقام عن اطالة الكلام بسبب ضجرٍ او سامةٍ او فوات فرصةٍ او محافظةٍ على وزنٍ او سجعٍ او قافيةٍ او ماشبه ذالك كقول الصياد غزالٌ اى هذا غزالٌ

ترجمہ:۔

(یا اس جیسی اور مثالیں) جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہو جانا تنگدلی، رنجیدگی خاطر، فرصت کا فوت ہو جانا، وزن کی حفاظت کرنے کیلئے، سجع کا خیال رکھنے کیلئے، قافیہ کی حفاظت کرنے کیلئے، وغیرہ کی وجہ سے جیسے شکاری کا قول ہرن یعنی یہ را ہرن

تشریح:۔

او نحو ذالك :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کے حذف کرنے کی علتیں مذکورہ علتوں کے علاوہ بھی ہوسکتی ہیں شارحؒ نے ان میں سے چندایک کو بیان کیا ہے۔مقام کے تنگی کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کردیا جائے مثلاً کسی کو رنج وملال لگا ہوا ہے تو یہ مقام اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کلام کو مختصر کردیا جائے اور اس اختصار کیلئے مسند الیہ کو حذف کردیا جائے جیسے ''قلت عليل '' یہ مثال رنج والم دونوں کی ہے۔یا فرصت کے فوت ہونے کے اندیشے کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کردیا جائے جیسے کوئی شکاری شکار کو دیکھ کر پکارے ''غزال'' یعنی ہٰذا غزال یہ را ہرن شکاری کی پوری توجہ چونکہ شکار پر ہوتی ہے اسلئے وہ مسند الیہ کو حذف کرکے صرف مسند پر اکتفاء کرلیتا ہے۔یا وزن شعر۔قافیہ۔اور سجع۔مقصود ہوتا ہے تو اس کی حفاظت کرنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کردیا جاتا ہے جیسے ''قلت عليل'' اس کا وزن برابر کرنے کیلئے بعد میں کہا ہے ''حزن طويل'' اس میں اگر مسند الیہ کو ذکر کرتے تو یہ وزن برابر نہ ہوتا۔

سجع کے برابر ہونے کی مثال جیسے من طابت سريرتهٗ حمدت سيرتهٗ ۔جس کی حکومت اچھی ہوئی لوگوں نے اس کی تعریف کی۔ اصل میں اس کی عبارت یوں تھی'' حمدتِ الناسُ سيرته '' لوگوں نے اس کی سیرت کی تعریف کی ان دونوں کے درمیان سجع برابر نہ تھا کیونکہ ایک کے آخر میں رفع اور دوسرے کے آخر میں نصب ہے ان کے درمیان سجع برابر رکھنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کردیا ہے۔

وكالاخفاء عن غير السامع من الحاضرين مثل جاء وكاتباع الاستعمال الوارد على تركه مثل رمية من غير رام، او ترك نظائره مثل الرفع على المدح اوالذم او الترحم

ترجمہ:۔

اور سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے چھپانا، جیسے جاء یعنی زید یا جیسے اس استعمال کی اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے جیسے رمية من غير رام یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح، ذم، ترحم کی وجہ سے رفع پڑھنا۔

تشریح:۔

یا مسند الیہ کو سامع کے علاوہ دوسرے سامعین سے چھپانے کیلئے متکلّم حذف کردیتا ہے مثلاً کوئی آدمی کسی کے متعلّق بات کررہا ہو اور پھر اس کی مجلس میں کچھ اور لوگ آکر بیٹھ جائیں اور یہ آدمی ان کے سامنے اس کا ذکر کرنا نہ چاہتا ہو تو اس کا نام لئے بغیر ہی اس کے متعلّق بولتا جائے تو مخاطب کو تو پتہ چلے گا لیکن اس کے علاوہ باقی لوگوں کو معلوم نہ ہوگا۔اور یا کلام عرب میں کوئی کلام ایسا استعمال ہوا ہو جس میں

مسندالیہ کوحذف کردیا گیا ہوتو متکلم اس کلام کوحذف مسندالیہ کے ساتھ ہی ذکر کرے جیسے ''رمیۃٌ من غیررامٍ'' اصل میں یہ عبارت یوں ہے ''ھذہ رمیۃٌ من غیررامٍ'' یہ مثل اس وقت بولی جاتی ہے جب کوئی کام ایسے آدمی سے ہوجائے جو آدمی اس کام کا اہل نہ ہواس کے ہم معنی اردو میں کہا جاتا ہے ''اندھے کا تیر بٹورے میں'' رمیۃٌ من غیر رامٍ ''سب سے پہلے حکم بن عبدیغوث نے کہا ہے اس کا واقعہ یہ ہے کہ اس آدمی نے منت مانی تھی کہ چند وحشی گائیں پکڑ کرغبغب پہاڑ پر ذبح کروں گا اپنی منت پوری کرنے کیلئے بڑے جتن کئے زبردست تیرانداز اور انتہائی نشانہ باز ہونے کے باوجود چند کیا ایک گائے بھی نہ مارسکا بار بارنا کامی کی وجہ سے دل برداشتہ ہوکرخودکشی کرنے کی ٹھانی جاتے جاتے ایک اور کوشش کرنے کیلئے اپنے بیٹے مطعم کو بھی ساتھ لیا کہ شاید آخری بار کامیابی قدم چوم لے اب کے بار بھی حسب سابق ناکام ہوا گائے پر تیر چلانے کے باوجود کوئی تیرنشانے پر نہ لگا سکا۔ بیٹا ان کے پاس ان کی پوری محنت اور پریشانی دیکھ رہا تھا آخر میں بیٹے نے باپ کی کمان لیکر ایک تیر مارا اور تیرنشانے پر جالگا گائیں گری تو فوراً ان کی زبان سے یہ جملہ نکلا کہ ''رمیۃٌ من غیررامٍ'' اور مثالوں میں چونکہ تبدیلی کرنا درست نہیں اسلئے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی تو حذف مسندالیہ کے ساتھ استعمال ہوگی۔

اور یا کلام عرب میں بعینہ وہ مثال تو استعمال نہ ہوئی ہولیکن اس کی طرح اور مثالیں استعمال ہوئی ہوں جن میں مسندالیہ کوحذف کر دیا گیا ہوتو ان کی پیروی کرتے ہوئے مسندالیہ کوحذف کردیا جائے جیسے مدح یا ذم یا ترحم کیلئے فتحے سے کسرے کی طرف یا کسرے سے فتحے کی طرف یا ان دونوں میں سے کسی ایک سے ضمّے کی طرف عدول کیا جائے اس بات کے بتانے کیلئے کہ یہ مسندالیہ محذوف کی خبر ہے۔

حمد کی مثال۔ اصل میں ''اھل الحمد'' لفظ اللہ کی صفت ہونے کی وجہ سے اس کو مجرور ہونا الحمد للّٰہ اھلُ الحمد۔ چاہئے لیکن اس کو مجرور پڑھنے کے بجائے مرفوع پڑھا گیا ہے اس بات کے بتانے کیلئے کہ یہ لفظ صفت نہیں ہے بلکہ یہ مسندالیہ محذوف کی خبر ہے اصل میں عبارت یوں ہے ''ھو اھل الحمد'' ہے۔

ذم کی مثال جیسے ''اعوذباللّٰہ من الشیطٰن الرّجیمُ'' اس میں ''رجیم'' کو مرفوع پڑھا گیا ہے جبکہ اس کو مجرور ہونا چاہئے شیطٰن کی صفت ہونے کی وجہ سے لیکن شیطٰن کی مذمت میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے کسرے سے رفع کی طرف عدول کیا گیا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس کا مسندالیہ محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے ''ھو الرّجیمُ'' ترحم کی مثال جیسے اللّٰھمّ ارحم عبدَ ک المسکینُ۔ اصل میں مسکین کو مفتوح ہونا چاہئے اسلئے کہ یہ ''عبد'' کی صفت ہے اور ''عبد'' منصوب ہے جبکہ یہاں پر اس میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے اس کو مرفوع پڑھا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اس کا مسندالیہ محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے اللّٰھمّ ارحم عبدَ ک ھوالمسکینُ۔

واماذکرہٗ ای ذکر المسند الیہ فلکونہٖ ای الذکر الاصلَ ولامقتضیٰ للعدول عنہ اوالاحتیاط لضعف التعویل ای الاعتماد علیٰ القرینۃ او التنبیہ علیٰ غباوۃالسامع او زیادۃ الایضاح والتقریر علیہ قولہٗ تعالیٰ أُولٰئِكَ عَلىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِم وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

ترجمہ:۔

(اور مسندالیہ کا ذکر کرنا اسلئے ہوتا ہے کہ ذکر کرنا اصل ہے اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضیٰ بھی نہیں ہے یا قرینہ کے کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاط کیلئے (یا سامع کی کند ذہنی پر تنبیہ کرنے کیلئے، زیادہ وضاحت کیلئے، یا زیادتی تقریر کیلئے، اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یہی لوگ اپنے رب کی طرف سے صحیح رستے پر ہیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں

تشریح:۔

واما ذکرہ: مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ اسے ذکر کیا جائے پھر مسندالیہ کے ذکر کرنے کے بہت ساری وجوہات ہیں مصنفؒ نے ان میں سے نو وجوہات بیان کئے ہیں شارحؒ نے چار وجوہات ان کے علاوہ بیان کئے ہیں۔دونوں کے بیان کردہ وجوہات کا مجموعہ تیرہ کی صورت میں نکلے گا۔

فلکونہ الاصل: ذکر کرنے کی پہلی وجہ ذکر کا اصل اور راجح ہونا ہے چنانچہ اگر ذکر سے عدول کرنے پر کوئی مقتضی موجود نہ ہو تو مسندالیہ کو اپنی اصلیت پر برقرار رکھتے ہوئے اسے ذکر کرنا زیادہ بہتر ہے۔اور اگر ذکر کرنے سے عدول پر کوئی مقتضی دلالت کرے تو پھر ذکر کرنے کے بجائے حذف کرنا اصل ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہو اس طرح کہ اگر متکلم اپنے کلام میں قرینہ کو حذف کر دیتا ہے تو مخاطب کو معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس میں مسندالیہ ہے بھی یا نہیں تو اس وجہ سے مسندالیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور پھر اعتماد کے کمزور ہونے کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں
(۱) قرینہ اپنی ذات کے اعتبار سے مخفی ہو (۲) قرینہ اپنی ذات کے اعتبار سے مخفی تو نہ ہو لیکن اس میں اشتباہ پایا جاتا ہو۔

او التنبیه علی غباوۃ السامع: تیسری وجہ یہ ہے کہ کبھی کبھار سامع کے غباوت ذہن اور کند ذہنی پر تنبیہ کرنے کیلئے بھی مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے یعنی مسندالیہ پر قرینہ بھی موجود ہے اور اگر اسے حذف کر دیا جائے تو سامع سمجھ بھی جاتا ہے کہ یہاں پر مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا ہے لیکن متکلم اپنے مخاطب کو کند ذہن سمجھ کر کہ مسندالیہ کا صراحۃً ذکر کئے بغیر اس کی سمجھ میں نہیں آئے گا اسے ذکر کر دیتا ہے۔
اردو میں اس کی مثال۔

﴿پوچھا عدو نے یار نے کیا جھک کے دیدیا؟:: میں نے کہا کہ یار نے بوسہ دیا مجھے﴾

اوزیادة الایضاح والتقریر: مسندالیہ کے ذکر کرنے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں بٹھانے اور پکا کرنے کیلئے ذکر کر دیا جائے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِن رَّبِّهِمْ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ۔اس آیت میں دوسرا ''أُولٰئِكَ'' محل استشہاد ہے اور یہ مسندالیہ ہے اس کو زیادت ایضاح اور مخاطب کے ذہن میں بٹھانے کیلئے دوبارہ ذکر کیا گیا ہے اگر چہ اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی پہلے والے ''اولـئك'' سے بات سمجھ میں آتی تھی لیکن مخاطب اور سامع کے ذہن میں بات ٹھانے کیلئے اسے دوبارہ ذکر کیا گیا ہے۔
اردو میں اسکی مثال۔

﴿وہی دریا وہی ہے کشتی اسی کا جلوہ حباب میں ہے﴾

اواظهار تعظیمه لکون اسمه ممّا یدلّ علیٰ التعظیم نحو امیر المؤمنین حاضرٌ او اهانته نحو السارق اللّئیم حاضرٌ او التبرّك بذکره مثل النبی ﷺ قائل هذا القول او استلذاذه مثل الحبیب حاضر

ترجمہ:۔
(یا اظہار تعظیم کیلئے) کیونکہ اس کا نام تعظیم پر دلالت کرتا ہے جیسے امیر المؤمنین حاضر ہے (یا اس کی اہانت کیلئے) جیسے کمینہ چور حاضر ہے (یا سکے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کیلئے) جیسے اس بات کے ارشاد فرمانے والے نبی ﷺ ہیں (یا اس سے لذت حاصل کرنے کیلئے) جیسے دوست حاضر ہے

تشریح:۔

و اظهار تعظیمه: پانچویں وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ کا نام بڑی عظمت والا ہو اس کا نام ذکر کر کے اسکی تعظیم ظاہر کرنا مقصود ہو ورنہ

اگر مسند الیہ کو ذکر نہ بھی کیا جائے تو تب بھی سامع اور مخاطب کی سمجھ میں آجاتا ہو مثلاً کوئی آدمی پوچھے کہ "هل امير المؤمنين حاضر" تو اسکے جواب میں یوں کہہ یا جائے "امير المؤمنين حاضر" اس میں جواب دیتے ہوئے اگر وہ صرف اتنا کہہ دیتا کہ "نعم" تو تب بھی سامع کی سمجھ میں بات آجاتی لیکن امیر المؤمنین کی عظمت کو واضح کرنے کے خاطر دوبارہ اس کا نام لیکر جواب دیا ہے۔

او اهانته:۔ چھٹی وجہ مسند الیہ کے ذکر کرنے کہ یہ ہے کہ مسند الیہ کی اہانت اور تذلیل کیلئے اسے ذکر کیا جائے ورنہ اگر اسے ذکر نہ کریں تو تب بھی مخاطب اور سامع کی سمجھ میں آجاتا ہو لیکن صرف اس کی تذلیل کے خاطر اس کا نام مسند الیہ بنا کر ذکر کر دیا جائے۔ جیسے السارق اللئيم حاضر: کمینہ چور حاضر ہے۔

اس کی مثال اردو میں۔

﴿ بھیجی ہے جو مجھ کو شاہ جمجاہ نے دال :: ہے لطف وعنایاتِ شاہ پہ دال ﴾

او التبرك بذكره: مسند الیہ کے ذکر کرنے کی ساتویں وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کا نام بڑا بابرکت ہو تو اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کیلئے اسے ذکر کر دیا جائے جیسے کوئی پوچھے کہ "هل قال هذا القول رسول الله ﷺ" تو اسکے جواب میں کہا جائے کہ "قائل هذا القول النبي ﷺ" اس میں بھی چونکہ قرینہ موجود تھا اس قرینہ کی وجہ سے نعم کہتے یا قال هذا القول کہتے تو کافی تھا مخاطب کی سمجھ میں بات آجاتی لیکن متکلم نے نبی پاک ﷺ کے نام کے ساتھ صراحت کر دی ہے تا کہ آنحضرت ﷺ کے نام کے ساتھ برکت حاصل کرنے کیلئے۔

او استلذاذه: مسند الیہ کے ذکر کرنے کی آٹھویں وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کے نام کے ذکر کرنے کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے متکلم اسے ذکر کر دے جیسے کسی سے اس کے عزیز از جان دوست کے متعلق سوال کیا جائے کہ "هل حضر حبيبك؟" کیا تمہارا دوست حاضر ہے؟ تو وہ جواب میں کہے کہ "الحبيب حاضر" میرا دوست تو حاضر ہے۔ اس میں اگر متکلم "حبيبي" کا ذکر نہ کرتے تو تب بھی مخاطب کی سمجھ میں آجاتا لیکن اپنے دوست کے نام کے ذکر کرنے میں لذت محسوس کرتے ہوئے متکلم نے اس کو ذکر کر دیا ہے۔

او بسط الكلام حيث الاصغاء مطلوب، اي في مقام يكون اصغاء السامع مطلوبا للمتكلم لعظمته وشرفه ولهذا يطال الكلام مع الاحباء نحو قوله تعالىٰ حكاية عن موسىٰ على نبينا وعليه السلام هي عصاي اتوكأ عليها' وقد يكون الذكر للتهويل او التعجب او الاشهاد في قضية او التسجيل على السامع حتى لا يكون له سبيل الى الانكار

ترجمہ:۔

یا کلام کو لمبا کرنے کیلئے جہاں سامع کی توجہ حاصل کرنا مقصود ہو) یعنی ایسے مقام میں جہاں متکلم کو اس کی عظمت و شرافت کی وجہ سے سامع کو متوجہ رکھنا مقصود ہو اور اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام لمبا کیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے حضرت موسیٰ سے حکایت کرتے ہوئے (یہ میری لاٹھی ہے) اس سے میں سہارا لیتا ہوں۔ کبھی ذکر مسند الیہ ڈرانے کیلئے یا تعجب کیلئے یا کسی معاملہ میں گواہی دینے کیلئے یا سامع پر بات پختہ کرنے کیلئے بھی ہوتا ہے تا کہ اس کو انکار کی گنجائش نہ رہے۔

تشریح:۔

او بسط الكلام حيث الاصغاء مطلوب: نویں وجہ مسند الیہ کے ذکر کرنے کی یہ ہے کہ متکلم کی مسند الیہ کے ساتھ بہت زیادہ محبت ہے تو مسند الیہ کی توجہ کو اپنی طرف زیادہ دیر تک مبذول کرانے کیلئے متکلم اس کا نام ذکر کر دیتا ہے چنانچہ عام طور پر لوگوں کی

جن سے محبت ہوتی ہے ان سے طویل طویل گفتگو کرتے ہیں اور اسکے باوجود ان کو یوں محسوس ہوتا ہے گویا کہ انھوں نے کوئی بات نہیں کی ہے۔ جیسے قرآن میں آتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے پوچھا ' وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَامُوْسىٰ ؟ '' موسیٰ تیرے ہاتھ میں کیا ہے؟ تو موسیٰ اگر صرف اتنا کہہ دیتے کہ '' هِيَ عَصَايَ '' یہ میری لاٹھی ہے تو جواب کافی تھا لیکن حضرت موسیٰ نے جواب میں کہا '' هِيَ عَصَايَ اَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَاَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَلِيَ فِيْهَا مَآرِبُ اُخْرىٰ '' یہ میرا عصیٰ ہے میں اسے ٹیکتا ہوں اور اس سے اپنی بکریوں کیلئے پتے جھاڑتا ہوں اور میرے لئے اس میں بہت سارے فائدے ہیں۔

اس کلام کو موسیٰ نے اتنا طویل کیا ہے صرف اسلئے کہ اللہ تعالیٰ سے ان کو محبت تھی موسیٰ نے چاہا کہ محبوب سے میری بات ہو رہی ہے تو یہ بات جتنی لمبی ہو جائے اچھا ہے تو انھوں نے اللہ کے ساتھ اپنے کلام کو لمبا کرنے کیلئے اپنے عصای کے سارے فوائد شمار کرنے شروع کردئے البتہ آخر میں اپنے کلام کو مختصر کردیا کہ کہیں اللہ تعالیٰ اکتانہ جائیں اسی لئے آخر میں صرف اتنا کہا کہ ' وَلِيَ فِيْهَا مَآرِبُ اُخْرىٰ '' اے اللہ فائدے تو ان کے علاوہ اور بھی ڈھیر سارے ہیں پر میں انہی فوائد پر اکتفاء کرتا ہوں۔

او یکون الذکر للتھویل: یہاں سے ان چار وجوہات کا ذکر ہے جن کو شارح نے بیان فرمایا ہے۔ ان میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو خوف دلانے کیلئے ذکر کیا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی کہے امیر المؤمنین یأمرك بهذا۔ امیر المؤمنین تمہیں بلا رہے ہیں یا جیسے مدرسے کی زندگی میں کوئی کہے کہ ناظم صاحب تمہیں بلا رہے ہیں اس میں امیر المؤمنین کا اور ناظم صاحب کا ذکر سامع کو ڈرانے کیلئے ہے۔

او للتعجب: دوسری علت یہ ہے کہ اظہار تعجب کیلئے مسندالیہ کو حذف کردیا جائے جیسے کوئی یوں کہے کہ '' قاوم الاسد '' تو اس سے بات تو سمجھ میں آجاتی ہے لیکن اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ یوں کہے کہ صبیٌ قاوم الاسد '' بچے نے شیر کا مقابلہ کیا ہے تو اس بات میں صبی کا ذکر کرنا اظہار تعجب کیلئے ہوگا ایک بچے نے شیر کا مقابلہ کیا۔

او الاشہاد: تیسری وجہ یہ ہے کہ اشہاد کیلئے مسندالیہ کو ذکر کیا جائے اور اشہاد کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کسی واقعے اور حادثے میں موجود ہو اور دوسرا آدمی موجود نہ ہو تو یہ موجود آدمی دوسرے کے سامنے مسندالیہ کو ذکر کردیتا ہے تاکہ سامع گواہ رہے اور کل اس کیلئے انکار کی گنجائش باقی نہ رہے۔ جیسے کوئی آدمی پوچھے کہ هل باع هکذا ؟ تو واقعہ کا چشم دید گواہ کہے کہ '' زید باع کذا بکذا لزاهد '' اس مثال میں چشم دید گواہ نے زید کے نام کی صراحت کی ہے اس بات کا تعین کرنے کیلئے کہ بیچنے والا زید ہے تاکہ یہ گواہ بن جائے اور زید بھی بعد میں انکار نہ کرسکے۔

او التسجیل: چوتھی وجہ اور علت یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ سننے والے پر بات پکی اور پختہ ہو جائے جیسے کسی حاکم کے سامنے گواہی دینی ہو تو حاکم اس سے سوال کرے کہ '' هل اقرّ هذا علىٰ نفسه بكذا؟ '' کیا اس نے اپنے اوپر اتنے پیسوں کا اقرار کیا ہے؟ تو سامع جواب میں کہے کہ '' نعم زید اقرّ علىٰ نفسه بکذا '' ہاں زید نے اپنے اوپر اتنے پیسوں کا اقرار کیا ہے۔ یہاں پر اگر شاہد زید کے نام ذکر نہ بھی کرتا تو تب بھی بات مکمل ہو جاتی لیکن اس میں یہ گنجائش باقی رہتی ہے کہ کل جاکر (زید) یہ نہ کہے کہ حاکم نے میرے سوا کسی اور کے بارے میں سوال کیا تھا اور خالد نے اس کے متعلق گواہی دی ہے میرے متعلق تو خالد نے کوئی گواہی نہیں دی۔

تو زید پر بات کو مضبوط اور محکم کرنے کیلئے اس کا نام مسندالیہ کے طور پر ذکر کردیا گیا ہے۔

وامّا تعریفه اي ايراد المسند اليه معرفة وانّما قدّم ههنا التعريف وفي المسند التنكير لانّ الاصل

فی المسند الیه التعریف وفی المسند التنکیر

ترجمہ:۔

(اور مسندالیہ کی تعریف) یعنی مسندالیہ کو معرفہ لانا مصنفؒ نے یہاں پر تعریف کو مقدم کر دیا ہے اور مسند کی بحث میں تنکیر کو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے

تشریح:۔

واما تعریفه : مسندالیہ کے احوال میں سے تیسری حالت اس کا معرفہ ہونا ہے پھر معرفہ بننے کی کئی صورتیں ہیں مصنفؒ نے ان تمام صورتوں میں سے ہر ایک کے مقتضی کو جدا جدا بیان کیا ہے ان تمام صورتوں کا ایک مقتضی بیان نہیں کیا ہے۔البتہ بعض لوگوں نے ان تمام صورتوں کا مجموعی طور پر ایک ہی مقتضی بیان کیا ہے اور وہ وہ ہے جس سے سامع کو فائدہ تامہ حاصل ہو جائے۔

ایراد المسند الیه معرفة : یہ عبارت لاکر شارحؒ نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے اور وہم یہ پیدا ہوتا تھا کہ معرفہ کو مسندالیہ کے احوال میں ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ معرفہ بنانا بلیغ کا کام ہے حالانکہ معرفہ بنانا بلیغ کا کام نہیں ہے بلکہ معرفہ بنانا تو واضع لغت کا کام ہے۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اسی وہم کا ازالہ کیا ہے کہ اس سے مسندالیہ بنانا مراد نہیں ہے بلکہ مسندالیہ لانا مراد ہے اور مسندالیہ کو معرفہ لانا واضع لغت کا کام نہیں ہے بلکہ متکلم بلیغ کا کام ہوتا ہے۔اسلئے اسے احوال مسندالیہ میں ذکر کیا ہے۔

وانما قدم ههنا : اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ معرفہ اور نکرہ ہونا جس طرح مسندالیہ کے احوال میں سے ہے اسی طرح معرفہ اور نکرہ ہونا مسند کے احوال میں سے بھی ہے مصنفؒ نے مسندالیہ کی بحث میں تعریف کو مقدم کیا ہے اور تنکیر کو مؤخر کیا ہے جبکہ تنکیر کی بحث میں اس کے خلاف کیا ہے کہ تنکیر کو مقدم کیا ہے اور تعریف کو مؤخر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ مسندالیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے اسلئے مصنفؒ نے ہر ایک کو اس کا اصل مقام دیتے ہوئے مسندالیہ میں تعریف کو مقدم کیا ہے اور مسند کے احوال کی بحث میں تنکیر کو مقدم کیا ہے۔

فبالاضمار لانّ المقام للمتکلّم نحو انا ضربت او الخطاب نحو انت ضربت او الغیبة لتقدم ذکرہ اِمّا لفظًا تحقیقًا او تقدیرًا او مّا معنیً بدلالة لفظٍ علیه او قرینة حالٍ وامّا حکمًا

ترجمہ:۔

(تو ضمیر لانے کے ساتھ کیونکہ مقام یا تو تکلّم کا ہوگا جیسے انا ضربت (یا خطاب کا ہوگا) جیسے انت ضربت (یا غیبت کا) اس اعتبار سے کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو لفظاً تحقیقاً ہو یا تقدیراً یا معنًی اس طور پر کہ اس پر لفظ دلالت کرے یا قرینہ حالیہ دلالت کرے یا حکماً مذکور ہو چکا ہو

تشریح:۔

فبالاضمار : مسندالیہ کے معرفہ بن جانے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ضمیر کی وجہ سے معرفہ بن جائے پھر ضمیر کی تین صورتیں ہیں (۱) ضمیر متکلّم (۲) ضمیر مخاطب (۳) ضمیر غائب۔اس کی وجہ یہ ہے کہ ضمیر مقام کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے مقام کبھی ضمیر متکلّم کا تقاضا کرتا ہے اور کبھی ضمیر مخاطب کا اور کبھی ضمیر غائب کا۔

ضمیر متکلّم کی مثال جیسے أنَا ضَرَبْتُ۔ارشاد باری تعالیٰ ہے أَنَا اَخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِمَایُوحیٰ۔

قالَ بشّار۔

أناالمراعث لاأخفی علی احدٍ::ذرّتْ بی الشمسُ للقاصی وللدّانی۔

ضمیر مخاطب کی مثال جیسے انت ضربت۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔وَاَنْتَ اَحْکَمُ الْحَاکِمِیْنَ۔

قال الحماسی۔

وانت الذی اخلفتنی ماوعدتنی ::واشمت بی ما کان فیك یلوم

ان دوصورتوں میں ضمیر کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ اسلئے بنایا جاتا ہے کہ ان حالتوں پر کوئی اسم دلالت نہیں کرتا ہے۔تو اسم کے دلالت نہ کرنے کی وجہ سے اس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے۔

ضمیر غائب کی مثال خواہ لفظاً پہلے مذکور ہو یا تقدیراً لفظاً پہلے مذکور ہونے کی مثال جیسے۔جاء زیدٌ وھو یضحك۔ارشاد باری تعالیٰ ہے جیسے وَھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ۔

قال الشاعر:

من البیضِ الوجوہ بنی سنانٍ::لوانّك تستضیُٔ بھم اضاؤا

ھم حلّوا من الشرف المعلّی :: ومن حسب العشیرۃ حیث شاؤا

تقدیراً پہلے مذکور ہونے کی مثال جیسے فی دارہ زیدٌ۔ضرب غلامہٗ زیدًا معنًی پہلے مذکور ہونے کی مثال معنًی مذکور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر کوئی لفظ دلالت کرتا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اِعْدِلُوْا ھُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی۔اس آیت میں ''ھو ضمیر'' عدل کی طرف راجع ہے جس پر ''اعدلوا'' دلالت کر رہا ہے یا قرینہ حالیہ دلالت کرتا ہو جیسے فَلَھُنَّ ثُلُثَا مَاتَرَكَ۔

ای ماترك المیّت۔کیونکہ یہ کلام میّت کے بارے میں ہورہا ہے۔اسی طرح قرآن کریم کی آیت ''حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ''۔اس میں بھی ''عَشِیِّ'' اور ''تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ'' کا ذکر اور سیاق کلام جو نماز کے فوت ہونے پر دلالت کرتا ہے اس بات کا قرینہ ہے کہ ''توارت'' کی ضمیر کا مرجع ''شمس'' ہے۔یا مسند الیہ حکماً مذکور ہو جیسے ربّہٗ فتی۔ھو زیدٌ قائمٌ۔قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ۔

واصل الخطاب ان یکون لمعیّن واحدًا کان او کثیرًا لانّ اصل وضع المعارف علیٰ ان تستعمل لمعیّن مع ان الخطاب ھو توجیہ الکلام الیٰ حاضر وقد یترك الخطاب مع معیّنٍ الی غیرہٖ ای غیر معیّن لیعمّ الخطاب کلّ مخاطبٍ علی سبیل البدل نحو وَلَوْ تَرٰی اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاکِسُوْا رُؤُسِھِمْ عِنْدَ رَبِّھِمْ لایرید بقولہٖ ولو تریٰ مخاطبًا معیّنًا قصدًا الیٰ تفظیع حال المجرمین ای تناھت حالھم فی الظھور لاھل المحشر حیث یمتنع خفائھا فلا یختصّ بھا رؤیۃُ راءٍ دون راءٍ واذا کان کذالك فلا یختصّ بہ ای بھذا الخطاب مخاطبٌ دون مخاطبٍ بل کلّ من یتأتّی منہ الرؤیۃ فلہٗ مدخل فی ھذا الخطاب وفی بعض النسخ فلا یختصّ بھا ای برؤیۃ حالھم مخاطبٌ او بحالھم رؤیۃ مخاطبٍ علی حذف المضاف

ترجمہ:۔

(خطاب میں اصل تو یہی ہے کہ وہ معیّن کیلئے ہو) وہ معیّن ایک ہو یا زائد کیونکہ وضع معارف کی اصل ہی یہ ہے کہ وہ معیّن کیلئے مستعمل ہوں نیز خطاب کے معنٰی ہی کلام کا حاضر کے سامنے پیش کرنا ہے مگر خطاب کبھی غیر معیّن کیلئے بھی کیا جاتا ہے تاکہ خطاب بطریق بدل سب کو

عام ہو جائے جیسے قول باری تعالیٰ ہے اور جب آپ دیکھیں گے مجرموں کو اپنے سر جھکائے ہوئے ہوں گے'' مجرموں کی شناعت حال کی غرض سے تو تریٰ سے کوئی معیّن مخاطب مراد نہیں یعنی ان کی حالت شرمندگی اہل محشر پر اس قدر روشن ہو جائے گی کہ اس کا پوشیدہ رہنا محال ہے تو ان کی حالت کیساتھ کوئی رویت مختص نہیں جب ان کی ایسی حالت ہوگی تو اس خطاب کیساتھ کوئی ایک مخاطب خاص نہ ہوگا بلکہ ہر وہ شخص جس سے رویت کا امکان ہو اس میں داخل ہوگا، بعض نسخوں میں فلا یختص بہا ہے اس وقت ضمیر کا مرجع رویت یا حالت ہے اور مضاف محذوف ہے

تشریح:۔

واصل الخطاب ان یکون لمعیّن: اس عبارت کا ماقبل میں بیان ہونے والے ضمیر کے مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت بعد میں آنے والے مسئلے کیلئے تمہید اور طوطیہ ہے۔ اس میں مسئلہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ خطاب میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی معیّن کے ساتھ کیا جائے پھر عام ہے کہ وہ معیّن ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو اگر وہ مخاطب ایک ہے تو مفرد کی ضمیر لائی جائی گی اور اگر وہ مخاطب ایک سے زیادہ ہو تو جمع کی ضمیر لائی جائی گی۔ شارحؒ نے اس کی دو وجہیں ذکر کی ہیں۔ پہلی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ معارف میں اصل یہ ہے کہ ان کو معیّن میں استعمال کیا جائے نہ کہ غیر معیّن میں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خطاب کے معنیٰ ہیں کلام کو مخاطب کی طرف متوجہ کرنا اور مخاطب معیّن ہوگا تو تب ہی کلام اس کی طرف متوجہ کیا جا سکے گا اگر وہ معیّن ہی نہیں ہے تو پھر اس کی طرف کلام متوجہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا وضع کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ضمیر خطاب کسی معیّن کیلئے ہو اگر وہ معیّن دو ہوں تو تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ اور اگر وہ مخاطب اور یا جماعت متعینہ کیلئے ہو شمول کے طور پر صیغۂ جمع کیساتھ شمول استغراقی بھی تعین کے قبیل سے ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یَاأَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمْ۔ اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ''ألا کلّکم راع و کلّکم مسؤلٌ عن رعیّته'' اور کبھی کبھار خطاب کو تعین سے ہٹا کر عام بھی کر دیا جاتا ہے تاکہ بر سبیل بدلیت سب کو شامل ہو جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ' 'اس میں ''تریٰ'' کا خطاب کسی خاص مخاطب کو نہیں ہے بلکہ یہ خطاب عام ہے ہر اس مخاطب کیلئے جس میں ''رؤیت'' کی طاقت موجود ہو اور وہ دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

کیونکہ رؤیت میں ان کی حالت کی شناعت اور قباحت بیان کرنا مقصود ہے۔ کہ یہ کافر جو اس دنیا کی مختصر سی زندگی میں تو بڑے غرور و تکبّر میں وقت گزارتے ہیں کل قیامت کے دن ان کی حالت دیکھنے سے تعلق رکھے گی۔ اور اس وقت ان کی حالت کسی بھی انسان سے مخفی نہیں ہوگی اور ہر انسان ان کی حالت کو دیکھ سکے گا۔ اس نسخے اور دوسرے بعض نسخوں کے درمیان فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ مختصر المعانی کے اس نسخے میں فلا یختصّ بہ ہے جبکہ مختصر کے دوسرے بعض نسخوں میں 'بہ'' ضمیر مذکر کی جگہ ''بہا'' ضمیر مؤنث ہے اگر ضمیر مذکر کی بنا پر تو اس کا مرجع خطاب ہوگا تو بات بالکل واضح ہے اور اگر ضمیر مؤنث کی ہو تو اسکے دو مطلب ہو سکتے ہیں.

(۱) اس کا مرجع رؤیۃ ہو تو عبارت یوں بن جائے گی۔ فلا یختصّ برؤیۃ حالهم مخاطبٌ۔

(۲) اس کا مرجع حال ہو تو پھر اس کی عبارت بن جائے گی فلا یختصّ بحالهم رؤیۃ مخاطبٍ۔ اور معنیٰ اور مطلب دونوں صورتوں میں ایک ہی بنتا ہے کہ ان کی حالت کی شناعت و برائی کسی سے مخفی اور چھپی ہوئی نہیں ہوگی بلکہ سب کے سامنے ظاہر و آشکارا ہوگی۔

وبالعلمیة ای تعریف المسند الیه بایراده علمًا وهو ما وضع لشیء معیّنٍ مع جمیع مشخّصاته لاحضاره ای المسند الیه بعینه ای بشخصه بحیث یکون متمیّزًا عن جمیع ما عداه واحترز به عن احضاره باسم جنسه نحو رجلٌ عالمٌ جاء نی فی ذهن السامع ابتداء ای اوّل مرّةٍ واحترز به

عن نحو جاء نی زیدٌ وھو راکبٌ باسمٍ مختصٍّ بہٖ اى باالمسند اليه بحيث لا يطلق باعتبار ھذ الوضع علٰى غيره واحترز بہٖ عن احضاره بضمير المتكلّم اوالمخاطب واسم الاشارة والموصول والمعرّف بلام العهدوالاضافة

ترجمہ:۔

(اور علمیّت کے ساتھ) یعنی مسندالیہ کو معرفہ بصورت علم لانا علم ہر وہ لفظ ہے جو معیّن چیز کیلئے جملہ مشخّصات کے ساتھ موضوع ہو (مسندالیہ کو بشخصہٖ حاضر کرنے کیلئے ہوتا ہے) اس طرح کہ وہ اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے اس قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اس کو اسم جنس کیساتھ حاضر کرنے سے جیسے رجلٌ عالمٌ جاءنی (سامع کے ذہن میں ابتدائی طور پر) یعنی اوّل وہلہ میں اس قید کے ذریعہ جاءنی زیدو ہوراکبٌ سے احتراز کیا ہے (ایسے اسم سے جو مسندالیہ کیساتھ خاص ہے) اس طور پر کہ اس وضع کے اعتبار اس کے علاوہ پر نہ بولا جائے اس قید کے ذریعہ ضمیر متکلّم یا ضمیر مخاطب یا اسم اشارہ یا موصول یا معرف بلام عہد یا اضافت کے ساتھ حاضر کرنے سے احتراز کیا ہے

تشریح:۔

وبالعلميّة: مسندالیہ کو معرفہ لانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسندالیہ کو علم بنایا جائے تو تب بھی معرفہ بنے گا۔ علم اس چیز کا نام ہے جسے اس کے تمام مشخّصات کے ساتھ کسی چیز کیلئے وضع کیا گیا ہو۔

اور مسندالیہ کو علم بنا کر وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں مسندالیہ کو اس اسم کے ساتھ خاص کر کے پہلی بار سامع کے ذہن میں علیٰ سبیل التعیین حاضر کیا گیا ہو۔

بحيث يكون متميّزًا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ اس علم کو علیٰ سبیل التعیین متکلّم مخاطب کے ذہن میں بٹھادے اور تعیین کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح متکلّم کو اس چیز کے تمام مشخّصات صفات اور احوال کا علم ہے اسی طرح اس کے تمام مشخّصات، صفات اور احوال کا علم مخاطب کو بھی ہو اور مثال آپ نے دی ہے قل ھو اللّٰہ احد'' کی اس میں متکلّم اللہ تعالیٰ ہیں اور مخاطب بندے ہیں اللہ تعالیٰ قدیم جبکہ بندے حادث ہیں اللہ تعالیٰ کا علم غیر متناہی اور بندوں کا علم متناہی ہے تو اللہ تعالیٰ اور بندوں کا علم کیسے برابر ہوگا؟ جبکہ آپ کی بیان کردہ تعریف سے دونوں کے درمیان برابری معلوم ہوتی ہے۔

جواب: تعیین سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایسے مشخّصات ذکر کردئے جائیں جن کی وجہ سے وہ مسمّٰی جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے اور اللہ تعالیٰ تو ہر مسلمان کے ذہن میں ہے اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے تمام مشخّصات کی وجہ سے جمیع ماعدا سے ممتاز ہے اسلئے ہماری تعریف صحیح ہے اور آپ کا اعتراض غلط ہے۔

فوائد قیود: اس تعریف میں تعیین کی قید لگا کر اسم جنس سے احتراز کیا ہے جیسے رجلٌ عالمٌ جاءنی اس لئے کہ اس میں تعیین نہیں ہوتی ہے۔

ابتداءً اس قید کے بارے میں دو قول ہیں شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس سے ''اوّل مرتبہ'' مراد ہے۔

اس اعتبار سے اس قید کے ساتھ اس مسندالیہ سے احتراز ہو جائے گا جو ثانیاً ذہن میں آجائے جیسے زیدٌ وھو جاءنی۔

اس مثال میں ''ھو'' مسندالیہ ہے زید کا تصور پہلے ذہن میں آتا ہے اور پھر ضمیر کی وجہ سے دوبارہ زید کا تصور آجاتا ہے تو اس قید کے ساتھ اس طرح کی مثالوں اور مسندالیہ سے احتراز کرنا مقصود ہے۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک اس قید کیساتھ ان اسماء سے احتراز کرنا

مقصود ہے جن کیلئے تقدم بالذکر ہونا شرط ہے جیسے اسماء ضمیر غائب ان اسماء کیلئے ان کی ضمیر سے پہلے ان کے مرجع کا مذکور ہونا ضروری اور لازمی ہے۔اسی طرح وہ اسم جو معرّف باللام ہو الف لام عہدی کے ساتھ اسلئے کہ اسکے معہود کیلئے بھی الف لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری اور لازمی ہے۔اسی طرح اسم موصول کہ اس کے صلے کا بھی پہلے سے علم ہونا شرط اور لازمی ہوتا ہے۔

باسم مختص بہ :اس قید کا مطلب یہ ہے کہ علم اپنے مسمّٰی کے ساتھ اسی طرح خاص ہو کہ اسکے علاوہ کسی اور چیز پر نہ بولا جائے جیسے والدین کسی کا نام زید رکھیں تو یہ نام اسکے ساتھ خاص ہوگا اسکے علاوہ کسی اور پر نہیں بولا جاتا ہے اسی طرح اگر کسی دوسرے آدمی کا نام بھی زید ہو تو وہ بھی اسی وضع کے ساتھ خاص ہوگا کسی اور پر نہیں بولا جائے گا ، یہ قید لگا کر انھوں نے ضمیر متکلم ضمیر مخاطب معرّف باللام اسم اشارہ،اسم موصول،اضافہ،الف لام عہدی،وغیرہ سے احتراز کیا ہے۔

وھذہ القیود لتحقیق مقام العلمیّۃ والّا فالقید الاخیر مغنٍ عمّا سبق وقیل واحترز بقولہ ابتداءً عن الاحضار بشرط تقدّم ذکرہ کمافی المضمر الغائب والمعرّف بلام العھد فانّہ یشترط تقدّم ذکرہ والموصول فانّہ یشترط تقدّم العلم بالصلۃ۔

ترجمہ:۔

اور یہ سب قیدیں مقام علمیّت کی تحقیق کیلئے ہیں ورنہ آخری قید قیود سابقہ سے مستغنی کر دیتی ہے بعض نے کہا کہ ابتداء کی قید کے ذریعہ اس احضار سے احتراز کیا ہے جس میں اس کے ذکر کا مقدّم ہونا شرط ہو جیسے ضمیر غائب اور معرف بلام عہد کہ اس کا پہلے سے مذکور ہونا شرط ہے اور موصول کہ اس میں صلہ کے علم کا مقدّم ہونا شرط ہے۔

تشریح:۔

وھذہ القیود :۔اس عبارت کیسا شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے ۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''بعینہ'' اور ابتداء کی قید کے ساتھ کوئی چیز نہیں نکلتی ہے جب ''باسم مختصّ'' کی قید لگائی تھی تو اگر مصنفؒ ان دو قیود کو نہ لگاتے تو بہتر تھا۔

جواب: آپ کی بات درست ہے لیکن ہم نے ان قیودات کو صرف مقام علمیّت کی تحقیق کرنے کیلئے لگائی ہیں کسی چیز سے احتراز کرنے کیلئے نہیں لگائی ہیں۔کیونکہ تخصیص کے ہو جانے کی وجہ سے تعیّن خود بخود ہو جاتا ہے اور اسی طرح جب مسند الیہ اپنے تشخص کے ساتھ حاضر ہو جائے گا تو ابتداء بھی خود بخود ہو جائے گا۔

وفیہ نظرٌ لانّ جمیع طرق التعریف کذالک حتّیٰ العلم فانّہ مشروطٌ بتقدّم العلم بالوضع نحو قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ فاللّٰہ اصلہٗ الالٰہُ حذفت الھمزۃ وعوّضت عنھا حرف التعریف ثمّ جعل علمًا للذات الواجب الوجود الخالق للعالَم وزعم بعضھم انّہٗ اسم لمفھوم الواجب لذاتہ اوالمستحقّ للعبودیۃ لہٗ وکلّ منھما کلیّ انحصر فی فردفلا یکون عَلَمًا لانّ مفھوم العلم جزئی

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ تعریف کے تمام طریقے ایسے ہی ہیں علم بھی تقدّم علم بالوضع کے ساتھ مشروط ہے (جیسے قل ہو اللہ احد) تو لفظ اللہ کی اصل الالہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں حرف تعریف لائے اس کے بعد واجب الوجود خالق کیلئے علم بنا دیا گیا اور بعض کا خیال یہ ہے کہ لفظ اللہ واجب لذاتہ مستحق عبودیّت کیلئے اسم ہے اور ان میں سے ہر ایک کلّی ہے جو ایک ہی فرد میں منحصر ہے تو علم نہ ہو گا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے

تشریح:۔

وفیہ نظر: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں اس میں اعتراض ہے کیونکہ تقدم بالذکر ہونا معرفہ کی تمام قسموں کیلئے شرط ہے کوئی قسم ایسی نہیں ہے جس کیلئے تقدم بالذکر ہونا شرط نہ ہو۔ اگر ہم اس قید کے ساتھ ان اسماء سے احتراز کرنا چاہیں تو پھر علم بھی علم نہیں رہے گا کیونکہ علم کے لئے بھی مسمیٰ کا پہلے سے معلوم ہونا شرط ہے لہٰذا اس قید کے ساتھ علم کو نکالنا خلاف مفروض ہے اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ہماری بات درست تھی کہ اس سے ''اول مرة'' پہلی بار سنتے ہی سمجھ میں آئے اور بعض لوگوں نے جو یہ ذکر کیا ہے تو یہ درست نہیں ہے۔

قل ھو اللہ احد: شارحؒ نے علمیت کی یہ مثال ذکر کی ہے۔ شارحؒ نے اس میں دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات: لفظ اللہ کی تحقیق کی ہے کہ ''اللہ'' اصل میں ''اِلٰہ'' تھا پھر ہمزہ کو حذف کر دیا اور اسکے عوض شروع میں الف لام لائے تو ''الالٰہ'' بن گیا پھر لام کو لام میں ادغام کر دیا تو ''اللہ'' بن گیا۔ اور یا اس کا اصل ہے ''الالٰہ'' درمیان والے ہمزہ کو تخفیف کیلئے حذف کر کے الف لام کو اس کا عوض سمجھا گیا اور پھر لام کو لام میں ادغام کر دیا گیا تو ''اللہ'' بن گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ لفظ اللہ اسم ہے یا علم اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک یہ اس ذات کا علم ہے جس میں دو شرطیں پائی جائیں (۱) وہ ذات واجب الوجود ہو (۲) وہ خالق للعالم ہو۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس ذات کے مفہوم کا علم ہے جو واجب ہے یا اس ذات کے مفہوم کا علم ہے جو مستحق عبادت ہے ان دونوں صورتوں میں یہ ایسا کلی ہوگا جس کا ایک ہی فرد ہو اسلئے کہ کلی کے مفہوم میں تو کثرت ہے لیکن حقیقت میں اس میں کثرت کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے کبھی تو کثرت ہوگی اور کبھی نہیں ہوگی اور یہاں پر بھی کثرت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ہی فرد ہوگا اسلئے کہ اللہ ایک ہی ہے اس میں کثرت نہیں ہے اور ان دونوں صورتوں میں یہ علم نہیں بن سکتا ہے اسلئے کہ علم میں جزئیت ہوتی ہے اور اس میں بجائے جزئیت کے کلیت ہے۔

وفیہ نظرٌ لانّا لانسلّم انّہٗ اسم لھذا المفھوم الکلیّ کیف وقد اجمعوا علیٰ انّ قولنا لاالٰہ الّا اللّٰہ کلمة التوحید ولو کان اللّٰہ اسمًا لمفھوم کلّیٍ لما افادتِ التوحیدَ لانّ الکلّی من حیث ھو کلیٍ یحتمل الکثرة اوتعظیم او اھانة کما فی الالقاب الصالحة لذالك مثل رکب علیٌّ وھربَ معاویة

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ یہ مفہوم کلی کیلئے اسم ہے جبکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کلمۂ توحید ہے اگر لفظ اللہ مفہوم کلی کیلئے اسم ہوتا تو توحید کا فائدہ نہ دیتا کیونکہ کلی من حیث ہو کلی محتمل کثرت ہوتی ہے (یا تعظیم یا اہانت کیلئے) جیسے ان القاب میں جن میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے جیسے رکب علی اور ہرب معاویہ

تشریح:۔

وفیہ نظر: شارحؒ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ کو مفہوم کلی کا جزء قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ اس بات پر تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کلمہ توحید ہے اگر مفہوم کلی کا اسم ہوتا تو یہ کلمہ توحید کا فائدہ نہ دیتا کیونکہ مفہوم کلی۔ مفہوم کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کے کلمہ توحید کے جزء ہونے پر اجماع ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کلمہ توحید جزئی ہے کلی نہیں ہے۔

اوتعظیم اواھانة: مسند الیہ کو معرفہ لانے کی دوسری اور تیسری وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کی تعظیم یا اہانت کیلئے مسند الیہ معرفہ لایا جاتا ہے اور یہ مقصد ان اسماء میں متحقق ہو سکتا ہے جن اسماء میں تعظیم یا توہین کی صلاحیت پائی جاتی ہو جیسے رکب علیٌ وھرب معاویة۔ علی سوار ہو گئے اور معاویہ بھاگ گئے اس مثال میں ''علی'' مسند الیہ تعظیم کیلئے ہے کیونکہ یہ علو سے ماخوذ ہے اور علو کے معنیٰ ہیں بلندی۔ اور

دوسرے جملہ میں ''معاویة'' مسندالیہ توہین کیلئے ہے کیونکہ معاویہ ماخوذ ہے ''عواء'' سے اور ''عواء'' کے معنیٰ ہیں کتے یا بھیڑیئے کی آواز۔(اس مثال میں بظاہر حضرت امیر معاویہ تعالیٰ عنہ کی توہین ہے اسلئے بہتر یہ تھا کہ اس کے بجائے مصنفؒ کوئی اور مثال ذکر کرتے ہم نے دل پر پتھر رکھ کر صرف ان کی ذکر کردہ مثال کی وضاحت کی ہے واللہ علیٰ ما نقول وکیل)

او كناية عن معنىً يصلح العلم لهٗ نحوابو لهبٍ فعل كذاكناية عن كونه جهنّمياً بالنظر الىٰ الوضع الاول اعني الاضافي لانّ معناه ملازم النارو ملابسها ويلزمهٗ انّهٗ جهنّميٌّ فيكون انتقالًا من الملزوم الىٰ اللازم باعتبار الوضع الاوّل وهذا القدر كا فٍ في الكناية وقيل في هذا المقام اِنّ الكناية كما يقال جاء حاتم ويراد منه لا زمهٗ اى جواد لا الشخص المسمّىٰ بحاتم ويقال رأيت ابالهبٍ اى جهنّميًّا

ترجمہ:۔

(یا کنایہ کیلئے) ایسے معنیٰ سے جس کیلئے علم بننے کی صلاحیت ہو جیسے ابولہب فعل کذا اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ بناتے ہوئے وضع اوّل کے اعتبار سے یعنی معنیٰ اضافی کے اعتبار سے کیونکہ اس کے معنیٰ ہیں ملازم نار اور اس کیلئے جہنمی ہونا لازم ہے تو یہ ملزوم سے لازم کی وضع اوّل کے اعتبار سے انتقال ہوگا اور کنایہ میں اتنا کافی ہے بعض نے کہا ہے کہ کنایہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے جاء حاتم بولا جاتا ہے اور اس سے اس کا لازم سخی آدمی مراد ہوتا ہے نہ کہ حاتم کے ساتھ مسمّٰی اور رئیت ابالہبٍ بولا جاتا ہے اور اس سے مراد ہوتا ہے کہ میں نے جہنمی کو دیکھا

تشریح:۔

او کنایة: مسندالیہ کو علمیّت کے ساتھ معرفہ بنانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ اس سے ایسے معنیٰ سے کنایہ کرنا مقصود ہوتا ہے جو معنیٰ کے اعتبار سے علمیّت کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے'' ابو لهب فعل كذا '' ابولہب نے اس طرح کیا۔اس مثال میں ابولہب مسندالیہ ہے اور علم ہے یہ بول کر اس کا جہنمی ہونا مراد لیا گیا ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ جهنّمیّ فعل كذا۔ جہنمی نے ایسا کیا۔

اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ''ا بولهب '' کو'' جهنّمي '' سے کنایہ بنایا جائے گا لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اس کو کس سے کنایہ بنایا جائے گا۔اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ وضع کی دو قسمیں ہیں (۱) وضع اوّل یعنی مرکّب اضافی (۲) وضع ثانی یعنی علمیّت ۔ اس مثال میں وضع اوّل کے اعتبار سے کنایہ ہے کیونکہ معنیٰ اوّل کے اعتبار سے اس کے معنیٰ ہوں گے ملازم لہب۔اور لہب کے معنیٰ ہیں شعلہ۔تو دونوں کا مجموعی معنیٰ ہوگا شعلے کا باپ اور شعلے کا باپ وہی ہوسکتا ہے جس کے ساتھ شعلہ لازم ہو اس اعتبار سے اس کیلئے جہنمی ہونا لازم اور ضروری ہے وضع ثانی کہتے ہیں علمیّت کو جیسے عبداللہ وضع اوّل کے اعتبار اس کے معنیٰ ہیں اللہ کا بندہ اور وضع ثانی کے اعتبار سے اس کے معنیٰ ہیں ذات مسمّٰی اور ذات مشخّص جب وضع ثانی مراد لی جائے تو اس صورت میں وضع اوّل مراد نہیں ہوگی ۔اختلاف اس میں یہ ہے کہ ابولہب وضع اوّل سے کنایہ ہے یا وضع ثانی سے ۔ اگر ابولہب اپنے معنیٰ لغوی سے کنایہ ہو یعنی جہنمی والے معنیٰ سے تو اس صورت میں معنیٰ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہو جائے گا اسلئے کہ لفظ ملزوم ہوتا ہے اور اس کا معنیٰ لغوی لازم ہوتا ہے اور کنایہ کیلئے اتنی مناسبت اور مقدار کافی ہوتی ہے۔بعض لوگوں کے نزدیک اس مثال میں وضع ثانی یعنی معنیٰ علمیّت کے اعتبار سے کنایہ ہے اور اس میں کنایہ'' جاء حاتم '' کی طرح ہے۔یعنی جس طرح اس مثال میں حاتم سے مسمّٰی حاتم مراد نہیں ہے بلکہ اس کا معنیٰ لازمی (سخاوت) مراد ہے اسی طرح'' رأيت ابالهبٍ '' میں بھی اس کا مسمّٰی مراد نہیں ہوگا بلکہ

اس کا معنیٰ لازمی مراد ہوگا یعنی میں نے کسی جہنمی کو دیکھا۔

وفیہ نظرٌ لانّہٗ حینئذٍ یکون استعارۃ لا کنایۃ علیٰ ما سیجیء ولو کان المراد ما ذکرہٗ لکان قولنا فعل کذا ھذا الرجل مشیرًا الی الکافر وقولنا ابو جھل فعل کذا کنایۃ عن الجھنّمی ولم یقل بہٖ احدٌ وممّا یدلّ علیٰ فساد ذالک انہٗ مثّل صاحب المفتاح وغیرہٗ فی ھذہ الکنایۃ بقولہٖ تعالیٰ ''تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَهَبٍ'' ولا شکّ انّ المراد بھا الشخص المسمّٰی بابی لھبٍ لا کافر آخر اوایھام استلذاذہٖ ای وجد انّ العلم لذیذًا نحو قولہٖ باللّٰہِ یا ظبیات القاع قلن لنا:: أألیلای منکنّ أم لیلیٰ من البشر::

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس صورت میں تو یہ استعارہ بنے گا نہ کہ کنایہ اور اگر یہی مراد ہو جو قائل نے مراد لیا ہے تو پھر جہنمی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فعل کذا ہذا الرجل کہنا اور ابو جہل فعل کذا بھی جہنمی ہونے سے کنایہ ہو جانا چاہئے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس کی فساد کی دلیل یہ بھی ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اس کنایہ کی مثال میں قول باری تعالیٰ تبت یدا ابی لہب پیش کیا ہے جس میں بلاشبہ ابو لہب سے مسمّٰی ابولہب مراد ہے نہ کہ دوسرا کوئی کافر (یا علم سے لذت حاصل کرنے کیلئے) یعنی علم کو لذیذ محسوس کرتے ہوئے جیسے شاعر کا قول ہے خدا کی قسم اے ہرنیو ہمیں بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے

تشریح:۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ معنیٰ بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں۔

پہلی خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس کو حاتم کی طرح علم سے کنایہ بنایا جائے تو پھر یہ کنایہ نہیں رہے گا بلکہ یہ علاقہ تشبیہ کی وجہ سے استعارہ بن جائے گا کیونکہ جب حاتم بول کر وہ شخص مراد لیا جائے جو موصوف بالجود ہے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ میرے پاس وہ آدمی آیا جو سخاوت میں حاتم کے مشابہ ہے۔لہٰذا اسے شخص آخر سے کنایہ بنانا صحیح نہیں ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر آپ کی بات درست مانی جائے تو پھر کسی کافر کی طرف اشارہ کر کے یہ کہنا کہ فعل کذا ھذا الرجل ۔اس آدمی نے اس طرح کیا ہے۔اور یہ کہہ کر کسی دوسرے آدمی سے کنایہ بنانا صحیح ہونا چاہئے جبکہ کسی کے نزدیک بھی اسے کنایہ بنانا درست اور صحیح نہیں ہے اسی طرح'' ابوجھل فعل کذا'' کہہ کر ابوجہل سے کنایہ بنانا درست ہونا چاہئے جبکہ کسی کے نزدیک بھی اسے کنایہ بنانا درست اور صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ابولہب کا تو معنیٰ لغوی اس کا جہنمی ہونا ہے جبکہ ابو جہل کا معنیٰ لغوی اس کا جہنمی ہونا تو نہیں ہے۔

تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس جگہ کی مثال صاحب مفتاح نے یہ دی ہے ''تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَهَبٍ وَتَبَّ ۔ابولہب کے ہاتھ ہلاک ہو جائیں اور ہلاک ہو گئے۔اگر آپ کی بات مان لی جائے تو اس مقام پر ابولہب کے علاوہ کوئی اور مراد لینا درست ہونا چاہئے حالانکہ آپ کے نزدیک بھی اس مقام پر ابولہب ذات مسمّٰی ہی مراد ہے کوئی اور مراد نہیں ہے۔لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ معنیٰ آخر سے شخص آخر مراد لینا درست نہیں ہے۔

اوایھام استلذاذہٖ: مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنانے کا پانچواں مقتضی یہ ہے کہ کبھی مسندالیہ متکلم کا محبوب ہوتا ہے تو متکلم مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنا کر سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ مسندالیہ میرا محبوب ہے اس کا نام کے لینے میں مجھے لذت محسوس ہوتی ہے۔جیسے

باللّٰہ یاظبیات القاع قُلن لنا :: أَلَیلایَ مِن کُنّ أم لَیلی مِن البَشر۔

ترجمہ: تمہیں قسم ہے خدا کی اے چٹیل میدان کی ہرنیو ہمیں بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے۔

اسی طرح۔ وکلّ یدّعی وصل لیلیٰ ::ولیلیٰ لا تقرّ لھم بذٰلک

ترجمہ: ہر ایک لیلیٰ کے وصل وملاقات کا دعوے دار ہے لیکن لیلیٰ اس کا اقرار نہیں کرتی ہے۔

ان دونوں شعروں کے دوسرے مصرعہ میں لیلیٰ کا ذکر تلذذ کیلئے ہے ورنہ اگر ذکر نہ کرتے تو اس سے بھی کوئی خرابی لازم نہ آتی کیونکہ ایک بار پہلے لیلیٰ کا ذکر ہو چکا ہے اب اگر اس کیلئے ضمیر لاتے تو ضمیر کا لانا کافی ہو جاتا چنانچہ یوں کہہ دیتے "ام ھی یمن البشر" کیونکہ مرجع موجود ہے لیکن اپنی محبوبہ کے نام کے لینے کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے دوبارہ لیلیٰ کا نام لیکر ذکر کیا ہے۔ باقی محبوب یا محبوبہ کے نام کے لینے میں کتنی لذت ہوتی ہے اس کا علم کسی مجنون ہی کو ہوسکتا ہے میری طرح شاید آپ کو بھی اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

نہ ملا تیرے ناقہ کا پتہ اے لیلیٰ: چھان ڈالے تیرے مجنون نے بیابان کتنے۔

او التبرّک به نحو اللہ الھا دیو محمّد ﷺ الشفیع اونحو ذالک کا التفاؤل والتطیّر والتسجیل علی السامع وغیرہٗ ممّا ینا سب اعتبا رہٗ فی الاعلام

ترجمہ:۔

(یا تبرک کیلئے) جیسے اللہ الہادی محمد الشفیع (یا اسی طرح اور اغراض کیلئے) جیسے نیک فالی کیلئے، بدشگونی کیلئے سامع پر پختگی وغیرہ کیلئے جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہو

تشریح:۔

او التبرّک: مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لانے کی چھٹی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کا نام بڑا بابرکت ہے اس کے نام کے ساتھ برکت حاصل کرنے کیلئے علم بنا کر اس کا ذکر کیا جائے جیسے اللہ الھادی۔ اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے۔

محمّد الشفیع ۔محمّد ہی سفارش کرنے والا ہے۔ ان دونوں میں اللہ اور محمّد کے اعلام گرامی کو صرف برکت حاصل کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

اونحو ذلک :مصنفؒ نے چھ مقتضیات ذکر کردینے کے بعد اجمالی اشارہ کر دیا ہے کہ اسکے علاوہ بھی ہیں شارحؒ نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مزید تین مقتضیات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ نیک فالی کیلئے مسند الیہ کو معرفہ کیساتھ علم بنا کر ذکر کیا جائے جیسے سعیدٌ فی دارک ۔سعید تیرے گھر میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمہارے گھر میں نیک بختی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بدفالی اور بدشگونی کیلئے مسند الیہ کو معرفہ کے ساتھ علم بنا کر ذکر کیا جائے جیسے السفاح فی دار صدیقك ۔سفاح تیرے دوست کے گھر میں ہے۔ سفاح کے معنیٰ ہیں خون ریزی کرنے والا۔ اس سے بدشگونی مراد ہے کہ تیرے دوست کے گھر میں کسی کو دار آخرت کی طرف چلتا کر دیا گیا ہے۔ ان کے گھر میں خیریت نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ سامع پر حکم اور فیصلہ پختہ اور مضبوط کرنے کیلئے مسند الیہ کو معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے جیسے کوئی حاکم خالد سے پوچھے کہ "ھل فعل عبد اللہ بکذا" کیا عبداللہ نے وہ کام کیا ہے؟ تو خالد جواب میں کہے کہ "نعم عبداللہ فعل کذا" حالانکہ وہ یوں بھی کہہ سکتا تھا کہ "ھو فعل بکذا" لیکن اس صورت میں حکم اس پر پختہ نہیں ہوتا تھا اسلئے صاف طور نام ذکر کیا ہے تاکہ کل اسے انکار کرنے کی گنجائش باقی نہ رہے۔ ان کے علاوہ بھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لانے کی وجوہات ہوسکتی ہیں مثلاً سامع کو اس کی غباوت ذہن پر تنبیہ کرنے کیلئے یا سامع کو رحم دلانے کیلئے مسند الیہ علم کے ساتھ معرفہ بنایا جائے

وغیرہ وغیرہ۔

وبالموصولیّة ای تعریف المسند الیه بایراده اسم موصول لعدم علم المخاطب بالأحوال المختصة به سوی الصلة کقولك الّذی کان معنا امس رجلٌ عالمٌ ولم یتعرّض لما لا یکون للمتکلّم او لکلیهما علمٌ بغیر الصلة نحو الذین فی بلا د الشرق لااعرفهماولا تعرفهم لقلّة جدوی مثل هذاالکلام وندرة وقوعه

ترجمہ:۔

(یا موصولیت کے ساتھ) یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفہ لانا اس لئے ہوتا ہے کہ مخاطب کو صلہ کے علاوہ احوال مخصوصہ کا علم نہیں جیسے تم کہو کہ وہ آدمی جو کل ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے ماتن ؒ نے وہ صورت ذکر نہیں کی ہے جس میں صرف مُتکلّم کو یا متکلّم اور مخاطب دونوں کو صلہ کے بغیر علم نہ ہو جیسے الذین فی بلاد الشرق لا اعرفھم یا لاتعرفھم جو لوگ مشرق کے ملکوں میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا یا ہم ان کو نہیں جانتے کیونکہ اس قسم کا کلام نادر الوقوع ہے

تشریح:۔

وبالموصو لیّة : تیسری صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنایا جائے پھر اسکے بھی بہت سارے مقتضیات ہیں۔لعدم علم المخاطب با لاحوال المختصّة: پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنایا جائے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر سامع کو مسند الیہ کے زیادہ احوال اور صفات کا علم نہ ہو صرف ایک ہی حال معلوم ہو جیسے زید اور عمرو کہیں جا رہے ہوں اور ان کے ساتھ ایک تیسرا آدمی بھی ہو جسے زید نہ جانتا ہو پھر دوسرے دن جب زید اس آدمی کا ذکر کرے گا تو یوں کہے گا ''الّذی کا ن معنا با لامس رجلٌ عالمٌ'' ۔کل جو آدمی ہمارے ساتھ تھا وہ ایک عالم آدمی ہے اس مثال میں زید نے اسم موصول کیساتھ اس آدمی کا ذکر کیا ہے اسلئے کہ اگر نام کے ساتھ اسکا ذکر کرتے تو مخاطب عمرو کو پتہ نہ چلتا کہ کس آدمی کا ذکر کر رہے ہیں۔

الغرض مخاطب جب مسندٌ الیہ کے احوال اور صفات کو نہ جانتا ہو تو مسند الیہ کو اسم موصول بنا کر لایا جاتا ہے اور مخاطب جس حال کو جانتا ہے اسی حال کو صلہ بنادیا جاتا ہے جیسے مثال مذکور میں معیّت کو چونکہ مخاطب جانتا تھا اسلئے اس کو صلہ بنا دیا گیا ہے۔

ولم یتعرّض لما لا یکون :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے صرف مخاطب کے جہالت کی مثال ذکر کی ہے باقی دو صورتوں متکلّم اور غائب کے جہالت کی مثال ذکر نہیں کی ہے ایسا کیوں کیا ہے؟

حالانکہ اس کی کل تین صورتیں بن جاتی ہیں۔

غائب کے عدم علم کی مثال جیسے الـذی فی بلا د الشرق لا اعرفهٗ ۔متکلّم کے عدم علم کی مثال جیسے الـذی فی بلادالشرق لا تعرفهٗ ۔

مخاطب کے عدم علم کی مثال جیسے الّذی فی بلا دالشرق لاتعرفهٗ۔

جواب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ کی بات درست ہے لیکن باقی دو صورتوں میں کوئی خاص فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اور اس طرح کا کلام قلیل الوقوع ہے اسلئے ایک صورت ذکر کردی ہے اور باقی صورتوں کو ترک کر دیا ہے۔

اواستهجان التصریح بالاسم اوزیادة التقریر ای تقریر الغرض المسوق لهٗ الکلام وقیل تقریرالمسند وقیل تقریرالمسند الیه نحو وَرَاوَدَتْهُ ای یوسف علیٰ نبیّنا وعلیه السلام والمراودة مفاعلة من

رَادَیَرُوْدُ جَاءَ وَذَهَبَ فكأنّ المعنٰى خادعتهُ عن نفسهٖ وفعلتُ فعل المخادع لصاحبهٖ عن الشیء الّذی لا یرید ان یخرجهٗ من یدهٖ یحتال علیه ان یغلبهٗ ویأخذهٗ منه وهی عبارة عن التمحّل لمو اقعتهٖ ایاهاوالمسندالیه اَلَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَاعَنْ نَفْسِهٖ متعلّق براودتهُ فا الغرض المسسوق لهٗ الكلام نزاهة یو سف علٰی نبیّنا وعلیه السلام وطهارة ذیلهٖ والمذ كورادلّ علیه من امرأ ة العزیز او زلیخا لا نّهٗ اذاكان فی بیتهاوتمكّن من نیل المراد عنها وقیل هوتقریرللمراودة لما فیه من فرط الاختلاط والالفة وقیل هوتقریرالمسندالیه لامكان وقوع الابهام والاشتراك فی امرأةالعزیزاوزلیخا والمشهور انّ ا لأیةمثالٌ لزیادةالتقریرفقط وظنّی انّهامثالٌ لهاولاستهجان التصریح بالاسم وقدبیّنتهٗ فی الشرح

ترجمہ:۔

(یا نام کی تصریح کو برا سمجھتے ہوئے یا زیادۃ تقریر کیلئے) یعنی اس غرض کی تقریر کیلئے جس کیلئے کلام لایا گیا ہے بعض نے کہا کہ تقریر مسند کیلئے بعض نے کہا کہ تقریر مسند الیہ کیلئے (اور پھسلانے لگی اس کو) یعنی حضرت یوسفؑ کو مراودۃ باب مفاعلہ ہے راد یرود سے اس کے معنی ہیں آنا جانا مطلب یہ ہوا کہ زلیخا نے آپ کو بہکایا اور ایسا کام کیا جیسا کہ ایک دھوکہ دینے والا اپنے مقابل سے کرتا ہے اس کے پاس جو چیز پڑی ہوئی ہے اور وہ اسے اپنے ہاتھ سے نکالنا نہ چاہتا ہو تو اس پر غالب آنے اور اس سے وہ چیز لینے کیلئے حیلہ کرتا ہے زلیخا کے بہکانے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنے ساتھ حضرت یوسفؑ کے بدکاری کا ارتکاب کرنے کیلئے حیلہ کیا۔ راودتہ کے ساتھ متعلق ہے کلام کے لانے کی غرض حضرتؑ کی پاکیزگی اور ان کی پاکدامنی بیان کرنا ہے اور مذکورہ عبارت اپنی مراد پر زیادہ دلالت کرتی ہے امرأۃ العزیز یا زلیخا کی صراحت سے کیونکہ جب وہ اس عورت کے گھر میں تھے اور اس کے ساتھ زنا کرنے پر قادر تھے بعض نے کہا کہ یہاں مراودۃ کی تقریر ہے کیونکہ اس میں کثرت اختلاط اور زیادتی الفت ہے بعض نے کہا ہے کہ مندالیہ کی تقریر ہے کیونکہ عزیز کی بیوی یا زلیخا میں ابہام اور اشتراک دونوں ممکن ہیں مشہور تو یہی ہے کہ آیت صرف زیادتی تقریر کی مثال ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ تصریح اسم کے قبیح ہونے پر متنبہ کرنے کی بھی مثال ہے۔

تشریح:۔

اواستهجان التصریح اوزیادة التقریر: مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنا کر اسلئے لاتا ہے کہ اس کے اسم ظاہر کے ساتھ صراحت کرنے کو برا سمجھتا ہے اور اسکی وضاحت بھی ضروری ہوتی ہے تو اسم موصول کے ساتھ اس کو ذکر کر دیتا ہے جیسے پیشاب کا نکل جانا یا خروج ریح ناقض وضوء ہیں تو ان دونوں کے بارے بتاتے ہوئے یوں کہدے کہ الّذی یخرج من احد السبیلین نا قضٌ للوضوء۔ جو چیز دونوں رستوں میں سے کسی ایک سے نکل جائے اس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ تیسرا مقتضیٰ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو زیادت تقریر کیلئے ذکر کیا جاتا ہے پھر زیادۃ تقریر سے کیا مراد ہے۔ اس بارے میں تین اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ اس غرض کی زیادۃ تقریر ہوگی جس کیلئے کلام لایا گیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ زیادۃ تقریر مسند کی ہوگی تیسرا قول یہ ہے کہ زیادۃ تقریر مسندالیہ کی ہوگی اب ان تینوں کی تقریر جدا جدا ہوگی۔

مسندالیہ کی تقریر کی مثال یعنی مسندالیہ کی تقریر کیلئے مسندالیہ کو معرفہ بنایا جائے جیسے وَرَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَاعَنْ نَفْسِهٖ راود یراود باب مفاعلہ ہے اس کا مجرد راد یرود ہے۔ اسکے معنیٰ ہیں آنا جانا۔ یہاں پر اسکے معنیٰ ہوں گے کہ اس عورت نے یوسفؑ کو ان

کے نفس کی وجہ سے بہکایا اور اس عورت نے یوسفؑ کے ساتھ ایسا معاملہ کیا جیسا کہ ایک دھوکہ دینے والا اپنے مد مقابل کو اپنے قابو میں کرنے کیلئے اس کے ساتھ چال چلتا ہے تا کہ اسکے پاس جو چیز پڑی ہوئی ہے کسی طرح سے اس چیز کو وہ حاصل کر لے۔ الغرض اس عورت نے یوسفؑ کو بدکاری اور زنا میں مبتلاء کرنے کیلئے جو مکر کیا تھا قرآن پاک نے اس کو بیان کرنے کیلئے لفظ'' مراودت '' استعمال کیا ہے۔

فائدہ:۔ شارح نے یہ پوری تحقیق اسلئے کی ہے کہ'' راود '' باب مفاعلہ ہے اور باب مفاعلہ میں فعل جانبین سے صادر ہوتا ہے تو کہیں کسی کے ذہن اور وہم وگمان میں یہ نہ آئے کہ'' نعوذ باللہ '' اس میں کچھ نہ کچھ تو یوسفؑ نے بھی کیا ہوگا۔ تو شارحؒ نے تحقیق کے ساتھ یہ بات ثابت کی کہ یہ تمام کرتوت اس عورت ہی کے تھے یوسفؑ کا اس میں کوئی دخل نہیں تھا وہ اس طرح کی حرکتوں سے منزہ اور پاک ہیں۔

اس آیت میں'' الذی '' اسم موصول اپنے صلہ'' هو فی بیتها '' سے مل کر مسند الیہ بن رہا ہے۔ اور'' عن نفسها '''' راودت '' کے ساتھ متعلق ہے۔ اس آیت میں اگر نام ذکر کر دیتے اور یوں فرماتے کہ امرۃ العزیز یا زلیخا تو حضرت یوسفؑ کی تنزیہ اگر چہ ثابت ہو جاتی لیکن ان کی تنزیہ میں زیادتی اور مبالغہ کبھی بھی نہ ہوتا اسم موصول کے ساتھ ذکر کرنے میں (یوسفؑ جس گھر میں تھے اسی گھر کی خاتون نے یوسفؑ کو گناہ کی دعوت دی تھی لیکن پھر بھی یوسفؑ اللہ کے فضل وکرم کی بناء پر اس کی شرارت سے محفوظ رہے) ان کی تنزیہ میں مبالغہ پیدا ہو گیا ہے۔

اور اگر اس کو مسند کی زیادت تقریر کیلئے بنایا جائے تو پھر اسکی وضاحت یوں ہوگی کہ یہ حرکت کسی عام عورت نے نہیں کی ہے بلکہ عزیز مصر کی بیوی نے کی ہے کہ اتنی بڑی عورت ہو کر اس نے اپنے گھر میں پالے غلام کے ساتھ اس طرح کی حرکت کی ہے یہ کام اتنی بڑی عورت ہو کر اس نے کیسے کیا یہ بات عقل میں آنے والی نہیں تھی تو اللہ تعالیٰ نے اسم موصول کے ساتھ اس کی تقریر ذکر کر دی کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ اتنی بڑی عورت نے یہ حرکت اس طرح کی ہے کہ چونکہ یوسفؑ اس عورت کے گھر میں رہتے تھے جس کی وجہ سے اس عورت کو یوسفؑ کے ساتھ رہتے رہتے الفت ومحبت پیدا ہو گئی تھی اسی الفت ومحبت سے مجبور ہو کر اس عورت نے یہ حرکت کی ہے، اس صورت میں اسم موصول مراودت مسند کی تقریر کیلئے ہوگا۔

والمشهور انّ الأية :شارحؒ فرماتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ یہ آیت صرف زیادت تقریر کی مثال ہے'' استهجان '' کی مثال نہیں ہے، لیکن میرے نزدیک جس طرح یہ زیادت تقریر کی مثال بن رہی ہے اسی طرح یہ'' استهجان '' کی مثال بھی بن رہی ہے۔ زیادت تقریر کی مثال بننے کی پوری تقریر گزر چکی ہے۔

استھجان کی مثال بننے کی تقریر یوں ہوگی کہ زلیخا اتنی بڑی عورت کہ اپنے زمانے کے مصر کے بادشاہ کے بیوی بن کر اس نے اپنے غلام کے بہکانے اور پھسلانے کی یہ حرکت کی تھی تو یہ بہت ہی بری بات اور بہت ہی گھٹیا کام تھا اسلئے اس کا نام لینا یہاں پر مناسب نہ جان کر اس کے نام کی جگہ اسم موصول کو مسند الیہ بنایا۔

اوالتفخيم اى التعظيم والتهويل نحو فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ فانّ فی هذاالابهام من التفخيم مالايخفٰى اوتنبيه المخاطب علىٰ الخطأ نحو شعر انّ الذين ترونهم اى تظنّونهم اخوانكم يشفى غليلَ صدورَهم ان تُصرَعُوا اى تهلكوا او تصابوا بالحوادث ففيه من التنبيه فى خطأهم فى هذاالظنّ ما ليس فى قولك انّ القوم الفلا نى

ترجمہ:۔

(یا تفخیم کیلئے) یعنی تعظیم اور تہویل کیلئے (جیسے ڈھانپ لیا ان کو سمندر میں سے اس نے جس نے ڈھانپ لیا) اس ابہام میں جو تفخیم ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ہے (یا مخاطب کو اس کی غلطی پر متنبہ کرنے کیلئے) جیسے شعر: بے شک وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کی حالت یہ

ہے کہ ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم پچھاڑے جاؤ) یعنی تم ہلاک کر دئے جاؤ اس میں ان کی اس غلط فہمی پر تنبیہ کر دی گئی ہے کہ جو تیرے قول ''ان القوم الفلانی'' میں نہیں ہے

تشریح:۔

مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ اسم موصول مسند الیہ کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرے۔
اور پانچواں مقتضی یہ ہے کہ اسم موصول مسند الیہ کے خوفناک ہونے پر دلالت کرے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ''فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ۔فرعون اور اس کے لشکر کو ڈھانپ لیا سمندر کی اس چیز نے جس نے ڈھانپ لیا۔اس مثال میں ''ما'' موصولہ ہے اور'' غشی '' کا فاعل بن جانے کی وجہ سے مسندالیہ ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان کو موج دریا نے ڈہانپ لیا کتنی بڑی موج نے ڈہانپ لیا۔اس سے اس کی بڑائی بتلانا مقصود ہے چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ اسم موصول کی جگہ اسم ظاہر لاتے تو اس کی تعظیم اس قدر بیان نہ ہوتی اور اس میں اس سے تخویف بھی ہے کہ دیکھو فرعون اور اس کے چیلوں نے جب ہماری خدائی کو چیلنج کیا تو ہم نے ان کو کیسی بڑی بڑی موجوں کے ذریعہ غرق آب کیا؟

اوتنبیہ المخاطب علیٰ الخطأ: چھٹا مقتضی یہ ہے کہ مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ اسلئے معرفہ بنایا جائے تاکہ سامع کو اپنی غلطی پر تنبیہ ہو جائے جیسا کہ کسی والد نے اپنے بچوں کو نصیحت کرتے ہوئے یہ شعر کہا تھا کہ۔

انّ الّذین ترو نهم اخوانکم ::: یشفی غلیل صدورهم ان تصرعوا

ترجمہ:۔تم جن لوگوں کو اپنے بھائی سمجھتے ہو ان کے سینہ کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم ہلاک کر دئے جاؤ۔
محل استشہاد:۔اس شعر میں والد نے اپنے بیٹوں کو ''الذی'' اسم موصول کے ساتھ ان کی غلطی پر تنبیہ کر دی ہے جن کو تم دوست سمجھتے ہو وہ تمہارے جان کے دشمن ہیں اسلئے تم ان کو دوست سمجھ کر غلطی کر رہے ہو اب اگر وہ آدمی اپنے بچوں کو اسم موصول لائے بغیر صرف اتنا کہد یتا کہ وہ تمہارے دشمن ہیں تم ان سے بچو تو تب بھی ان کو معلوم ہو جاتا لیکن انہیں اپنی غلطی پر اس صورت میں تنبیہ نہ ہوتی اسم موصول کے لانے کی وجہ سے انہیں اپنی غلطی پر تنبیہ ہوگئی ہے۔کہ تم نے ان کو اپنا دوست سمجھ کر بہت بڑی غلطی کی ہے۔

اوالایماء ای الاشارة الی وجه بناء الخبر ای الی طریقه تقول عملتُ هذاالعمل علی وجه عملك وعلی جهته ای طرزه وطریقته یعنی تأتی بالموصول والصلة للاشارة الی انّ بناء الخبرعلیه من ایّ وجهٍ وایّ طریق من الثواب والعقاب والمدح والذم وغیرذٰلك نحو اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ فانّ فیه ایماءً الیٰ انّ الخبر المبنیّ علیه امرٌ من جنس العقاب والاذلال وهو قولهٗ سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ'' ومن الخطأ فی هذا المقام تفسیر الوجه فی قوله الیوجه بناءِ الخبربالعلّة والسبب وقداستوفیناذالك فی الشرح

ترجمہ:۔

(یا وجہ بناء خبر کی) کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لاتے ہیں تم کہتے ہو کہ فعلت ہذالعمل علیٰ وجہ عملک اوعلیٰ جہتہ یعنی اس کے طرز و طریقہ پر یہ کام کیا یعنی موصول اور صلہ کو خبر کی بناء کی وجہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لاتے ہیں کہ مبنی خبر کس قسم کا ہے ثواب کے قبیل سے ہے یا عذاب کے قبیل سے مدح کے قبیل سے ہے یا ذم کے قبیل سے ہے وغیرہ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔(بے شک وہ لوگ جو میری عبادت کرنے سے تکبر کرتے ہیں۔اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مبنی خبر ایک ایسا امر ہے جو جنس عقاب و جنس تذلیل سے ہے اور وہ سید خلون الخ ہے

(عنقریب وہ جہنم میں رسوا ہو کر داخل ہو جائیں گے) ماتن کے قول "الیٰ وجہ بناء الخبر" میں لفظ وجہ کی تفسیر علت وسبب کے ساتھ کرنا غلط ہے جس کو ہم نے شرح میں پورے طور پر بیان کیا ہے

تشریح:۔

اوالا یماء الی وجہ بناء الخبر: اس میں طریق نوع کے معنیٰ میں ہے یعنی مسندالیہ کو اسم موصول معرفہ لانے کا ساتواں مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ، معرفہ بنا کر اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ پہلے ہی سے خبر کے نوع کی طرف اشارہ ہو جائے کہ کس نوع کی خبر ہے آیا اس کا تعلق مدح سے ہے یا ذم سے ثواب سے یا عذاب سے۔ جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ بیشک جو لوگ ہماری عبادت کرنے سے تکبر کرتے ہیں۔ اس آیت میں اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر "انّ" حرف مشبہ بالفعل کیلئے اسم اور مسندالیہ ہے یہ کلام ایسا ہے کہ جو بھی اس کلام کو سنے گا تو اس کی سمجھ میں یہ بات آجائے گی کہ اس کی خبر ایسی چیز ہوگی جس میں عذاب کا ذکر ہوگا پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی خبر ذکر کی ہے کہ "سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ" وہ جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے اس میں ان کی تذلیل اور عذاب کا ذکر ہے شارحؒ نے اس میں دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ اس عبارت میں مذکور "وجہ" کے معنیٰ میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں طرز وطریقہ اور شارحؒ نے بھی یہی معنیٰ مراد لئے ہیں اور دوسرا قول علامہ خلخالیؒ کا ہے۔ علامہ خلخالیؒ فرماتے ہیں کہ "وجہ" کے معنیٰ ہیں سبب اور علت۔ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اسم موصول سے اشارہ ہو بناء خبر کے سبب کی طرف شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ معنیٰ بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ پھر یہ ضابطہ مطرد نہیں بنے گا بعض صورتوں میں جاری ہوگا جبکہ دوسری بعض صورتوں میں جاری نہیں ہوگا اسلئے کہ ہر خبر کیلئے علت اور سبب کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ شارح نے اپنی شرح میں اس کی خوب وضاحت کی ہے وہاں پر دیکھ لیا جائے۔

اس کی اگر مزید وضاحت معلوم کرنا ہو تو پھر ہماری شرح کی طرف رجوع کر لیا جائے وہاں پر ہم نے اسکی پوری وضاحت کر دی ہے۔

ثمّ انّہ ای الایماء الیٰ وجہ بناء الخبر لا مجرّد جعل المسند الیہ موصولاً کما سبق الی بعض الاَوْهام ربما یُجعَل ذریعۃً ای وسیلۃً الیٰ التعریض بالتعظیم لشانہ ای لشأن الخبر نحو شعر انّ الذی سمک السماء ای رفع السماء بنٰی لنابیتًا اراد بہ الکعبۃ اوبیت الشرف والمجد دعائمہٗ اعزّ واطول من دعائم کلّ بیتٍ ففی قولہ انّ الذی سمک السماء ایماءٌ الیٰ انّ الخبر المبنی علیہ امرٌ من جنس الرفعۃ والبناء عند من لہٗ ذوقٌ سلیمٌ ثمّ فیہ تعریضٌ بتعظیم شان بناء بیتہٖ لکونہٖ فعل من رفع السماء الّتی لا بناء اعظم منہا وارفع اوذریعۃ الیٰ تعظیم شان غیرہ ای غیر الخبر نحو الَّذِیْنَ کَذَّبُوْا شُعَیْبًا کَانُوْا هُمُ الْخَاسِرِیْنَ ففیہ ایماءٌ الی انّ الخبر المبنی علیہ ممّا یُنبئ عن الخیبۃ والخسران وتعظیم لشأن شعیبٍ علیہ السلام وربما یجعل ذریعۃً الیٰ الاہانۃ لشأن الخبر نحو انّ الذی لا یحسن معرفۃ الفقہ قد صنّف فیہ کتابًا اولشأن غیرہٖ نحو انّ الذی یتّبع الشیطان فھو خاسرٌ

ترجمہ:۔

(پھر اس کو) یعنی وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنے کو نہ کہ محض مسندالیہ کے موصول لانے کو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے (کبھی ذریعہ اور وسیلہ بنایا جاتا ہے عظمت شان کی طرف اشارہ کرنے کیلئے) جیسے (بیشک اس ذات نے جس نے آسمانوں کو بلند کیا ہے ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے) بیت سے مراد کعبہ یا بزرگی وشرافت کا گھر ہے (جس کے ستون معزز اور زیادہ طویل ہیں) یہ دعائم کل بیت سے

ماخوذ ہے ہر گھر کے ستون ان الذی سمک السماء میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مبنی خبر ایک ایسا امر ہے جو رفعت و بناء سے متعلق ہے اس کیلئے جس کا ذوق سلیم ہو پھر اس میں اس گھر کے عظیم الشان اور بلند ہونے کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ ایسی ذات کا فعل ہے جس نے آسمان کو بلند کیا ہے جس سے بلند کوئی چیز نہیں ہے یا غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے انّ الذین الخ جنہوں شعیبؑ کو جھٹلایا وہی خسارے میں ہیں اس میں اس بات طرف اشارہ ہے کہ خبر محرومی اور خسارے کے قبیل سے ہے اور حضرت شعیبؑ کی تعظیم شان بھی ہے۔ اور کبھی خبر کو توہین شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو اچھی طرح فقہ نہیں جانتا ہے اس نے فقہ میں ایک کتاب لکھی ہے اور کبھی غیر خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو شیطان کا اتباع کرتا ہے وہ خسارے میں ہے

تشریح:۔

ثمّ انّہ ربمایجعل ذریعۃ: اس عبارت کے متعلق شارحین کے دو قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ اسم موصول کو مستقل مقتضی بنایا جاتا ہے کبھی کبھار خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے صحیح قول یہ ہے کہ یہ مستقل مقتضی نہیں ہے بلکہ یہ ساتویں مقتضی الیٰ وجہ بناء الخبر میں داخل ہے کیونکہ ایماء الیٰ وجہ بناء الخبر کی چار صورتیں ہیں ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ ایماء الیٰ وجہ بناء الخبر کو خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے ذریعہ بنایا جائے گا یا غیر خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے یا خبر کی اہانت پر تعریض کرنے کیلئے یا غیر خبر کی اہانت پر تعریض کرنے کیلئے ان چار قسموں کی تفصیل یہ ہے کہ کبھی کبھار وہ قسم موصول جو وجہ بناء خبر پر دلالت کرتا ہے اس کو ذریعہ بنایا جاتا ہے خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے جیسے

انّ الّذی سمك السماء بنا لنا ::بیتًا دعائمہٗ أعزّ وأطول

وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے اس نے ہمارے لئے ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون بڑی شان والے اور بہت ہی بلند ہیں۔ اس مثال میں ''انّ الذی'' سے ''سمك السماء'' تک اس بات کی طرف اشارہ ہو گیا کہ اب جس خبر کا ذکر ہوگا اس میں بلندی اور رفعت کا ذکر ضرور ہوگا تو یہ ایماء علیٰ وجہ بناء الخبر ہو گیا اور پھر اس میں اس بات کی طرف بھی تعریض ہے کہ اللہ نے جو گھر بنایا ہے وہ بھی بڑی عظمت والا گھر ہے اسلئے کہ جب اللہ نے آسمان کو اتنا بلند کر دیا ہے تو اسی کا فعل ہے گھر بنانا تو اس گھر کو بھی آسمان کی طرح بلند ہوگا۔ یہ مثال خبر کی شان کی بلندی پر تعریض کرنے کی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ غیر خبر کی شان کی بلندی اور عظمت پر تعریض ہو جیسے اِنَّ الَّذِینَ کَذَّبُوْا شُعَیْبًا کَانُوْا ھُمُ الْخَاسِرِیْنَ۔ جن لوگوں نے شعیبؑ کو جھٹلایا ہے وہی خسارے اور گھاٹے میں ہیں۔ اس آیت میں اِنَّ الَّذِیْنَ کَذَّبُوْا شُعَیْبًا'' پورے کا پورا مسند الیہ ہے اور اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کے بعد جن لوگوں کا ذکر ہوگا ان کی تعریف نہیں کی جائے گی بلکہ ان کی برائی ذکر کی جائے گی۔ اور اس میں اس بات کی طرف بھی تعریض ہے کہ وہ لوگ حضرتِ شعیبؑ کی تکذیب کی وجہ سے خسارے میں پڑ گئے ہیں اور ان کے خسارے میں پڑ جانے کی وجہ یہ ہے کہ شعیبؑ ایک بہت بڑے پیغمبر اور نبی تھے تو ان کے جھٹلانے کی وجہ سے وہ لوگ خسارے اور گھاٹے میں پڑ گئے ہیں اور شعیبؑ چونکہ یہاں پر نہ مسند ہیں اور نہ ہی مسند الیہ اسلئے یہ غیر خبر کی تعظیم شان پر تعریض ہو جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ایماء الیٰ وجہ بناء الخبر خبر کے توہین کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے انَّ الّذی لا یحسن معرفۃ الفقہ قد صنّف فیہ کتابًا: اس مثال میں موصول صلہ کے ساتھ ملکر مسند الیہ ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر کا تعلق فقہ سے ہے پھر اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ وہ کتاب جو فقہ میں اس نے لکھی ہے انتہائی گھٹیا اور بیکار ہے کیونکہ جو آدمی فقہ کو خود نہیں جانتا ہے اس کی فقہ میں تصنیف کیا حیثیت رکھی گی؟ یہ اس کی اہانت کی طرف اشارہ بھی ہو جائے گا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کو غیر خبر کی اہانت پر تعریض کرنے کیلئے ذریعہ بنایا جائے جیسے انّ الذی یتبع الشیطٰن فھو خاسرٌ ۔وہ آدمی جو شیطان کی پیروی کرتا ہے خسارے اور گھاٹے میں ہے۔اس مثال میں اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر مسند الیہ معرفہ ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر خسارے والی ہے کیونکہ جو آدمی شیطٰن کی پیروی کرتا ہے وہ خسارے ہی میں ہوگا کیونکہ شیطان اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے۔اور اس میں شیطان غیر خبر کی اہانت کی طرف بھی اشارہ ہے کیونکہ جب دوسرا آدمی شیطان کی پیروی کرنے کی وجہ سے خسارے میں ہوگا تو شیطان کونسا بہتر اور اچھا ہوگا وہ خود بھی خبیث اور خبیثوں کا باپ ہوگا اور سب سے زیادہ خسارے میں ہوگا۔

وقد یجعل ذریعةً الٰی تحقیق الخبرای جعلهٗ محققًا ثابتًانحوانّ الّتی ضَربتُ بیتًامھاجرةً::بکوفة الجندل غالت ُودھاغولٌ فانّ فی ضرب البیت بکوفة الجندل والمھاجرةالیھاایماءٌ الٰی انّ طریق بناء الخبرممّا یُنبیء عن زوال المحبّةوانقطاع المودّة ثمّ انهٗ یحقّق زوال المحبّة ویقرّرہٗ حتّی کأنّهٗ بر ھا ن ٌعلیه وھذا معنٰی تحقیق الخبروھومفقودٌفی مثل انّ الذی سمك السماءاذلیس فی رفع اللّٰه تعالٰی السماء تحقیق وتثبیتٌ لبنائه لھم بیتًافظھرالفرق بین الایماء وتحقیق الخبر

ترجمہ:۔

کبھی اسم موصول خبر کو محقق و ثابت کرنے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے انّ الّتی الخ وہ عورت جو ہجرت کر کے کوفۃ الجندل میں مقیم ہوگئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا تو کوفۃ الجندل میں اقامت کرنا اور اس کی طرف ہجرت کر کے جانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہیکہ مبنی خبر زوال محبتا ور انقطاع مودّت کے قبیل سے ہے پھر یہ ایماء مذکور زوال محبت کو اس طرح ثابت کرتا ہے کہ گویا کہ یہ اس پر دلیل ہے کہ یہی تحقیق خبر کے معنٰی ہیں جو انّ الذی سمک السماء الخ میں مفقود ہے کیونکہ رفع سماء میں ان کیلئے گھر بنانے کی تحقیق وتثبیت نہیں تو ایماء و تحقیق خبر میں فرق ظاہر ہوگیا

تشریح:۔

وقد یجعل ذریعةالیٰ تحقیق الخبر :یہاں سے مصنفؒ نے پانچواں ایماء ذکر کیا ہے کہ کبھی کبھار اسم موصول کے ساتھ خبر کو معرفہ بنا کر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کو تحقیق خبر کا ذریعہ بنایا جاتا ہے یعنی خبر کو سامع کے ذہن میں ایسا بٹھایا جاتا ہے گویا کہ یہ ایماء اس خبر پر دلیل ہے البتہ یہ اسی صورت میں ہوگا جب یہ ایماء خبر پر دلیل بننے کی صلاحیت رکھے جیسے

﴿انّ الّتی ضربت بیتًامھاجرةً::بکوفة الجندل غالت ودھاغولٌ﴾

ترجمہ؛وہ محبوبہ جس نے ہجرت کر کے کوفۃ الجندل میں گھر بنالیا ہے اس کی محبت کو غول بیابانی نے ہلاک کر دیا ہے۔

اس مثال میں اسم موصول اور صلہ دونوں مل کر مسند الیہ بن رہے ہیں اور اس سے اس بات کی طرف اشارہ بھی ہے کہ خبر زوال محبت کی قسم میں سے ہے کیونکہ اپنے مقام اور ٹھکانے کو کسی مجبوری کی بناء پر ہی چھوڑ جاتا ہے بغیر مجبوری کے کوئی بھی اپنے مقام اور ٹھکانے کو نہیں چھوڑتا تو میری محبوبہ کے دل سے بھی اپنے مقام اور ٹھکانے کی محبت ختم ہوگئی تھی تب ہی تو اس نے اپنے مقام کو چھوڑ کر دومۃ الجندل میں رہائش اختیار کی ہے ورنہ اگر اس کے دل میں اپنے مقام کی محبت کی رمق بھی باقی ہوتی تو وہ کبھی بھی اپنے مقام کو نہ چھوڑتی اور پھر مذکورہ صلہ اور ایماء کے ساتھ خبر کو سامع کے ذہن میں ایسا پختہ کرتا ہے کہ گویا کہ ایماء صلہ کے واسطہ سے خبر پر دلیل ہے اور خبر کے وجود میں کسی طرح کا کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ تحقیق خبر کا یہی معنیٰ ہے کہ خبر ثابت اور مستحکم ہو گویا کہ صلہ خبر کی وجود پر دلیل ہے اور اگر اسی نظر سے ہم انّ

الذی سمک السماء بنیٰ لنا میں جب ہم دیکھتے ہیں تو اس میں اس طرح کی دلیل مفقود ہے کیونکہ وہاں پر صلہ خبر کیلئے ایماء کے طور پر دلیل نہیں بن رہا ہے۔

کیونکہ اس میں اللہ کے آسمان کے بلند کرنے سے گھر کے بلند کرنے پر استدلال کیا گیا ہے جبکہ اللہ کا آسمان کو بلند کرنا گھر کے بلند کرنے پر دلیل نہیں ہے۔ جب اللہ کا آسمان کو بنانا گھر کے بنانے پر دلیل نہیں ہے تو گھر کے مضبوط کرنے پر کیسے دلیل ہو گا۔

وبالاشارة ای تعریف المسند الیه بایراده اسم الاشارة لتمیّزہٖ ای المسند الیه اکمل تمیز لغرض من الاغراض نحو قوله ع هذا ابوالصقرفردًا نصب علی المدح اوعلی الحال فی محاسنه من نسل شیبان بین الضال والسلم وهماشجرتان بالبادیة یعنی یقیمون بالبادیة لانّ فقد العزّ فی الحضر

ترجمہ:۔

(اور اشارہ کے ساتھ) یعنی مسند الیہ معرفہ اسم اشارہ کی صورت میں لانا (اس کو کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے ہوتا ہے) کسی غرض کی وجہ سے (جیسے شاعر کا قول (یہ ابوالصقر ہے جو خوبیوں میں یکتا ہے) مدح یا حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے قبیلہ شیبان کی نسل سے ہے جو ضال اور سلم کے درمیان رہتا ہے ضال اور سلم دو جنگلی درخت ہیں یعنی وہ جنگل میں رہتے ہیں کیونکہ شہر ہی میں عزت مفقود ہوتی ہے

تشریح:۔

اَو بالاشارة: مسند الیہ کو معرفہ بنانے کی چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا دیا جائے اور پھر اسکے بھی بہت سارے مقتضیات ہیں:۔

لتمیزہ اکمل تمیز: مسند الیہ کو اسم اشارہ کیساتھ معرفہ بنا کر لانے کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو کامل طور پر مدح یا کسی اور غرض کیلئے غیر سے ممتاز کرنے کیلئے اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنایا جاتا ہے جیسے

﴿هذا ابو الصقرفردًا فی محاسنه:: من نسل شیبان بین الضال والسلم﴾

تحقیق المفردات: هذا اسم اشارہ اشیر کے معنیٰ میں ہے ابو الصقر اشیر کا مفعول بہ ہے اور ''فردًا'' مفعول بہ سے حال ہے ''محاسن جمع ہے محسن کی اور محسن حسن کے معنیٰ میں ہے مطلب یہ ہے کہ ابوالصقر اپنے محاسن اخلاق عادات وصفات میں یکتاء روزگار ہے ''شیبان'' ابوالقبیلہ کا نام ہے اسی کے نام سے پورے قبیلہ کا نام پڑ گیا ہے۔ ''ضال'' جھڑبیری کا درخت ''سلم'' کانٹے دار درخت دونوں جنگلی درختوں کے نام ہیں۔

ترکیب: فردًا یا تو مفعول بہ ہے امدح یا اعنی فعل محذوف کا اور یا حال ہے ''ابو الصقر'' معنیٰ مفعول بہ سے کیونکہ ''ابوالصقر'' ''هذا'' بمعنیٰ ''اشیر'' کا معنیٰ مفعول بہ بن رہا ہے۔

ترجمہ۔ ابوالصقر اپنی خوبیوں اور محاسن میں یکتاء روزگار ہے اس کا تعلق شیبان قبیلہ سے ہے جو شیبان قبیلہ بیری اور سلم درختوں کے بیچ میں یعنی جنگل میں رہتا ہے۔

محل استشہاد: محل استشہاد هذا اسم اشارہ ہے کہ جس کے ذریعہ انھوں نے مسند الیہ کو معرفہ لایا ہے اور اس سے دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے ایک اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ابوالصقر اپنے محامد اور تعریفات کی وجہ سے تمام لوگوں سے ممتاز ہے اور دوسرے نمبر پر وہ انتہائی معزز آدمی ہے اس جیسا معزز آدمی کوئی نہیں ہے۔ یہ معزز کیسے ہیں؟ اس کی تشریح میں دو قول ہیں؛ پہلا قول یہ ہے کہ یہ قبیلہ اسلئے معزز ہے کہ شہر میں حاکموں کا جور وظلم ہوتا ہے اور یہ لوگ جور وظلم کو اپنی عزت کے منافی سمجھ کر جا کر جنگل میں رہائش پذیر

ہو گئے ہیں اسلئے کہ جنگل میں کسی کا حکم نہیں چلتا اور اس اعتبار سے بھی کہ جنگل والوں میں شہر والوں کی بنسبت شرم وحیاء زیادہ ہوتی ہے۔
دوسرا قول یہ ہے کہ اس شعر میں شاعر ان کی فصاحت کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے کیونکہ شہروں میں غیر اہل لسان کی آمد ورفت ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی زبان میں غیر اہل لسان کے الفاظ گھل مل جاتے ہیں اور ان کی زبان کی فصاحت ختم ہو کر رہتی ہے بخلاف دیہات اور جنگل کے کہ اس میں غیروں کی آمد ورفت نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی زبان اپنی اصلی فصاحت اور چاشنی کے ساتھ برقرار رہتی ہے تو شاعر یہ کہہ کر کہ وہ تو جنگل میں رہتے ہیں ان کی زبان کی فصاحت کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ بڑے فصیح لوگ ہیں کہ ابھی تک انہوں نے شہر کا رخ نہیں کیا ہے۔

اوالتعریض بغباوۃ السامع حتّٰی کانّہٗ لا یدرک غیر المحسوس کقولہ شعر اولئک اٰبائی فجئنی بمثلھم اذا جمعتنا یا جریر المجامع

ترجمہ:۔
(یا سامع کی کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے) کہ وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں ہے جیسے شاعر کا شعر" یہ میرے آباء ہیں اے جریر تو بھی ان جیسا میرے سامنے لا جب ہم کو مجمع جمع کرے"

تشریح:۔
اوالتعریض بغباوۃ السامع :۔ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ سامع کے غباوۃ اور کند ذہنی کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اسلئے کہ اسم اشارہ کو واضع نے محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا ہے۔ مسند الیہ کو بھی اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے میں متکلم گویا کہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ میرا مخاطب اتنا غبی اور کند ذہن ہے کہ یہ محسوس مبصر کے سوا کسی چیز کو سمجھ ہی نہیں سکتا ہے اسلئے میں نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لایا ہے۔ جیسے فرزدق کا شعر ہے

اولئک آبائی فجئنی بمثلِھم ::اذا جمعتنا یا جریر المجامع

ترجمہ: یہ ہیں میرے آباء واجداد اے جریر جب ہمیں مجمعہ جمع کرے تو تُو ان جیسا کوئی میرے سامنے پیش کر۔
اس شعر میں فرزدق نے جریر کی ہجو بیان کرتے ہوئے مسند الیہ کو اسم اشارہ "اُولئک" کے ساتھ معرفہ لایا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ جریر انتہائی کند ذہن اور غبی آدمی ہے وہ غیر محسوس کا ادراک کر ہی نہیں سکتا ہے۔ اگر شاعر اسم اشارہ کے لائے بغیر اسم صریح کے ساتھ یوں کہتے کہ فلان فلان آبائی تو اس سے جریر کی غباوت پر تنبیہ نہیں ہو سکتی تھی۔ اسی اسم اشارہ کی بناء پر جریر کے غباوت ذہن پر تنبیہ ہو گئی ہے۔
اسی معنی کو بیان کرتے ہوئے متنبّی نے یوں کہا ہے

اولئک قومٌ ان بنو احسنوا البنا:: وان عاھدوا اوفوا وان عقدوا اشدّوا

اوبیان حالہ ای المسندالیہ فی القرب اوالبعد اوالتوسّط کقولک ھذا وذالک اوذاک زیدٌ واخر ذکر التوسّط لانّہٗ انّما یتحقّق بعد تحقّق الطرفین وامثال ھذہ المباحث ینظر فیھا اھل اللّغۃ من حیث انّھا تبیّن انّ ھذا مثلًا للقریب وذاک للمتوسّط وذٰلک للبعید وعلم المعانی من حیث انّہٗ اذا ارید قرب المسند الیہ یؤتی بھذا وھو زائد علی اصل المراد الّذی ھو الحکم علی المسند الیہ المذکور المعبّر عنہ بشیء یوجب تصوّرہٗ علیٰ ایّ وجہٍ کان

ترجمہ:۔

(یا مسندالیہ کے قرب وبعد اور توسط کی حالت بیان کرنے کیلئے) جیسے ہٰذا زید، ذالک زید ذاک زیدٌ، ماتنؒ نے توسط کے ذکر کو مؤخر کر دیا ہے کیونکہ توسط طرفین کے پائے جانے کے بعد ہی پایا جاتا ہے۔اس طرح کے مباحث میں اہل لغت کی نظر تو واضح کرنے کی حیثیت سے ہوتی ہے کہ مثلاً ہٰذا قریب کیلئے موضوع ہے اور ذاک متوسط کیلئے اور ذٰلک دور کیلئے اور اہل معانی اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ مثلاً جب مسندالیہ کو بیان کرنا ہو تو ہٰذا لایا جائے گا یہ چیز اصل مراد پر زائد ہے۔اصل مراد تو مسندالیہ مذکور پر کسی ایسی چیز کے ساتھ حکم لگانا ہے جس سے کسی بھی طریق سے اس کا تصوّر حاصل ہو جائے

تشریح:۔

اوبیان حالہ: مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ مسندالیہ کے حال کو بیان کرنے کیلئے مسند الیہ کو اسمِ اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لایا جاتا ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ مسندالیہ قریب ہے یا بعید ہے یا متوسّط ہے۔اگر مسندالیہ قریب ہو تو اس کیلئے اسمِ اشارہ قریب ''ھـذا'' لایا جائے گا اور اگر مسندالیہ بعید ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ بعید ''ذالك'' لایا جائے گا۔اور اگر مسندالیہ متوسّط ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ متوسّط ''ذاك'' لایا جائے گا۔

واخّر ذکر المتوسّط: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اسم اشارہ کی تین قسمیں ہیں۔قریب متوسط اور بعید، آپ کو چاہئے تھا کہ ترتیب برقرار رکھتے ہوئے سب سے پہلے قریب کو ذکر کرتے پھر متوسط کو پھر بعید کو جبکہ آپ نے سب سے پہلے قریب پھر بعید پھر متوسّط کو ذکر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اسمِ اشارہ متوسّط کے دو طرف تھے قریب اور بعید پہلے ہم نے دونوں طرفوں کو ذکر کیا پھر ہم نے متوسّط کو ذکر کیا ہے تو دونوں طرفوں کے ذکر کو مقدّم کرنے کیلئے ہم نے ایسا کیا ہے۔

دوسرا اعتراض: اسم اشارہ قریب بعید اور متوسط کا بتانا اہل لغت کا کام ہے علم معانی سے تعلّق رکھنے والوں کا کام نہیں ہے آپ نے اسمِ اشارہ سے علمِ معانی میں کیوں بحث کی ہے؟

جواب: اسمِ اشارہ میں دو چیزیں ہیں ایک یہ ہے کہ یہ قریب کیلئے ہے اور یہ بعید کیلئے ہے اور دوسری چیز اسم اشارہ میں یہ ہے کہ کونسے مسندالیہ کیلئے کونسا اسم اشارہ استعمال کرنا ہے۔اسم اشارہ کا معنیٰ بتلانا کہ یہ قریب کیلئے ہے اور یہ بعید کیلئے ہے یہ اہلِ لغت کا کام ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے البتہ اسماءِ اشارہ کیلئے ایک زائد معنیٰ بتلانا کہ مسندالیہ جب قریب ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ قریب لایا جائے گا اور اگر مسندالیہ متوسّط ہو تو اس کیلئے اسمِ اشارہ متوسّط لایا جائے گا اور اگر مسندالیہ بعید ہو تو اس کیلئے اسمِ اشارہ بعید لایا جائے گا یہ اس اصل معنیٰ سے زائد ہے (کیونکہ مسندالیہ پر حکم لگانے کیلئے مسندالیہ کا تصور بوجہِ ما بھی کافی ہوتا ہے) اس سے بحث کرنا اہل لغت کا کام نہیں ہے بلکہ اس سے بحث کرنا اہلِ علمِ معانی کا کام ہے۔اسلئے ہم نے علمِ معانی میں ان سے بحث کی ہے۔

اوتحقیرہ ای تحقیر المسندالیہ بالقرب نحو اَهٰذَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اٰلِهَتَكُمْ اوتعظیمہ بالبعد نحو الٓمٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ تنزیلاً لبعد درجتہ ورفعۃ محلّہ منزلۃ بعد المسافۃ اوتحقیرہ بالبعد کمایقال ذٰلک اللعین فعل کذا تنزیلاً لبعدہ عن ساحۃ عز الحضور والخطاب منزلۃ بعد المسافۃ

ترجمہ:۔

(یا مسندالیہ کی تحقیر کیلئے اسم اشارہ قریب کے ساتھ اشارہ کیا جائے جیسے کیا یہی ہے؟ جو تمہارے معبودوں کا ذکر کیا کرتا ہے۔یا

اس کی تعظیم کیلئے جیسے الم ذالک الکتاب) اس کے بعد درجہ اور علو مرتبہ کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے یا اس کی تحقیر کیلئے بعد کے ساتھ اشارہ کیا جائے جیسے کہا جائے اس مردود نے کیا ہے یہ حضور وخطاب کے میدان سے اس کے بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے ہے

تشریح:۔

او تحقیرہ: مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ لانے سے مقصود مسند الیہ کی تحقیر ہوتی ہے۔اس کی مزید تفصیل سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ واضع نے اسماء اشارہ کو محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا ہے پھر اس کے استعمال کی تین صورتیں ہیں (۱) اس کا استعمال قربِ مکانی کیلئے ہو (۲) اس کا استعمال توسّط مکانی کیلئے ہو (۳) اس کا استعمال بعد مکانی کیلئے ہو۔

اور کبھی کبھار اسماء اشارہ کو قربِ مکانی توسّطِ مکانی اور بعد مکانی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔تو مصنفؒ اب یہاں سے یہ بات بیان کررہے ہیں کہ کبھی کبھار اسمِ اشارہ قریب کو تحقیر مسند الیہ کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسند الیہ مٹی کے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ عرفاً قرب کیلئے حقارت لازم ہے جیسے کافروں نے نبی پاک ﷺ کے بارے میں کہا تھا (نعوذ باللہ) ''أھٰذَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اٰلِھَتَکُمْ ''ای أھذا الحقیر الذی یذکر الھتکم '' کیا یہ وہی حقیر ہے جو تمہارے خداؤں کو برا بھلا کہتا ہے۔اسی طرح ''أھٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰہُ رَسُوْلاً ''اسی طرح'' وَمَا ھٰذِہِ الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا ''اور یہ دنیا کی حقیر زندگی نہیں ہے مگر لہو ولعب۔

أو تعظیمہ: مسند الیہ کو اسمِ اشارہ کے ساتھ معرفہ بنانے کا پانچواں مقتضٰی یہ ہے کہ اسم اشارہ بعید کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسند الیہ کی عظمت اور بڑائی پر دلالت کرے جیسے اَلٓمّٓ ذٰلِکَ الْکِتَابُ اس آیت میں کتاب اللہ کی عظمت اور بڑائی کو دوری اور مسافت کے درجے میں اتارتے ہوئے ذالک اسمِ اشارہ بعید لائے ہیں۔اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ''فَذٰلِکُنَّ الَّذِیْ لُمْتُنَّنِیْ فِیْہِ: یہ وہ (عظیم یوسف) ہے جس کے بارے میں تم لوگ مجھے ملامت کرتی تھیں۔

او تحقیرہ: چھٹا مقتضٰی یہ ہے کہ اسمِ اشارہ بعید تحقیر کیلئے بھی ہوتا ہے یعنی اسم اشارہ بعید لاکر مسند الیہ کی تحقیر کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اسم اشارہ قریب میں اصل یہ ہے کہ یہ تحقیر کیلئے آتا ہے اور اسم اشارہ بعید میں اصل یہ ہے کہ یہ تعظیم کیلئے آتا ہے لیکن کبھی کبھار اسمِ اشارہ بعید بھی تحقیرِ مسند الیہ کیلئے استعمال ہوتا ہے اسلئے کہ جب کوئی متکلم بات کرے اور مخاطب کے دل میں اس کی محبت ہو تو وہ اس کے ساتھ حضور اور خطاب والا کلام کرتا ہے لیکن جب متکلم کے دل میں مخاطب کی عزّت نہ ہو تو پھر وہ اپنے مخاطب کو اس لائق نہیں سمجھتا کہ اس کے ساتھ حضور اور خطاب والا کلام کرے بلکہ اسے حضور کے خطاب سے بہت ہی گرا ہوا اور نیچ سمجھ کر اس کے ساتھ اسمِ اشارہ بعید کے ساتھ کلام کرتا ہے جیسے شیطان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کوئی کہے ذلك اللعین فعل کذا ۔اس لعین نے اس طرح کیا ہے۔

ولفظ ذٰلك صالحٌ للاشارة الی کلّ غائب عینًا کان او معنیً وکثیرًا مایذکر المعنی الحاضر المتقدّم بلفظ ذالك لانّ المعنیٰ غیر مدرَك بالحسّ فکأنّہٗ بعید

ترجمہ:۔

اور لفظ ذالک کے ساتھ ہر غائب کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے خواہ وہ عین ہو یا معنیٰ اور بسا اوقات معنی سابق حاضر فی الذہن کو بھی لفظ ذلک کے ساتھ ذکر کردیتے ہیں کیونکہ معنیٰ کا ادراک حس سے نہیں ہونا ہے تو گویا کہ وہ بعید ہی ہے

تشریح:۔

ولفظ ذالك صالحٌ: یہ عبارت لاکر شارحؒ نے ذالک کا معنیٰ مجازی بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ذالک میں یہ صلاحیت موجود

ہے کہ اس کے ساتھ ہر چیز کی طرف اشارہ کیا جائے چاہے وہ چیز حسی ہو یا غیر حسی جیسے سمعت هذا الصوت ،شممت هذا الريح ،ذقت هذا الطعام ،لیکن اکثر ذالک کے ساتھ اس معنیٰ حاضر کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہو کیونکہ اس معنیٰ کا بھی حس کے ساتھ ادراک نہیں ہوسکتا ہے تو ذالک کے ساتھ اس کے بعد کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔اسی طرح کبھی کبھار ذالک کے ساتھ اس چیز کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے جو حس سے غائب ہو خواہ وہ غائب ذات ہو یا معنیٰ اسی طرح اس کا احساس کرنا خواہ ممکن ہو یا ناممکن جیسے ذَالِكَ بِمَا عَلَّمَنِيْ رَبِّيْ ، ذَالِكُمَا رَبُّكُمَا' یا اس کا ادراک کرنا ممکن تو ہو لیکن وہ چیز غیر مدرک بالعین ہو جیسے تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ أُوْرِثْتُمُوْهَا'' اسی طرح ذالک کے ساتھ اس معنیٰ کا بھی ادراک کیا جاتا ہے جو سابقہ کلام میں مذکور ہو اور سابقہ کلام میں مذکور ہونے کی وجہ سے وہ حاضر فی الذهن ہو جیسے ''كَذَالِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ لِلنَّاسِ اَمْثَالَهُمْ ۔اس میں لفظ ذالک کے ساتھ اس مثال کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر اس سے پہلے ''ذَالِكَ بِاَنَّ الَّذِيْنَ ۔میں ہو چکا ہے

او التنبيه اى تعريف المسند اليه بالاشارة للتنبيه عند تعقيب المشاراليه باوصاف اى عند ايرادالاصاف على عقب المشاراليه يقال عقّبَهٗ فلانٌ اذاجاء علىٰ عقبه ثمّ تعديهٗ بالباء الى المفعول الثانى وتقول عقّبتُهٗ بالشئ اذجعلتَ الشئ على عقبه وبهذاظهرفساد ماقيل انّ معناه عند جعل اسم الاشارة بعَقَب اوصاف علىٰ انّهٗ متعلّقٌ بالتنبيه اى للتنبيه علىٰ انّ المشار اليه جديرٌ بما يَرد بعدهٗ اى بعد اسم الاشارة من اجلها متعلّقٌ بجديراى حقيق بذٰلك لاجل الاوصاف الّتى ذكرت بعدالمشاراليه نحو اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ الىٰ قوله اُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ عقّب المشاراليه وهو الّذين يؤ منون باوصاف متعدّدةٍ من الايمان بالغيب واقامة الصلوة وغير ذالك ثمّ عرّف المسند اليه باالاشارةتنبيهًاعلى انّ المشار اليهم احقّ بما يرد بعد اولئك وهو كونهم علىٰ الهدىٰ عاجلًاوالفوزبالفلاح اٰجلًامن اجل اتّصافهم بالاوصاف المذكورة۔

ترجمہ:۔

مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ پر تنبیہ کرنے کیلئے لاتے ہیں (مشارالیہ کے بعد کچھ اوصاف کے لانے کی صورت میں) یعنی مشارالیہ کے بعد اوصاف کے لانے کے وقت کہا جاتا ہے عقّبہٗ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر تم اسے مفعول ثانی کی طرف متعدی بالباء کر کے یوں کہو گے کہ عقّبتہٗ بالشیء جب تو کسی چیز کو کسی کے بعد کر دے اس سے ظاہر ہو گیا فساد اس قول کا جو کہا گیا ہے کہ معنیٰ یہ ہیں کہ اسم اشارہ کو اوصاف کے بعد کرنے کے وقت (اس بات پر کہ وہ تنبیہ کے متعلق ہے یعنی اس پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ مشارالیہ مستحق ہے اس کا جو اس کے بعد ہے) یعنی اسم اشارہ کے بعد (آ رہا ہے انہی اوصاف کی وجہ سے) من اجلہا جدیر کے متعلق ہے یعنی ان اوصاف کی وجہ سے اس کا مستحق ہے جو مشارالیہ کے بعد ذکر کئے گئے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے جو غیب پر ایمان لاتے ہیں نماز کو قائم کرتے ہیں، ''اولئک علٰی ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون'' تک ۔یہی لوگ اپنے رب کی بتائی ہوئی ہدایت پر ہیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں۔مشارالیہ یعنی الذین یؤمنون کے بعد چند اوصاف ایمان بالغیب ،اقامت صلوٰۃ وغیرہ لائے گئے پھر مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ لایا گیا اس پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ مشارالیہ آنے والے حکم یعنی دنیا میں ہدایت پر ہونے اور آخرت میں کامیاب ہونے کے مستحق ہونا انہی اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ہے۔

تشریح:۔

أو التنبیه عند تعقیب المشار الیه با لأو صاف: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ساتواں اور آخری مقتضی بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مشارٌالیہ کو ذکر کیا جاتا ہے پھر مشارٌ کے اوصاف کو ذکر کیا جاتا ہے اور پھر اسمِ اشارہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ اور اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ وہ مشارٌالیہ مذکورہ اوصاف کی وجہ سے اس حکم کا مستحق ہے جو اشارہ کے بعد آئے گا ان اوصاف کے بغیر اس پر یہ حکم لگانا درست نہیں ہے جیسے قرآن پاک میں ''متقین'' مشارٌ الیہ ہے۔

پھر ان کے اوصاف مذکور ہیں ''ایمان بالغیب، اقامة صلوٰة، ایتاء زکوٰة، انفاق فی سبیل اللہ، اور قرآن منزل علی الرسول اور سابقہ کتب، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسمِ اشارہ ذکر فرمایا ہے أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ۔ اور پھر ہدیت اور فلاح کی خبر کا مسند الیہ مشارٌ الیہ پر حمل کیا ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ متقی لوگ فلاح وہدایت تب پائیں گے جب وہ ان اوصاف خمسہ کے ساتھ متصف ہوں گے اگر وہ ان اوصاف کے ساتھ متصف نہ ہوئے تو فلاح وہدایت کے اوصاف کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے۔

عند تعقیب المشار الیه بأو صافٍ: اس عبارت کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں شارحؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اسمِ اشارہ ان اوصاف کے بعد لایا جاتا ہے جن اوصاف کو مشارٌ الیہ کے بعد لایا جاتا ہے گویا ان کے نزدیک مشارٌ الیہ مقدم ہوگا اور اُوصاف مقدّم ہوں گے۔

اور اسکی دلیل یہ بیان کی ہے ''لفظ تعقیب'' کو اگر با کے ساتھ متعدّی نہ کیا جائے تو یہ متعدّی بیک مفعول ہوگا اور عبارت یوں بن جائے گی ''عقّبهٗ فلان'' یعنی فلاں آدمی اس کے پیچھے لگ گیا۔ اور اگر یہ حرف جر با کے ساتھ متعدی ہو جائے تو پھر یہ متعدّی بدو مفعول ہو جائے گا جیسے ''عقّبتهٗ بالشیء'' یعنی میں نے اس کے پیچھے شیء لگا دی ہے اس عبارتمیں با کا مدخول مؤخر ہے اور مصنفؒ کی عبارت میں بھی باء کا مدخول اوصاف ہیں تو وہ بھی مشارٌ الیہ سے مؤخر ہوں گے۔

اور بعض لوگوں نے اس عبارت کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اسمِ اشارہ کو اوصاف کے بعد ذکر کرنے سے اوصافِ مذکورہ پر تنبیہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ البتہ مطلب دونوں صورتوں میں ایک ہی بنتا ہے اسلئے کہ دونوں صورتوں میں اوصاف کو اسمِ اشارہ اور مشارٌ الیہ کے درمیان میں لایا جاتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ مطلب بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ متن میں مشارٌالیہ کا ذکر ہے جبکہ یہاں پر اسمِ اشارہ کا ذکر ہے تو مشارٌ الیہ کی اسمِ اشارہ کے ساتھ تاویل کرنا لازم آتا ہے۔

اور دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ اس صورت میں اسمِ اشارہ کو مؤخر بنایا گیا ہے جو مشارٌ الیہ سے مؤخر ہے تو ''با'' کا مدخول اوصاف نہیں رہیں گے بلکہ مشارٌ الیہ بن جائے گا۔ اسلئے زیادہ بہتر اس کا معنیٰ وہی ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔

وباللام اى تعريف المسند اليه باللام للاشارة الى معهودٍ اى الىٰ حصّةٍ من الحقيقة معهودةٍ بين المتكلّم والمخاطب واحدًا كان او اثنين او جماعة يقال عهدت فلانًا اذا ادركتهٗ او لقيتهٗ وذٰلك لتقدّم ذكره صريحًا او كناية نحو وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثىٰ اى ليس الذكر الّذى طلبتْ امرأة عمران كالّتى اى كالانثىٰ الّتى وُهِبَتْ تلك الانثىٰ لها اى لامرأة عمران فالانثى اشارة الى ماسبق ذكرهٗ صريحًا فى قوله تعالىٰ ''قَالَتْ رَبِّ اِنِّىْ وَضَعْتُهَا اُنْثىٰ'' لكنّهٗ ليس بمسندٍ اليه والذكر اشارةٌ الىٰ ما سبق ذكرهٗ كناية فى قوله ''رَبِّ اِنِّىْ نَذَرْتُ لَكَ مَافِىْ بَطْنِىْ مُحَرَّرًا'' فانّ لفظ ما وان كان يعمّ الذكور

والاناث لکنّ التحریروھو ان یعتق الولدلخدمۃبیت المقدس انّما کان للذکوردون الاناث وھومسندالیہ وقدیُستغنٰی عن ذکرہ لتقدّم علم المخاطب بہٖ نحوخرج الامیر اذالم یکن فی البلد الّاامیرٌ واحدٌ

ترجمہ:۔

(اور لام کے ساتھ) یعنی مسندالیہ کو الف لام کے ساتھ معرفہ لانا (معہود کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوتا ہے) یعنی متکلّم اور مخاطب کے درمیان حقیقت معہودہ کے ایک حصّہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ایک ہو یا دو یا جماعت، کہا جاتا ہے عہدت فلاناً جب تو اس کو پالے اور اس سے ملاقات کرے اور یہ اس کے صراحۃً یا کنایۃً مذکور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے (جیسے وہ لڑکا اس لڑکی طرح نہیں ہے) یعنی وہ لڑکا نہیں ہے جسے عمران کی بیوی نے طلب کیا تھا اس لڑکی کی طرح جو اس کو عطاء کی گئی ہے تو الانثیٰ سے اس چیز کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر صراحۃً پہلے گذر چکا ہے ارشاد باری تعالیٰ ربّ انی الخ (اے رب میں نے تو بچی جنم دی ہے) لیکن وہ مسندالیہ نہیں ہے اور ذکر سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر پہلے کنایۃً گزر چکا ہے کہ اے رب میں نے منّت مانی ہے میرے پیٹ میں جو ہے وہ آزاد ہوگا۔ اگرچہ لفظ ما مذکر ومؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر یعنی بچوں کو بیت المقدّس کی خدمت کیلئے وقف کرنا لڑکوں کیلئے تھا نہ کہ لڑکیوں کیلئے اس میں الذکر مسندالیہ ہے۔ اور کبھی مخاطب کو معلوم ہونے کی وجہ سے اس کے ذکر سے بے نیازی ہوتی ہے جیسے خرج الامیر ''امیر نکل گیا جبکہ شہر میں صرف ایک ہی امیر ہو

تشریح:۔

وبـالـلام : مسندالیہ کو معرفہ بنانے کی پانچویں صورت یہ ہے کہ الف لام کے ساتھ اسے معرفہ بنایا جائے لیکن اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ علمِ معانی والوں کے نزدیک الف لام کی دو قسمیں ہیں (۱) الف لام عہد خارجی (۲) الف لام حقیقت۔ پھر الف لام عہدی کی تین قسمیں ہیں (۱) عہدِ خارجی صریحی (۲) عہدِ خارجی کنائی (۳) عہدِ خارجی علمی۔ اگر معہود پہلے سے صراحۃً مذکور ہو تو اسے عہدِ خارجی صریحی کہتے ہیں اور اگر معہود پہلے سے کنایۃً مذکور ہو تو اسے عہدِ خارجی کنائی کہتے ہیں اور اگر معہود علمِ مخاطب یا علمِ متکلّم میں موجود ہو تو اسے عہدِ خارجی علمی کہتے ہیں۔

الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں دونوں کے ملانے سے یہ سات قسمیں بن جائیں گی۔

اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ متکلّم جب کسی کلمہ پر الف لام داخل کرتا ہے تو اس سے معہودِ معیّن کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے خواہ وہ ایک ہو یا دو ہوں یا تین ہوں۔

ایک کی مثال جیسے کوئی کہے کہ ''جاء نی الرجل '' تو جواب میں دوسرا آدمی کہے کہ ''اَکرِم الرجلَ '' معہود کے دو ہونے کی مثال جیسے کوئی کہے '' جاء نی رجلان '' تو اسکے جواب میں دوسرا آدمی کہے کہ '' اکرِم الرجلین '' ۔ معہود کے تین ہونے کی مثال جیسے کوئی آدمی کہے کہ ''جاء نی رجالٌ '' تو جواب میں وہ کہے کہ اَکرِم الرجالَ۔

معہود کے صراحۃً مذکور ہونے کی مثال جیسے ولیس الذکر کالانثیٰ (ترجمہ) اور لڑکا لڑکی کی طرح نہیں ہے۔

اس آیت میں الف لام عہدِ خارجی ہے اور اس کا معہود (لڑکی) صراحۃً پہلے سے مذکور ہے اور وہ ارشاد باری تعالیٰ '' رَبِّ اِنِّی وَضَعْتُھَا اُنْثٰی '' ہے۔

معہود کے کنایۃً مذکور ہونے کی مثال جیسے ''وَلَیْسَ الذَّکَرُ '' اس آیت میں الف لام عہدِ خارجی ہے اور اس کا معہود کنایۃً پہلے مذکور ہے اور وہ ہے زوجہ عمران نے کہا تھا کہ '' رَبِّ اِنِّی نَذَرْتُ لَکَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَرَّرًا '' یعنی اے رب میں نے اپنے پیٹ کے

بچّے کی منّت مانی ہے بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنے کی۔ اور اس زمانے میں بچّوں کو بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنے کی لوگ منّت مانتے تھے بچّیوں کو بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنے کا رواج تھا اور نہ ہی اس کی لوگ منّت مانتے تھے۔ تو ''رَبِّ اِنِّی نَذَرْتُ لَکَ ''مَا'' فِیْ بَطْنِیْ'' میں اگر چہ یہ ''ما'' لڑکی لڑکا دونوں کو شامل ہے لیکن علاقائی رواج کی وجہ سے کنایۃً اس سے لڑکا ہی مراد ہے لہٰذا اس میں لڑکے کا ذکر کنایۃً ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معہود نہ صراحۃً مذکور ہو اور نہ ہی کنایۃً مذکور ہو بلکہ وہ معہود صرف مخاطب اور متکلّم کے علم میں موجود ہو جیسے کسی شہر میں ایک ہی امیر ہو اور اس کی سواری کے نکلنے کا وقت آجائے تو متکلّم مخاطب سے یوں کہے ''خرج الامیر'' تو اس میں الف لام عہدِ علمی ہوگی اس سے مخاطب کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کونسا امیر نکلا ہے۔

الیٰ حصّۃٍ من الحقیقۃِ معہودۃٍ: یہ عبارت نکال کر شارحؒ نے صرف اتنی سی بات بیان کی ہے کہ فرد اور حصّہ دونوں الفاظِ مترادفہ ہیں لیکن فرد کا اطلاق عام طور پر ایک پر ہوتا ہے اور حصّہ کا اطلاق ایک اور ایک سے زیادہ سب پر ہوتا ہے مصنّفؒ یہاں پر فرد کے بجائے حصہ کا لفظ اسلئے لائے ہیں تا کہ اس میں عموم پیدا ہو جائے اور کسی کے ذہن میں یہ وہم پیدا نہ ہو کہ یہ استعمال صرف فرد میں ہے۔

یقال عہدت فلانًا: معہود کا لفظ ماخوذ ہے عہدت فلانًا سے اس کے معنیٰ ہیں ادرکتہٗ لقیتہٗ یعنی میں نے فلاں کو پالیا ہے۔

پھر شارحؒ نے مختلف عبارات نکال کر الانثیٰ اور الذکر کی وضاحت کی ہے پوری وضاحت کا خلاصہ یہ ہے کہ اس سے مطلق ذکر اور مطلق انثیٰ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مخصوص ذکر اور انثیٰ مراد ہیں اگر اس سے عام ذکر اور انثیٰ مراد لیا جائے تو پھر یہ مثال نہیں بن سکتے ہیں۔ اسی طرح انثیٰ چونکہ یہاں پر مسند الیہ نہیں بن رہا ہے اسلئے یہ محلِّ استشہاد بھی نہیں ہے محلّ استشہاد الذکر ہے۔

اوللاشارۃ الیٰ نفس الحقیقۃ ومفہوم المسمّٰی من غیر اعتبار لِما صدقت علیہ من الافراد کقولک الرجل خیرٌ من المرأۃ وقد یأتی المعرّف بلام الحقیقۃ لواحدٍ من الافراد باعتبار عہدیّتہٖ فی الذہن لمطابقۃ ذلک الواحد الحقیقۃ یعنی یطلق المعرّف بلام الحقیقۃ الذی ہو موضوعٌ للحقیقۃ المتّحدۃ فی الذہن علیٰ فرد الموجود من الحقیقۃ باعتبار کونہٖ معہودًا فی الذہن وجزئیًّا من جزئیات تلک الحقیقۃ مطابقًا ایّاہا کما یطلق الکلّی الطبعی علی جزئی من جزئیّاتہٖ وذٰلک عند قیام قرینۃٍ علیٰ ان لیس القصد الیٰ نفس الحقیقۃ من حیث ھی ھی بل من حیث الوجود ولا من حیث وجودہا فی ضمن جمیع الافراد بل بعضہا کقولک ادخل السوق حیث لا عہد فی الخارج ومثلہٗ قولہٗ تعالیٰ واخاف ان یأ کلہُ الذئب

ترجمہ:۔

(یا نفس حقیقت و مفہوم مسمّٰی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے) ان افراد کے اعتبار کئے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے (جیسے الرجل خیرٌ من المرأۃ اور کبھی) معرف بلام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کیلئے آتا ہے معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے (کیونکہ یہ ایک اس حقیقت کے مطابق ہے یعنی معرف بلام حقیقت جو حقیقت متحدہ فی الذہن کیلئے موضوع ہے اس کا اطلاق حقیقت کے ایک فرد پر بھی ہوتا ہے اس کا معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی اور اس جزئی کے حقیقت کیساتھ مطابق ہونے کے اعتبار سے جیسا کہ کلی طبعی کا اطلاق اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی پر ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کا قرینہ ہو کہ نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں، بلکہ وجود کے اعتبار سے اور تمام افراد کے ضمن میں موجود ہونے کے اعتبار سے بھی مقصود نہیں بلکہ

بعض افراد کے ضمن میں ہونے کے اعتبار سے مقصود ہے (جیسے تیرا قول ادخل السوق جبکہ خارج میں معہود نہ ہو) اور اسی کی طرح ارشاد باری تعالیٰ واخاف الخ مجھے یہ خطرہ ہے کہ اسے کوئی بھیڑیا کھا جائے گا۔

تشریح:۔

اولاشارۃ الیٰ نفس الحقیقۃ :یہاں سے مصنفؒ الف لام کی دوسری قسم الف لام حقیقت کی قسموں کو ذکر کر رہے ہیں الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں۔ان چار قسموں کی وجہ حصر یہ ہے کہ متکلم کلام کرتے وقت جب مسندالیہ پر الف لام داخل کرتا ہے تو متکلم کا مقصود نفسِ ماھیت من حیث ھی ھی (قطع نظر افراد کے) کی طرف اشارہ کرنا ہے یا افراد کی طرف اشارہ کرنا ہے اگر افراد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو پھر بعض افراد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے یا کل افراد کی طرف اگر کل افراد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو وہ افراد لغوی ہوں گے یا عرفی ۔اگر پہلی صورت پائی جائے تو الف لام جنسی ہے اگر دوسری صورت پائی جائے اور بعض غیر معیّن ہوں تو الف لام عہد ذہنی ہے اور اگر تیسری صورت پائی جائے تو وہ حقیقت لغویہ ہے اور اور اگر چوتھی صورت پائی جائے تو وہ حقیقت عرفیہ ہے۔ اس وجہ حصر کی وجہ سے ان کی تعریفات بھی واضح ہو جاتی ہیں۔

﴿تعریفات﴾

الف لام حقیقت جنسی وہ الف لام ہے جسے ماہیت من حیث ہی ہی (قطع نظر افراد) کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے ''الرجل خیرٌ من المرأۃ'' جنس مرد جنسِ عورت سے بہتر ہے۔اس میں ماہیت مرد کی بہتری بیان ہے ماہیت عورت کے افراد سے قطع نظر ورنہ بہت ساری عورتیں اپنی ذات کے اعتبار سے مردوں سے بہتر ہیں تو وہ ذاتی بہتری یہاں پر مراد نہیں ہے۔

اسی طرح الکلّ اعظم من الجزء ۔اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۔اسی طرح ابوالعلیٰ المعرّی کا یہ شعر ہے۔

﴿والخلّ کالماء یبدی لی ضمائرہٗ ::مع الصفاء ویخفیہا مع الکدر﴾

ومفہوم المسمّیٰ من غیر اعتبار لما صدقت علیہ من الافراد :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ الف لام جنسی وہ الف لام ہے جس سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے اور عام طور پر حقیقت کا اطلاق اس کلّی پر ہوتا ہے جو موجود فی الخارج ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کلّی تو ہے لیکن وہ موجود فی الخارج نہیں ہے جیسے عــنــقــاء۔یہ کلّی ہے اس کے کلّی ہونے میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن اسکے باوجود یہ خارج میں موجود نہیں ہے۔

جواب: حقیقت سے اس کا مشہور معنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ حقیقت سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ حقیقت متعقلہ ہو یعنی ذہن اور عقل میں آئے خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔

الف لام عہد ذہنی وہ الف لام ہے جس سے ماہیت اور حقیقت کے افراد میں سے کسی ایک فردِ غیر معیّن کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔البتہ باعتبارِ حقیقت و ماہیّت کے اس میں کچھ نہ کچھ تعیین ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ اصل میں الف لام عہدِ ذہنی کو وضع کیا گیا ہے حقیقت پر اطلاق کرنے کیلئے پھر اس الف لام کا اطلاق جیسے جیسے حقیقت پر ہوگا ساتھ ساتھ افراد پر بھی ہوگا اور جس طرح یہ حقیقت باقی تمام جزئیات پر صادق آتی ہے اسی طرح یہ الف لام اس ایک جزئی پر بھی صادق آتی ہے اور جس طرح ایک کلی اپنی تمام جزئیات پر صادق آتی ہے اسی طرح وہ کلی اپنی ایک جزئی معینہ پر بھی صادق آتی ہے تو حقیقت کی وجہ سے فردِ معیّن میں کچھ نہ کچھ تعیّن پایا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی دوسرے آدمی سے کہے'' اُدخلِ السوق '' بازار میں داخل ہو جاؤ۔یہ الف لام عہدِ خارجی کی تین قسموں میں سے کوئی قسم نہیں ہے، اسلئے

کہ ان میں معہود کا ذکر ان سے پہلے یا تو صراحۃً ہوتا ہے یا کنایۃً ہوتا ہے اور یا متکلم اور مخاطب کے علم میں پہلے سے حاصل ہوتا ہے۔ جبکہ یہاں پر ان تین اعتباروں میں سے کسی بھی اعتبار سے معہود مذکور نہیں ہے اسلئے یہ الف لام ان تین قسموں میں سے کوئی قسم نہیں بن سکتی ہے، الف لام جنسی بھی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ ''سوق'' کی حقیقت ''دخول'' کو قبول نہیں کرتی۔ الف لام استغراقی بھی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ پوری دنیا کے بازاروں میں داخل ہونا کسی کے بس میں نہیں ہے اور الف لام عرفی بھی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ پھر علاقے کے تمام ''اسواق'' میں داخل ہونا پڑے گا جو کہ محال ہے لہذا اسے الف لام عہدِ ذہنی ہی قرار دیں گے اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ''وَاَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَهُ الذِّئْبُ'' مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں بھیڑیا اس کو کھا نہ جائے۔ اس آیت میں یہ الف لام الف لامِ عہدِ ذہنی کے سوا کوئی الف لام نہیں بن سکتی ہے اسلئے اسے بھی الف لام عہدِ ذہنی ہی بنائیں گے۔

وهذا في المعنىٰ كالنكرة وان كان في اللفظ يجري عليه احكام المعارف من وقوعه مبتدأ وذا حالٍ ووصفًا للمعرفة وموصوفًا بها ونحو ذالك وانّما قال كالنكرة لما بينهما من تفاوت مّا وهو ان النكرة معناه بعض غير معيّن من جملة الحقيقة وهذا معناه نفس الحقيقة وانّما تستفاد البعضيّة من القرينة كالدخول والاكل فيما مرّ فالمجرّد وذو اللام بالنظر الى القرينة سواءٌ وبالنظر الىٰ انفسهما مختلفان ولكونه في المعنى كالنكرة قد يعامل معاملة النكرة ويوصف بالجملة كقوله شعر

ولقد امرّ على اللّئيم يسبّني

ترجمہ:۔

(اور یہ معنیٰ میں نکرہ کی طرح ہے) اگرچہ باعتبار لفظ اس پر معرفہ کے احکامات جاری ہوتے ہیں مثلاً اس کا مبتداء ہونا۔ ذوالحال ہونا، معرفہ کی صفت ہونا معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا وغیرہ مصنفؒ نے ''کالنکرۃ'' اسلئے کہا ہے کہ ان دونوں میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ نکرہ کے معنیٰ ہیں پوری حقیقت میں کچھ غیر معیّن کا ہونا ہے اور اس کے معنیٰ ہیں نفس حقیقت اور اس میں بعضیّت محض قرینہ سے حاصل ہوتی ہے جیسا کہ گزشتہ مثالوں میں ہے جیسے دخول اور اکل تو مجرد عن اللام اور معرّف باللام قرینہ کے اعتبار سے برابر ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے مختلف ہیں اور چونکہ یہ معنیٰ میں نکرہ کی طرح ہوتا ہے اسلئے اس کے ساتھ نکرہ والا معاملہ کیا جاتا ہے اور جملہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسے ولقد امرّ علی الخ اور تحقیق میں گزر رہا تھا ایک کمینہ پر سے جو مجھے گالی بک رہا تھا۔

تشریح:۔

وهذا في المعنىٰ كالنكرة: یہاں سے مصنفؒ الف لام عہدِ ذہنی کے بارے میں ایک مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ الف لام عہدِ ذہنی کا مدخول معنیٰ کے اعتبار سے نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسلئے کہ جس طرح نکرہ غیر معیّن ہوتا ہے اسی طرح الف لام عہدِ ذہنی کا مدخول بھی غیر معیّن ہوتا ہے اور لفظ کے اعتبار سے اس پر معرفہ کے تمام احکامات جاری ہوتے ہیں جیسے مبتدا بننا، ذوالحال بننا، موصوف بننا، کسی معرّف باللام کی صفت بننا یا موصوف بننا۔ وغیرہ وغیرہ۔

مبتداء ہونے کی مثال جیسے الذئب في دارك۔ بھیڑیا تیرے گھر میں ہے۔ ذولحال واقع ہونے کی مثال جیسے رأيت الذئب خارجًا من بيتك۔ میں نے بھیڑیا دیکھا اس حال میں کہ وہ تیرے گھر کے باہر تھا۔

معرفہ کی صفت ہونے کی مثال جیسے زيد الكريم عندك۔ تیرے پاس وہ زید ہے جو کریم ہے۔

معرفہ ہوکر موصوف ہونے کی مثال جیسے الكريم الذي فعل كذا في دارك۔ وہ کریم جس نے ایسا کیا وہ تیرے گھر میں ہے

معرفہ سے عطفِ بیان ہونے کی مثال جیسے زیدٌ الکریم عندک۔ کریم زید تیرے پاس ہے۔ کان السارق الذی سرق متاعك فی دار صدیقك۔ وہ چور جس نے تیرا سامان چرایا ہے وہ تیرے دوست کے گھر میں تھا۔

مصنفؒ نے اسے نکرہ کی طرح تو قرار دیا ہے عین نکرہ قرار نہیں دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نکرہ اور اس میں فرق ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ نکرہ کے معنیٰ ہیں حقیقت کے افراد میں سے کسی ایک غیر معیّن فرد کا ہونا جبکہ الف لام عہدِ ذہنی کا مدخول نفسِ حقیقت ہوتی ہے۔

وانما تستفاد: شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعضیّت قرینہ کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے جیسے دخول خروج اکل شرب وغیرہ باقی الف لام کے ساتھ معرّف ہو جانے یا اس سے مجرّد ہو جانے کا بعضیّت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی یہ بعضیّت پر کوئی قرینہ بنتا ہے بلکہ قرینہ کے اعتبار سے الف لام کا مدخول اور غیر مدخول برابر ہوتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک سے بعضِ فردِ غیر معیّن مراد ہوتا ہے لیکن اگر ذات کے اعتبار سے دیکھا جائے تو پھر ان دونوں میں فرق ہوتا ہے اور یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں کہ مجرّد عن اللام فردِ منتشر کیلئے اور معرّف باللام حقیقتِ متحدہ فی الذہن کیلئے موضوع ہے۔

ولکونہ فی المعنیٰ کالنکرۃ: الف لام عہدِ ذہنی کے مدخول کا معنیٰ کے اعتبار سے نکرہ کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس طرح جملہ کو نکرہ کی صفت بنانا جائز ہے اسی طرح الف لام عہدِ ذہنی کے مدخول کو موصوف بنا کر جملہ کو اس کی صفت بنانا بھی جائز ہے۔ جیسے قبیلہ بنوسلول سے تعلق رکھنے والے شاعر عمیر بن جابر حنفی کے اس شعر میں ہے۔

﴿ولقد امرّ علی اللئیم یسبّنی :: فمضیت ثمّہ وقلت لا یعنینی﴾

﴿غضبان ممتلیٔ علیٰ اھابہٖ :: انّی وربّك سخطٌ یرضینی﴾

اس شعر میں اللئیم معرّف بلام عہدِ ذہنی ہے اور "یسبّنی" جملہ کو اس کی صفت بنا دیا ہے اسلئے کہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور الف عہدی کا مدخول بھی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسلئے "اللئیم" کو الف لام عہدِ ذہنی کے مدخول کیلئے صفت بنایا ہے جملہ کو صفت نہیں بنایا ہے۔ اللئیم سے شاعر کی مراد کوئی معیّن لئیم نہیں ہے ورنہ ملکہ حلم کا اظہار نہیں ہو سکے گا اور اللئیم سے نفسِ ماہیّت بھی مراد نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ نفسِ ماہیّت پر گزرنا محال ہے اور یہ الف لام استغراقی بھی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ "لئیم" کے تمام افراد پر گزرنا بھی محال ہے لہٰذا بضمنِ فردِ مبہم جنس مراد ہوگا۔

الف لام عہدی کی مثالیں قرآن پاک سے جیسے کَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ اَسْفَارًا۔ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِیْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ۔ اس میں یحمل اسفارًا اور لا یستطیعون۔ جملہ فعلیہ ہیں اور صفت بن رہے ہیں "الحمار۔ الرجال، النساء۔ معرّف بلام عہدِ ذہنی کے۔

وقد یفید المعرف باللام المشار بها الیٰ الحقیقة الاستغراق نحو اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اشیر باللام الی الحقیقة لکن لم یقصد بها الماهیة من حیث هی هی ولا من حیث تحققها فی ضمن بعض الافراد بل فی ضمن الجمیع بدلیل صحة الاستثناء الّذی شرطهٗ دخول المستثنیٰ فی المستثنیٰ منه لو سکت عن ذکرہ

ترجمہ:۔

(اور کبھی فائدہ دیتا ہے) وہ معرف باللام جس سے حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے (استغراق کا جیسے بیشک تمام انسان خسارے میں ہیں) لام سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن ماہیّت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے اور نہ بعض افراد کے ضمن میں متحقق ہونا مقصود

ہے بلکہ تمام افراد کے ضمن میں محقق ہونے کے اعتبار سے مقصود ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ استثنیٰ صحیح ہے جس میں یہ شرط ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو اگر اس کے ذکر سے سکوت اختیار کیا جائے

تشریح:۔

وقد یفید المعرّف باللام: الف لام کی تیسری قسم الف لام استغراقی ہے۔

الف لام استغراقی وہ الف لام ہے جس سے حقیقت میں پائے جانے والے تمام افراد کی طرف اشارہ کیا جائے نہ تو اس سے نفسِ حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور نہ ہی بعض افراد غیر معیّن کی طرف جن کی تعیین یا عدم تعیین پر قرینہ دلالت کرتا ہے جیسے اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ۔ بیشک انسان کے تمام افراد خسارے میں ہیں۔

اس آیت میں الانسان سے نہ تو انسان کی نفس ماہیّت مراد ہے نہ بضمن فردِ مبہم اور نہ ہی بضمن فردِ معیّن بلکہ انسان کی وہ حقیقت مراد ہے جو افراد کے ضمن میں موجود ہوتی ہے۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ الانسان مستثنیٰ منہ ہے اور ''اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا'' مستثنیٰ متصل ہے اور ''الانسان سے الذین آمنوا'' کو مستثنیٰ منہ بنانا اسی صورت میں درست ہے جب ''الانسان'' سے انسان کے تمام افراد مراد ہوں کیونکہ استثناء متّصل کے صحیح ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ اگر مستثنیٰ منہ بول کر سکوت اختیار کیا جائے تو مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو جائے اور یہ شرط اسی صورت میں محقق ہو سکتی ہے جب انسان سے حقیقت انسان بضمن تمام افراد مراد ہو۔

فاللام الّتی لتعریف العهد الذهنی اوالاستغراق هی لام الحقیقة حملت علی ما ذکرنا بحسب المقام والقرینة ولهذا قلنا انّ الضمیر فی قوله وقد یأتی وقد یفید عائدٌ الی المعرّف باللام المشاربها الی الحقیقة

ترجمہ:۔

تو وہ وہ لام جو تعریف عہد ذہنی یا استغراق کیلئے ہوتا ہے وہ حقیقت میں لام حقیقت ہی ہے مقام اور قرینہ کے اعتبار سے اسے مذکور پر حمل کر دیا گیا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے ''وقد یفید وقد یاتی'' کی ضمیر کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ضمیر اس معرف باللام کی طرف راجع ہے جس سے حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

تشریح:۔

فاللام التی لتعریف العهدِ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ الف لام عہدِ ذہنی اور الف لام حقیقت دونوں الف لام حقیقت ہی کی قسمیں ہیں ماقبل میں جو ایک مقام پر حقیقت ضمن افراد غیر معیّن اور دوسرے مقام پر حقیقت بضمن جمیع افراد پر محمول کیا گیا ہے وہ قرینہ اور مقام کی مناسبت سے کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ کے قول میں ''وقدیاتی وقدیفید'' کی ضمیر فاعل معرّف بلام حقیقت کی طرف لوٹائی جائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ لام حقیقت ایک اصل ہے اس کا مدخول کبھی حقیقت من حیث ہی ہی کے ہوتا ہے۔ اور کبھی بضمن فردِ مبہم اور کبھی بضمن جمیع افراد جس کا بھی قرینہ پایا جائے گا اس پر حمل کیا جائے گا اور الف لام عہدِ خارجی ایک مستقل قسم ہے اور ہر خارج کیلئے ایک علیحدہ اصل ہے بعض علماء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک مستقل اصل ہے۔ اور بعض کے نزدیک سب کی اصل لام حقیقت ہے اور بعض کے نزدیک الف لام عہدِ خارجی سب کی اصل ہے۔

ولا بدّ فی لام الحقیقة من ان یقصد بها الاشارة الی الماهیة باعتبار حضورها فی الذهن لیتمیّز عن اسماء

الاجناس المنکرات مثل الرُجعیٰ ورُجعیٰ واذا اعتبر الحضور فی الذهن فوجه امتیازه عن تعریف العهد انّ لام العهد اشارة الی حصة معیّنةٍ من حقیقةٍ واحدًا کان او اثنین او جماعةً ولام الحقیقة اشارة الی نفس الحقیقة من غیر نظرٍ الی الافراد فلیتأمّل .

ترجمہ:۔

اور لام حقیقت میں اس بات کا قصد کرنا ضروری ہے کہ ماہیت کی طرف اشارہ اس کے حاضر فی الذہن ہونے کے اعتبار سے ہے تا کہ لام حقیقت اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے جیسے الرجعیٰ اور رجعیٰ اور جب حضور فی الذہن کا اعتبار کرلیا گیا ہے تو تعریف عہد سے ممتاز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لام عہد سے حقیقت کے حصّہ معینہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے ایک ہو یا دو ہو یا جماعت ہو اور لام حقیقت سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے اس میں خوب غور کرو۔

تشریح:۔

ولابدّ فی لام الحقیقة: علامہ سکاکی کی طرف سے مصنفؒ پر ایک اعتراض ہوتا تھا شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے علامہ سکاکیؒ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا تھا کہ آپ نے کہا ہے کہ الف لام حقیقت سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے آپ کی اس سے کیا مراد ہے؟ نفس ماہیت من حیث ہی ہی ہے یا ماہیت من حیث حضورها فی الذهن وتعینها فی الذهن ہے ان دونوں میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے۔ پہلی صورت میں اسم جنس معرّف باللام میں اسم جنس منکر مصدر داخل ہو جائے گا اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں رہے گا جیسے ذکریٰ۔ الذکریٰ ۔ رجعیٰ الرجعی ''دونوں برابر ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک مصدر کیلئے موضوع ہیں اور اگر دوسری صورت مراد لی جائے تو پھر معرف بلام عہد خارجی معرّف بلام جنسی میں داخل ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں سے حاضر فی الذہن کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

جواب شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہماری مراد دوسری صورت ہے پھر آپ کا اعتراض لازم نہیں آئے گا کیونکہ اسم جنس پر جو الف لام داخل ہوتا ہے اس سے ماہیت کی طرف اس کے حاضر فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اشارہ ہوتا ہے لہٰذا اس سے اسم جنس معرّف باللام اسماء اجناس نکرہ سے ممتاز ہو جائے گا کیونکہ اسم جنس نکرہ میں نفسِ ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور معرّف باللام میں ماہیت کی طرف اس کے حاضر فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اشارہ ہوتا ہے گویا کہ لام حقیقت کی نسبت حضور ذہنی جزء مسمّٰی ہے اور اسماء اجناس میں بطریق جزئیت ملحوظ نہیں ہوتا ہے۔ باقی رہی معرّف بلام حقیقت اور معرّف بلام عہدِ خارجی کی بات تو ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ لام عہدِ خارجی میں حقیقت کے ایک معیّن حصہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد کو ملحوظ خاطر رکھے بغیر جب کہ لام حقیقت میں افراد کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا جاتا ہے۔

وهو ای الاستغراق ضربان حقیقی وهو ان یراد کلّ فردممّا یتناوله اللفظ بحسب اللّغة نحو عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ ای عالم کلّ غیب وشهادةٍ وعرفی وهو ان یراد کلّ فردٍ ممّا یتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف نحو جمع الامیرُ الصاغةَ ای صاغة بلده او اطراف مملکته لانهٗ المفهوم عرفًا لاصاغة الدنیا

ترجمہ:۔

اور وہ یعنی استغراق کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی ہے اور وہ وہ ہے جس میں لغت کے اعتبار سے شامل ہونے والے تمام افراد مرا

لئے جائیں (جیسے ''عالم الغیب والشہادۃ'' یعنی وہ ہر حاضر و غائب کا عالم ہے اور عرفی ہے) اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کو مراد لیا جائے جس کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ فہم عرف کے اعتبار سے شامل ہو جیسے ''جمع الامیر الصاغۃ'' یعنی امیر نے اپنے شہر یا اپنے ملک کے سناروں کو جمع کیا کیونکہ عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ دنیا بھر کے سناروں کو۔

تشریح:۔

وھو ضربان: الف لام استغراقی کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقی۔ عرفی۔ الف لام حقیقی وہ الف لام ہے جس سے وہ تمام افراد مراد ہوں جن کو وہ لفظ باعتبار وضع اور لغت کے شامل ہو جیسے عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّہَادَۃِ اس کا مطلب ہے عالم کلّ غیب عنّا وعن کلّ مشاھد لنا۔ اور استغراقِ عرفی وہ الف لام ہے جس میں لفظ باعتبارِ عرفِ عام کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے جمع الامیر الصاغۃ امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا۔ اس سے پوری دنیا کے سنار مراد نہیں ہوں گے کیونکہ پوری دنیا کے سناروں کا جمع کرنا عقلاً و عرفاً محال اور ناممکن ہے بلکہ اس سے عرفِ عام میں اپنے علاقے کے سنار یا زیادہ سے زیادہ اپنے ملک کے سنار مراد ہوتے ہیں اسلئے وہی مراد ہوں گے کہ امیر نے اپنے علاقے کے سناروں کو جمع کیا ہے۔

قیل المثال مبنی علیٰ مذھب المازنیٰ والافاللام فی اسم الفاعل عند غیرہ موصولٌ وفیہ نظرٌ لانّ الخلاف انماھوفی اسم الفاعل بمعنیٰ الحدوث دون غیرہ نحو المؤمن والکافر والعالم والجاھل لانّھم قالواھذہ الصلۃ فعل فی صورۃ الاسم فلابدّ فیہ من معنیٰ الحدوث ولو سلّم فالمراد تقسیم مطلق الاستغراق سواءٌ کان بحرف التعریف اوغیرہ والموصول ایضًامِمّایأتی للاستغراق نحو اَکْرِمِ الّذینَ یأتونك الّا زیدًا اواضرِبِ القائمین الّاعمرًا

ترجمہ:۔

کہا گیا ہے کہ یہ مثال مازنی کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ دوسروں کے نزدیک اسم فاعل پر الف لام موصولہ ہوتا ہے اس میں نظر ہے کیونکہ اختلاف تو صرف اسم فاعل بمعنیٰ حدوث میں ہے نہ کہ اس کے غیر میں جیسے المؤمن، الکافر، العالم، الجاہل، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ یہ صلہ فعل ہوتا ہے اسم کی صورت میں اسلئے اس میں حدوث کے معنیٰ کا ہونا ضروری ہے اور اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہاں پر مطلق تقسیم مقصود ہے حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا کسی اور طریقہ سے ہو اور موصول بھی استغراق کیلئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یأ تونک الا زیدا ''زید کے سوا جو بھی تمہارے پاس آئے اس کی عزت کرو۔ اضرب القائمین الاعمرا ؑ عمرو کے سوا تمام کھڑے لوگوں کو مارو۔

تشریح:۔

قیل المثال مبنیٌ علیٰ مذھبِ مازنی: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ الف لام حرفی کی قسمیں بیان کر رہے ہیں اور آپ نے مثال دی ہے الف لام اسمی کی اسلئے کہ آپ نے مثال میں ''الصاغۃ'' ذکر کیا ہے۔ اور یہ اسمِ فاعل ہے اور اسم فاعل پر داخل ہونے والا الف لام اسمی موصولہ ہوتا ہے لہٰذا آپ کی مثال ممثل لہٗ کے مطابق نہیں ہے

جواب: بعض لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ مثال علاّمہ مازنی کے مذہب کے مطابق ہے۔ اسلئے کہ علاّمہ مازنی اور جمہور علماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ اسم فاعل اور اسمِ مفعول پر داخل ہونے والا الف لام کونسا ہے علامہ مازنیؒ اسے الف لام حرفی کہتے ہیں جبکہ دوسرے علماء اسے الف لام اسمی موصولہ قرار دیتے ہیں اور ہم نے یہ مثال علاّمہ مازنی کے مذہب کے مطابق ذکر کی

ہے اسلئے اب ان دونوں کے درمیان فرق ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانیؒ کو چونکہ یہ جواب پسند نہ تھا اسلئے انھوں نے اس کی تردید کی ہے۔لیکن ان کی تردید کے سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول کی دو قسمیں ہیں (۱) بمعنیٰ حدوث (۲) بمعنیٰ ثبوت و دوام۔بمعنیٰ حدوث کی مثال جیسے ضاربٌ ناصرٌ وغیرہ بمعنیٰ ثبوت و دوام کی مثال جیسے المؤمن ،الکافر ،العالم ،الجاھل۔ وغیرہ علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں ہے اسلئے کہ علامہ مازنی اور جمہور کا اختلاف تو صرف اس اسمِ فاعل میں ہے جو حدوث کے معنیٰ میں ہو اور جو اسمِ فاعل دوام اور ثبوت کے معنیٰ میں ہو اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔جمہور علماء کے نزدیک بھی اس صورت میں الف لام حرفی ہی ہے باقی اسم فاعل اور اسم مفعول بمعنیٰ حدوث میں جمہور علماء نے الف لام کو الف لام موصولہ مانا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل و مفعول اصل میں فعل ہوتے ہیں۔جنہیں اسم کی صورت میں لایا جاتا ہے اور فعل میں چونکہ حدوث کا معنیٰ پایا جاتا ہے اسلئے ان میں بھی حدوث کا معنیٰ پایا جائے گا

دوسرا جواب علیٰ سبیل التسلیم یہ دیا ہے کہ چلو ہم آپ کی بات مانتے ہیں کہ جمہور علماء اور علامہ مازنیؒ کے درمیان یہ اختلاف مطلق اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہونے والی الف لام کے بارے میں ہے خواہ وہ بمعنیٰ حدوث ہو یا بمعنیٰ ثبوت و دوام لیکن پھر بھی یہ مثال صحیح ہے کیونکہ یہاں پر مطلق استغراق کی تقسیم مراد ہے چاہے وہ تقسیم الف لام حرفی کے واسطے سے ہو یا الف لام موصولہ کے واسطے سے کیونکہ اسم موصول بھی الف لام حرفی کی طرح استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے أکرم الذین یأتونك الا زیدًا اور اضرب القائمین الا عمروًا۔

مصنفؒ کی بیان کردہ الف لام کی پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ الف لام کی کل سات قسمیں ہیں عہدِ خارجی ،الف لام حقیقت۔ پھر عہدِ خارجی کی تین قسمیں ہیں ،صریحی ،کنائی ،علمی ،الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں الف لام جنسی ،عہدِ ذہنی ،عہدِ خارجی ،استغراقی۔ پھر استغراقی کی دو قسمیں ہیں حقیقی ،عرفی ان تمام کی اختصار کے ساتھ مثالیں الف لام عہدِ خارجی صریحی جیسے لیس الذکر کالانثیٰ میں الانثیٰ......

عہدِ خارجی کنائی جیسے لیس الذکر کالانثیٰ میں الذکر ......عہدِ خارجی علمی جیسے خرج الامیر ......الف لام حقیقت جنسی جیسے الرجل خیرٌ من المرأة ......الف لام حقیقت عہدِ ذہنی جیسے أخاف لن یأ کلہ الذئب ......استغراقی حقیقی جیسے عالم الغیب والشھادة ......استغراقی عرفی جیسے جمع الامیر الصاغة اس تفصیل سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ الف لام کی تفصیل میں علماء بیان اور علماء نحو کی اصطلاحات میں فرق ہے۔

واستغراق المفرد سواءٌ کان بحرف التعریف اوغیرہ اشمل من استغراق المثنیٰ والمجموع بمعنیٰ انہٗ یتناول کلَّ واحدٍ من الافراد والمثنّی یتناول کلّ اثنین والجمع یتناولُ کلَّ جماعةٍ بدلیل صحة لارجال فی الدار اذا کان فیھا رجل اورجلان دون لارجلَ فانہٗ لایصحّ اذا کان فیھا رجلٌ اورجلان

ترجمہ:۔

(اور استغراق مفرد) حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا کسی اور طریقہ سے ہو (زیادہ شامل ہوتا ہے) تثنیہ اور جمع کے استغراق سے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ہر ہر فرد کا شامل ہوتا ہے اور تثنیہ کا استغراق دو دو کو جمع کا استغراق جماعت جماعت کو شامل ہے (کیونکہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو ''لارجال فی الدار'' کہنا صحیح ہوتا ہے جبکہ ''لارجل فی الدار'' کہنا صحیح نہیں ہے۔

تشریح:۔

واستغراق المفرد: یہاں سے مصنفؒ نے استغراق کے مسئلے کی وضاحت فرمائی ہے چنانچہ استغراق کی تین صورتیں ہیں استغراق مفرد استغراقِ تثنیہ اور استغراقِ جمع۔ پھر ان میں سے ہر ایک میں نکرہ تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے استغراق آئے یا الف لام کی وجہ سے استغراق آئے کسی بھی وجہ سے استغراق آئے۔ مفرد اسم جنس معرّف بلام استغراق تثنیہ اور جمع سے بہر صورت زیادہ افرد کو شامل ہوگا کیونکہ مفرد معرّف بلام عہد ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے اور اسکے حکم میں مفرد تثنیہ جمع سب داخل ہو جاتے ہیں جبکہ تثنیہ صرف ہر دو کو شامل ہوتا ہے اور جمع ہر جمع کو شامل ہوتا ہے مفرد کو نہ تثنیہ شامل ہوتا ہے اور نہ ہی جمع۔ گویا کہ ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے اسم جنس مفرد معرّف بلام استغراق عام مطلق ہے اور تثنیہ معرّف بلام استغراق اور جمع معرّف بلام استغراق خاص مطلق ہے۔ جیسے لا رجلَ فی الدار۔ جب کوئی آدمی کہے تو اس سے حقیقت وجود ''رجل فی الدار'' کی نفی ہو جاتی ہے چاہے وہ مفرد ہو یا تثنیہ ہو یا جمع ہو۔ چنانچہ اسکے بعد ''لا رجلان فی الدار، یا لا رجالَ فی الدار کہنا صحیح نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی آدمی کہے ''لا رجلان فی االدار یا کہے رجال فی الدار تو ان دونوں صورتوں میں اس کے بعد ''بل رجلٌ فی ا لدار یا بل رجلان فی الدار'' کہنا صحیح ہے کیونکہ ان دو جملوں کے ساتھ تثنیہ اور جمع کی نفی ہو جاتی ہے لیکن مفرد کی نفی نہیں ہو رہی ہے اور جمع کی نفی کرنے کی صورت میں تثنیہ کی نفی نہیں ہو رہی ہے

وهذافي النكرةالمنفية مسلّم وامّافي المعرّف باللام فلابل الجمع المعرّف بلام الاستغراق يتناول كلّ واحد من الافرادعلىٰ ما ذكرهٗ اكثرُ ائمّة الاصول والنحوودلّ عليه الاستقراء واشاراليه ائمّة التفسيروقد أشبعنا الكلامَ في هذا المقام في الشرح فليُطالع ثمّه ولمّا كان ههنامظنةاعتراض وهو انّ افراد الاسم يدل علىٰ وحدة معناه والاستغراق يدلّ على تعدّده وهمامتنافيان اجاب عنه بقوله ولاتنافي بين الاستغراق وافرادالاسم لانّ الحرف الدال علىٰ الاستغراق كحرف النفي والتعريف انّما يدخل عليه اى علىٰ الاسم المفرد حال كونهٖ مجرّدًا عن الدلالةعلىٰ معنىٰ الوحدة كمااَنّهٗ مجرّد عن الدلالة علىٰ التعدّد

ترجمہ:۔

یہ زیادہ شامل ہونا نکرہ منفیہ میں تو ہم مانتے ہیں لیکن معرف باللام میں ہم نہیں مانتے کیونکہ جمع معرف بلام استغراق افراد میں سے ہر ہر واحد کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ ائمہ اصول اور ائمہ نحو میں سے اکثر نے ذکر کیا ہے اور استقراء اس پر دلالت کرتا ہے اور ائمہ تفسیر نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس مقام پر اس کی پوری تفصیل مطوّل میں ہم نے ذکر کی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔ اور چونکہ یہ مقام محل اعتراض ہے اور وہ یہ کہ اسم کا مفرد ہونا وحدت معنٰی پر دلالت کرتا ہے اور استغراق تعدد معنٰی پر اور یہ دونوں متنافی ہیں اسلئے ماتن نے اپنے اس قول کے ساتھ جواب دیا ہے (کہ استغراق اور افراد اسم میں کوئی منافات نہیں کیونکہ حرف) جو استغراق پر دلالت کرتا ہے حرف تعریف اور حرف نفی کی طرح ہے (صرف اس اسم مفرد پر داخل ہوتا ہے جو مجرّد ہو معنٰی وحدت پر دلالت کرنے سے جیسا کہ وہ تعدد پر دلالت کرنے سے خالی ہوتا ہے

تشریح:۔

وهذافي النكرة المنفيّة مسلّم '': اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ عتراض کسی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ استغراقِ مفرد استغراقِ تثنیہ اور جمع سے اشمل ہوتا ہے یہ بات نکرہ منفیہ پر تو صادق آتی ہے لیکن معرّف باللام پر صادق نہیں

آتی ہے کیونکہ مفرد باللام اور جمع میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے زیادہ اشمل نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں برابر ہوتے ہیں۔ جیسے ''اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ'' ''وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ'' ''وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ'' ''وَمَاهِيَ مِنَ الظَّالِمِيْنَ بِبَعِيْدٍ'' قرآن کریم کے ان جمع کے صیغوں میں تمام مفسرین ائمہ اصول ونحو کے نزدیک اور استقراء بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ہر فرد مراد ہے نہ کہ ہر ہر جماعت لہٰذا آپ کا مفرد کے بارے میں مطلق یہ دعویٰ کر دینا کہ مفرد معرف باللام اشمل ہوتا ہے تثنیہ اور جمع سے صحیح نہیں ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں تعمیم آپ نے پیدا کر دی ہے ورنہ مصنفؒ کی عبارت میں تو صرف نکرہ تحت النفی کے استغراق کا ذکر ہے معرّف باللام کے استغراق کا ذکر ہی نہیں ہے اس بات کی دلیل مصنفؒ کی پیش کردہ مثال ہے کیونکہ مصنفؒ نے مثال میں صرف یہ کہا ہے ''لا رجالَ في الدار'' اور یہ نکرہ تحت النفی ہی ہے۔ اور باقی سواءٌ كان بحرف التعريف او غيره کی عبارت تو آپ نے اپنی طرف سے ذکر کی ہے جس کی وجہ سے آپ کو اشکال ہو گیا ہے اگر یہ عموم ہوتا تو اعتراض نہ ہوتا

ولاتنافي بين الاستغراق والافرادِ: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ مفرد معرّف باللام اشمل ہوتا ہے تثنیہ اور جمع کے استغراق سے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں تعدد اور وحدت کا جمع ہونا لازم آ رہا ہے کیونکہ مفرد میں وحدت ہوتی ہے اور استغراق میں تعدد ہوتا ہے اور وحدت، تعدد میں منافات ہیں۔

جواب: مصنفؒ نے اسکے دو جواب دئے ہیں: پہلا جواب یہ دیا ہے کہ جب ہم اسم جنس مفرد پر الف لام داخل کر کے اس سے تعدّد والا معنیٰ مراد لیتے ہیں تو اس وقت ہم اس سے مفرد والے معنیٰ کی تجرید کرتے ہیں۔ جس طرح کہ مفرد سے جب تثنیہ اور جمع بنایا جاتا ہے تو اس وقت تثنیہ اور جمع سے مفرد کے معنیٰ کی تجرید کی جاتی ہے۔ اسی طرح جب اسم جنس پر لام استغراقی داخل کی جاتی ہے تو اس سے بھی مفرد کے معنیٰ کی تجرید کی جاتی ہے۔

وامتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظة على التشاكل اللفظي ولانّهٗ اي المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق بمعنیٰ كلّ فرد لامجموع الافراد ولهذا امتنع وصفهٗ بنعت الجمع عند الجمهور وان حكاه الاخفش في نحو الدينار الصفر والدرهم البيض

ترجمہ:۔

اور جمع کی صفت کے ساتھ اس کا متصف نہ ہونا محض مشاکلت لفظی کی وجہ سے ہے (اور اس وجہ سے) مفرد پر جو حرف استغراق داخل ہوتا ہے (کلِ فرد کے معنیٰ میں ہوتا ہے نہ کہ بمعنیٰ مجموع افراد کے اسی وجہ سے جمہور کے نزدیک نعت جمع کے ساتھ اس کا صفت ہونا ممتنع ہے) اگرچہ اخفش نے ''الدینار الصفر'' اور ''الدرہم البیض'' جیسی مثالوں میں اس کو نقل کیا ہے۔

تشریح:۔

وامتناع وصفه بنعة الجمع:۔ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب مفرد معرّف باللام سے الف لام کے معنیٰ کی تجرید کی جاتی ہے اور یہ جمع بن جاتا ہے تو پھر جمع کے ساتھ اس کی صفت لانا جائز ہونا چاہئے اور جاءنی الرجل العاقلون کہنا جائز ہونا چاہئے حالانکہ نحویوں کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

جواب: معنیٰ کے اعتبار سے اگرچہ یہ جمع کے معنیٰ میں ہوتا ہے لیکن الفاظ کے اعتبار سے یہ پھر بھی مفرد ہی ہوتا ہے تو نحویوں کے نزدیک الفاظ میں اس کی جمع لانا اسلئے جائز نہیں ہے تاکہ اسکی الفاظ کی مشاکلت باقی رہے جمع اسکی صفت لانے کی صورت میں اس کی لفظی مشاکلت ختم ہو جاتی ہے تو لفظی مشاکلت باقی رکھنے کیلئے نحویوں کے نزدیک اس کی صفت جمع لانا جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ جواب بھی

اعتراض سے خالی نہیں ہے کیونکہ اسم جنس لفظ کے اعتبار سے مفرد ہوتا ہے اور معنیٰ کے اعتبار سے جمع ہے اور لفظ اور معنیٰ میں سے لفظ کا اعتبار کرنا معنیٰ کی بنسبت زیادہ اولیٰ ہے۔ جیسے قرآن پاک کی آیت میں ہے أوِالطِّفْلُ الَّتِی لَمْ یَظْهَرُوْ اعَلٰی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ۔ اس آیت میں طفل مفرد کی صفت ''اَلَّتِیْ لَمْ یَظْهَرُوْا عَلٰی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ'' جمع لائی گئی ہے۔ اسی طرح کُلٌّ فِیْ فَلَك یَسْبَحُوْنَ'' اس آیت میں'' فلك'' مفرد کی صفت'' یسبحون'' جمع لائی گئی ہے۔

ابن مالک نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے اور امام اخفش نے اس بات کی تائید کیلئے اہل لسان کا قول نقل کیا ہے کہ'' اھلك الناس الدینار الصفر والدرھم البیض'' اسلئے صرف مشاکلت لفظی کی بناء پر یہ دعویٰ کرنا کافی نہیں ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ ہم اس بات کو سرے سے مانتے ہی نہیں ہیں کہ مفرد اور استغراق میں تنافی ہے کیونکہ تنافی تو اس استغراق اور مفرد میں ہوتی ہے جو بمعنیٰ کل مجموع کے ہوتا ہے اور یہاں پر استغراق کل مجموع کے معنیٰ میں نہیں ہے بلکہ کل فردٍ فردٍ کے معنیٰ میں ہے اس اعتبار سے استغراق کے معنیٰ میں بھی افراد پایا جاتا ہے۔ لہٰذا استغراق بمعنیٰ کل فردٍ فردٍ اور مفرد کے درمیان کوئی تنافی نہیں ہے یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک مفرد معرّف باللام کی صفت جمع لانا جائز ہے جیسا کہ امام اخفشؒ نے اہل عرب کا مشہور قول نقل کیا ہے۔ اَھْلَكَ النَّاسَ الدینارُ الصِفرُ والدرھم البِیضُ'' اس قول میں دینار اور درہم دونوں مفرد ہیں ان کی صفت '' الصفر اور البیض'' جمع لائی گئی ہے۔

وبالاضافة ای تعریف المسند الیه باضافته الیٰ شیء من المعارف لانّها ای الاضافة اخصر طریق۔ الی احضاره فی ذهن السامع نحوع هَوای أیمهوی وهذا اخصر من الذی اهواه ونحو ذلك والاختصار مطلوبٌ لضیق المقام و فرط السامة لكونه فی السجن والحبیب علی الرحیل مع الرَكب الیمانین مُصعِدٌ ای مبعدٌ ذا هبٌ فی الارض وتمامه ع جنیبٌ وجثمانی بمكّة موثق: الجنیب المجنوب المستتبع والجثمان الشخص والموثَق المقیَّد ولفظ البیت خبرٌ ومعناه تأسفٌ وتحسّر

ترجمہ:۔

(اور اضافت کے ساتھ) یعنی مسند الیہ کو کسی معرفہ کی طرف مضاف کر کے معرفہ بنانا (اسلئے ہوتا ہے کہ وہ) اضافت (مختصر ترین طریقہ ہے) سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا جیسے'' میری محبوبہ'' یہ مھوی کے معنیٰ میں ہے اور یہ الذی اھواہ وغیرہ سے مختصر ہے اور یہاں پر تنگئ مقام اور کثرت غم کی وجہ سے اختصار بھی مطلوب ہے کیونکہ شاعر جیل میں ہے اور اس کی محبوبہ محوِ سفر ہے (یمنی سواروں کے ساتھ دور دراز جا رہی ہے) یعنی زمین میں دور ہوتی جا رہی ہے اور باقی شعر اس طرح ہے اور میرا جسم مکہ میں بندھا ہوا ہے) جنیب مجنوب یعنی تابع کے معنیٰ میں ہے جثمان شخص کے معنیٰ میں ہے موثق۔ بیڑیوں میں بندھا ہوا ہونا۔ اور شعر الفاظ کے اعتبار سے خبر ہے اور اس کا معنیٰ اظہار حسرت وافسوس ہے

تشریح:۔

وبالاضافة: مسند الیہ کے معرفہ بنانے کی آخری صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا جائے اور پھر معرفہ کی ان چھ صورتوں میں سے کسی ایک کی طرف اضافت ہونے کی وجہ سے تعریف حاصل ہوگی۔ پھر اضافت کے ساتھ تعریف کے بھی کئی مقتضیات ہیں۔

پہلا مقتضیٰ یہ ہے کہ'' لانھا اخصر طریق الاختصار'' تعریف کی تمام قسموں میں سے اضافت سب سے زیادہ مختصر طریقہ ہے تو اس اختصار کو حاصل کرنے کیلئے اور اختصار کے ساتھ مخاطب اور سامع کے ذہن میں بات بٹھانے کیلئے مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ

معرفہ لایا جاتا ہے۔ اضافت کی مثال جیسے

هَوایَ مع الرَّکبِ الیَمانِینَ مُصعد :: جَنیبٌ وجُثمانی بمکّة مُوثَق

مفردات: ہوای کے معنیٰ ہیں الذی اهواه یا من اهواه یا الذی یمیل الیه قلبی: یعنی جس کے ساتھ میں محبت کرتا ہوں یا جس کی طرف میرا دل مائل ہوتا ہے۔'' ہوای '' اسم مفعول مہویّ کے معنیٰ میں ہے جو اصل میں '' مہووی'' تھا۔ واؤ اور یاء ایک کلمہ میں جمع ہو گئے ان میں سے پہلا ساکن تھا تو واؤ کو یا کیا اور یا کو یا میں ادغام کر دیا تو '' مہویّ'' بن گیا الرکب راکبٌ کی اسم جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں سوار '' یمانین '' یمان '' کی اسم جمع ہے اصل میں '' یمانیّ '' ہے یمن کی طرف منسوب ہے یاء کو حذف کر کے اس کی جگہ خلافِ قیاس الف لام لیکر آئے قاضٍ داعٍ کے قانون سے تو '' یمانٌ'' بن گیا '' جنیبٌ مجنوبٌ'' '' مستتبعٌ'' کے معنیٰ میں ہے اس کے معنیٰ ہیں دوسرے کو اپنے پیچھے لانے اور کھینچنے والا۔ '' مصعد '' اصعد فی الارض سے ماخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں زمین پر چلنے والا یا دور ہونے والا۔'' جثمانٌ'' شخص اور جسم کو کہتے ہیں'' موثقٌ '' اسم مفعول ہے اس کے معنیٰ ہیں بیڑیوں میں بندھا ہوا، حجّام، پچھنے لگانے والا۔ جلیس، ہمنشین۔

ترجمہ۔ میری محبوبہ یمنی سواروں کے ساتھ ان کے تابع ہو کر دور دراز جارہی ہے اور حال یہ ہے کہ میرا جسم مکہ ہی میں بیڑیوں میں بندھا ہوا ہے۔

محلِّ استشہاد: ہوای۔ یہ عبارت '' الذی اهوی الیه '' اور یا '' الذی یمیل الیه قلبی '' کی بنسبت زیادہ مختصر ہے اور شاعر نے یہ اختصار اپنے قید میں ہونے اور محبوبہ کے یمنی سواروں کے ساتھ انتہائی مجبوری میں سفر کرنے کی وجہ سے اختیار کیا ہے۔

شعر کا پس منظر: مذکورہ شعر جعفر بن علبہ حارثی کے طویل قصیدے سے لیا گیا ہے یہ آدمی یمن کے ایک قافلہ کے ساتھ مکہ مکرمہ میں مقیم تھا اور اسی قافلہ میں اسکی محبوبہ بھی تھی دوران قیام اس نے بنو عقیل میں سے کسی آدمی کو قتل کر دیا جس کی وجہ سے انھوں نے اسے قید کر دیا جب اس قافلہ نے اس کی محبوبہ کے ساتھ کوچ کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے پس دیوار زنداں کچھ درد بھرے اشعار کہے تھے انہیں میں سے ایک شعر یہ ہے۔ اور اس کے بعد کے دو شعر یہ ہیں۔

﴿عجبت لمسراها وانّی تخلّصت :::الیّ وباب السجن دونی مغلق﴾

﴿ألمّت فحیّت ثمّ قامت فودّعت ::فلمّا تولّت کادتِ النفس تزهق﴾

اولتضمّنها ای لتضمّن الاضافة تعظیمًا لشأن المضاف الیه اوالمضاف اوغیرهما کقولك فی تعظیم المضاف الیه عبدی حضر تعظیمًالك بانّ لك عبدًا وفی تعظیم المضاف عبد الخلیفة رکب تعظیمًا للعبد بانّهٗ عبدٌ للخلیفة وفی تعظیم غیر المضاف والمضاف الیه عبد السلطان عندی تعظیمًا للمتکلّم بانّ عبد السلطان عندهٗ وهو وان کان المضاف الیه لکنّهٗ غیر المسند الیه المضاف وغیرما اضیف الیه المسند الیه وهذا معنیٰ قولهٖ او غیرهما

ترجمہ:۔

(یا اسلئے کہ اضافت مضاف یا مضاف الیہ یا ان کے علاوہ کسی اور کی تعظیم شان کو متضمن ہے جیسے تیرا قول تعظیم مضاف الیہ میں '' میرا غلام حاضر ہے'' اس میں تعظیم اس اعتبار سے ہے کہ تمہارا بھی کوئی غلام ہے۔ تعظیم مضاف میں جیسے '' خلیفہ کا غلام سوار ہوا'' اس میں غلام کی تعظیم اس اعتبار سے ہے کہ وہ خلیفہ کا غلام ہے، مضاف و مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم میں جیسے '' بادشاہ کا غلام میرے پاس ہے'' اس میں متکلم کی تعظیم ہے کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے۔ اس میں اگرچہ یاء متکلم مضاف الیہ ہے لیکن مضاف مسند الیہ کا غیر ہے اور اس کا بھی

غیر ہے جس کی طرف مسند الیہ مضاف ہے ماتن کا قول اوغیرھما کا مطلب یہی ہے

تشریح:۔

اولتضمنہا:۔ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا جائے مضاف کی تعظیم کیلئے یا مضاف الیہ کی تعظیم کیلئے یا ان میں سے دونوں کے علاوہ کسی اور کی تعظیم کیلئے ۔

مضاف الیہ کے تعظیم کی مثال جیسے ''عبدی حضر '' یہ متکلم کی تعظیم کیلئے ہے اس میں متکلم یہ بتانا چاہتا ہے کہ میں اتنا بڑا آدمی ہوں کہ میرا بھی غلام ہے۔مضاف کے تعظیم کی مثال جیسے عبد الخلیفۃ رکب ۔خلیفہ کا غلام سوار ہوا۔اس مثال میں مضاف کی عظمت بتلانے کیلئے اضافت کی گئی ہے کہ کسی معمولی آدمی کا غلام نہیں ہے بلکہ بادشاہ کا غلام ہے کیوں کہ غلام کی شرافت وفضیلت اسکے مولیٰ کی شرافت وفضیلت کی وجہ سے ہوتی ہے قرآن پاک میں اس کی مثال ہے'' اِنَّ عِبَادِیْ لَیْسَ لَکَ عَلَیْھِمْ سُلْطَانٌ '' بیشک میرے بندوں پر تجھے غلبہ نہیں ہوگا۔اس میں ''عباد '' کی اضافت ''یاء متکلم'' کی طرف تعظیم کیلئے ہے۔

مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کے تعظیم کی مثال جیسے ''عبد السلطان عندی '' میرے پاس بادشاہ کا غلام ہے اس مثال میں عندی کی یاء ضمیر متکلم مضاف اور مضاف الیہ دونوں کا غیر ہے۔اس میں اس اضافت کے ساتھ متکلم یہ بات بتلانا چاہتے ہیں کہ میں اتنا بڑا آدمی ہوں کہ میرے پاس بادشاہ کا غلام آکر بیٹھتا ہے۔اس مثال میں یاء متکلم کی فضیلت اور شرافت بتلانے کیلئے اضافت کی گئی ہے لیکن یاء متکلم نہ تو کلام میں مضاف ہے اور نہ ہی مضاف الیہ۔

وھوان کان المضاف الیہ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے جہاں پر اضافت نہ مضاف کی تعظیم کیلئے ہو اور نہ ہی مضاف الیہ کی تعظیم کیلئے ہو اس کی یہ مثال ذکر کی ہے عندی غلام السلطان ۔اس میں ''عندی ''یا ضمیر متکلم کی مضاف ہے تو یہ مضاف کی مثال ہوئی دونوں کے غیر کی مثال نہیں ہوئی پھر آپ نے اس کو دونوں کے غیر کی مثال کیسے بنائی ؟

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مضاف ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ مسند الیہ کا مضاف یا مضاف الیہ ہونا اور مذکورہ مثال میں ''عندی ''یائے متکلم مضاف الیہ تو ہے لیکن مسند الیہ کا مضاف الیہ نہیں ہے اسلئے ہماری مثال صحیح ہے

اولتضمّنھاتحقیراً للمضاف نحوولد الحجّام حاضر اوللمضاف الیہ نحو ضارب زیدٍ حاضرٌاو غیرھما نحوولدالحجّام جلیس زیدٍاولاغنا ئھاعن تفصیل متعذرنحو اتّفق اھل الحقّ علیٰ کذا ومتعسّرٌ نحواھل البلدفعلو اکذاولا نّہٗ یمنع عن التفصیل ما نعٌ مثل تقد یم البعض علی البعض نحوعلماء البلد حاضرون الیٰ غیرذٰلک من الاعتبارات

ترجمہ:۔

(یا اسلئے کہ اضافت تحقیر کو متضمن ہے) مضاف کی تحقیر جیسے نائی کا بیٹا حاضر ہے' یا مضاف الیہ کی تحقیر کیلئے جیسے'' زید کو مارنے والا حاضر ہے' یا ان کے غیر کی تحقیر کیلئے ہو جیسے نائی کا بیٹا زید کا ہم جلیس ہے یا اس لئے کہ اضافت تفصیل متعذر سے مستغنی کر دیتی ہے جیسے فلاں مسئلہ پر اہل حق کا اتفاق ہوگیا ہے یا متعسّر سے جیسے اس شہر والوں نے اس طرح کیا ہے۔یا اسلئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہو مثلاً بعض کا بعض پر مقدم کرنا لازم آتا ہو جیسے شہر کے علماء حاضر ہیں اس کے علاوہ دوسرے اعتبارات سے بھی

تشریح:۔

اولتضمنہا تحقیرًا: اضافت کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ بنانے کا تیسرا مقتضیٰ یہ ہے کہ مضاف کی تحقیر کیلئے اسے مضاف کیا جائے مصنفؒ نے اس کی ایک ہی صورت ذکر فرمائی ہے شارحؒ نے اس کی بھی ''تعظیم'' کی طرح تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں۔ مضاف کی تحقیر کیلئے یا مضاف الیہ کی تحقیر کیلئے یا مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے غیر کی تحقیر کیلئے۔ مضاف کے تحقیر کی مثال جیسے ولد الحجام حاضرٌ۔ نائی کا بچہ حاضر ہے اس مثال میں ''ولد'' مسندالیہ کو حجام کی طرف مضاف کیا گیا ہے اسکی تحقیر کیلئے۔

مضاف الیہ کی تحقیر کی مثال جیسے ضارب زید حاضرٌ۔ زید کو مارنے والا حاضر ہے۔ اس میں زید مضاف الیہ کی تحقیر کیلئے اضافت کی گئی ہے اور زید کی تحقیر اس طرح کی گئی ہے کہ وہ مضروب بنا ہے۔

مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے غیر کی تحقیر کیلئے اضافت کے ہونے کی مثال جیسے ولد الحجام جلیس زید۔ نائی کا بیٹا زید کا ہمنشین ہے اس مثال میں ''زید'' کی تحقیر کیلئے یہ اضافت کی گئی ہے اور زید کی تحقیر اس طرح ہے کہ زید اتنا گھٹیا انسان ہے کہ اس کا اٹھنا بیٹھنا ایک نائی کے لونڈے کے ساتھ ہے۔ اور اس ترکیب میں ''زید'' خود نہ مسندالیہ مضاف الیہ ہے اور نہ ہی مسندالیہ کا مضاف الیہ ہے۔

اور یا مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا گیا ہو اور یہ وہاں پر بنایا جاتا ہے جہاں پر مسندالیہ کی تفصیل دشوار اور مشکل ہو جیسے ''اتفق اھل الحق علی کذا'' اس مثال میں ''اھل'' اصل میں مسندالیہ ہے لیکن اہل حق کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان سب کا احاطہ کرنا مشکل اور دشوار ہے اسلئے اس کے مشکل ہونے کی وجہ سے اس کو ''حق'' کی طرف مضاف کر دیا ہے اور کبھی کبھار مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا جاتا ہے ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اور ایسا وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر دونوں اسم تقدیم کا تقاضا کرتے ہوں اب اگر ہم ایک اسم کو مقدم کر دیں گے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو اس سے بچنے کیلئے مسندالیہ کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ جیسے ''علماء البلدِ حاضرون'' شہر کے علماء حاضر ہیں۔

الی غیر ذالك من الاعتبارات: غیر ذالک کے متعلق علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار اضافت لطافت پر بھی مشتمل ہوتی ہے جیسے شاعر کا یہ قول ہے کہ

اذا کوکب الخرقاء لاح لسحرۃٍ::سھیلٌ اذاعت غزلھافی الغرائب۔

سہیل ایک ستارے کا نام ہے جو قطب جنوبی کی طرف ہوتا ہے اور سردی کے زمانے میں صبح کے وقت نکلتا ہے۔ شاعر نے اپنے اس شعر میں ایک احمق و بے وقوف عورت کا ذکر کیا ہے جو زمانہ گرمی میں اپنے اوقات یوں ہی ضائع کر دیتی پھر جوں ہی سردی آجاتی تھی تو وہ اپنا سوت لیکر اپنی رشتہ دار عورتوں میں بانٹ دیتی تھی کہ خدا کیلئے اسے کات کر میرے لئے کپڑے بناؤ۔ اسی طرح اضافت کبھی استہزاء کیلئے اور کبھی تحکم کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اِنَّ رَسُوْلَکُمُ الَّذِیْ اُرْسِلَ اِلَیْکُمْ لَمَجْنُوْنَ

واَمّا تنکیرہٗ تنکیر المسند الیہ۔ فلِلافراد ای للقصد الیٰ فردٍ مّما یصدق علیہ اسم الجنس نحو ''وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ اَقْصَی الْمَدِیْنَۃِ یَسْعٰی'' او النوعیّۃ ای للقصد الیٰ نوعٍ منہ نحو ''وَعَلٰی اَبْصَارِ ھِمْ غِشَاوَۃٌ'' ای نوع من الاغطیۃ وھو غطاء التعامی عن اٰیا ت اللّٰہ تعالیٰ وفی المفتاح انّہٗ للتعظیم ای غشاوۃ عظیمۃ

ترجمہ:۔

(اور مسندالیہ کا نکرہ لانا اسلئے ہوتا ہے کہ مقصود اسم جنس کے افراد میں سے ایک فرد ہوتا ہے) جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اور ایک آدمی شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا'' یا اسلئے کہ مقصود اس کی ایک نوع ہوتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''ان کی آنکھوں پر پردہ ہے'' یعنی

ایک خاص قسم کا پردہ ہے جو اللہ کی آیات سے اندھے پنے کا پردہ ہے۔اور مفتاح العلوم میں اسے تعظیم کیلئے قرار دیا ہے یعنی بہت بڑا پردہ ہے

تشریح:۔

یہاں سے مصنفؒ نے وہ مقامات ذکر کیے ہیں جن مقامات پر مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے جس طرح مسند الیہ کو معرفہ لانے کے کئے مقتضیات ہیں اسی طرح مسند الیہ کو نکرہ لانے کے بھی کئی مقتضیات ہیں۔ پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو نکرہ بنا کر لایا جاتا ہے اس کے مفرد ہونے کو بتلانے کیلئے یعنی یہ بات بتانے کیلئے کہ پورے اسم جنس میں یہ ایک ہی فرد مقصود اور مراد ہے باقی افراد مراد نہیں ہیں جیسے وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصىَ الْمَدِيْنَةِ يَسْعىٰ ''اور ایک آدمی اس شہر کے کسی دور کنارے سے دوڑتا ہوا آیا۔

محل استشہاد: اس آیت میں محلّ استشہاد رجلٌ ہے کہ پوری بستی کے ''رجال'' میں سے ایک ہی آدمی دوڑتا ہوا آیا تھا یہاں پر وہی ایک ''لاعلی التعیین'' آدمی مراد ہے۔

اوالنوعية: مسند الیہ کو نکرہ لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو مختلف قسموں میں سے کسی ایک قسم کے تعیّن کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے کہ اس مقام میں اس چیز کی قسموں میں سے ایک خاص قسم مراد ہے کوئی اور چیز مراد نہیں ہے۔ جیسے وَعَلىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ: اس آیت میں ''غشاوۃ'' سے ایک خاص قسم کا پردہ (یعنی وہ پردہ) مراد ہے جو انہیں اللہ تعالیٰ کی آیات اور اس کے احکامات کے ماننے سے روکتا ہے۔ عام پردہ مراد نہیں ہے۔ اس کی مثال اردو میں اس شعر میں پائی جاتی ہے۔

''ہر اک گل کا ہے رنگ و عالم جدا:: نہیں لطف سے کوئی خالی ذرا''

اس میں ''ہر اک گل'' نکرہ ہے اواس کا مطلب یہ ہے کہ پھول کے ہر اک نوع کا رنگ اور عالم جدا جدا ہے۔

علّامہ سکاکیؒ نے اس تنوین کو تنوین تعظیم مانا ہے۔ اس صورت میں اس آیت کا مطلب بنے گا کہ ان کی آنکھوں پر بہت بڑے بڑے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ جبکہ پہلا والا معنیٰ علّامہ جاراللہ زی مخشری نے کشاف میں بیان کیا ہے۔

او التعظيم او التحقير كقوله شعرلهٔ حاجب اى مانعٌ عظيمٌ عن كلّ امرٍ يُشِيْنُه اى يُعيبهٔ وليس لهٔ عن طالب العرف حاجبٌ اى مانعٌ حقيرٌ فكيف بالعظيم او التكثير كقولهم وانّ لهٔ لَاِبِلاً وانّ لهٔ لَغَنَمًا او التقليل نحو وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ اَكْبَرُ

ترجمہ:۔

(یا تعظیم و تحقیر کیلئے نکرہ لاتے ہیں جیسے شعر ممدوح کیلئے بڑا مانع ہے ہر معیوب کرنے والی چیز سے اور ممدوح کیلئے نیکی کے کرنے سے کوئی مانع نہیں ہے۔ یعنی معمولی سا مانع بھی نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بڑا مانع ہو۔ (یا کثرت کیلئے جیسے عربوں کا قول ہے کہ اس کے بہت سے اونٹ ہیں اور اس کی بہت سی بکریاں ہیں یا تقلیل کیلئے جیسے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی بہت بڑی ہے)

تشریح:۔

اوالتعظيم اوالتنكير: کبھی کبھار مسند الیہ کو تعظیم کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے۔ تعظیم کیلئے نکرہ لانے کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کی شان اور اسکا مرتبہ اس قدر زیادہ ہے کہ اس کو ہم بیان نہیں کر سکتے۔ اور تحقیر کیلئے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کی شان اس قدر گری ہوئی ہے کہ اس کی تعیین ہو ہی نہیں سکتی ہے

﴿لهٔ حاجبٌ فى كلّ أمرٍ يشينهٔ::وليس لهٔ عن طالب العرفِ حاجبٌ﴾

(ترجمہ) ممدوح کیلئے ہر اس چیز سے مانع موجود ہے جو اسے معیوب بنائے، اور نیکی اور بھلائے کے کاموں میں اس کیلئے مانع

اور رکاوٹ موجود نہیں ہے۔

محلِ استشہاد: اس شعر میں پہلا ''حاجب'' مسند الیہ نکرہ برائے تعظیم ہے اور دوسرا ''حاجب'' نکرہ مسند الیہ برائے تحقیر ہے۔

تحقیق: علامہ سکاکیؒ نے ''شرح الایضاح'' میں علامہ سیوطیؒ نے مطول میں اور علامہ دسوقیؒ (جو مختصر کے شارح بھی ہیں) نے مختصر کی شرح میں اور علامہ بہاء الدین سبکی نے ''عروس الافراح میں'' مذکورہ بالا شعر کو ابن ابی السمط کا قرار دیا ہے اور علامہ دسوقی نے تو اپنی بات ثابت کرنے کیلئے اس کے ماقبل کے دو شعر بھی ذکر کئے ہیں۔

﴿فتی لا یبالی المدلجون بنارہ :: الیٰ بابہ ان لا تضیء الکوکب﴾

﴿یصمّ عن الفحشاء حتّیٰ کأنّہ اذا ذکرت فی مجلس القوم غائبٌ﴾

البتہ صاحب الدرر نے کہا ہے کہ یہ نسبت درست نہیں ہے کیونکہ تاریخ ابن خلقان وغیرہ میں اس شعر کو امیہ مغربی مشہور طبیب کے قصیدے کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے۔

نکرہ مسند الیہ برائے تعظیم و تحقیر ہونے کی مثال حضرت علیؓ کے اس شعر میں بھی ہے۔

﴿وللّٰہ منّی جانبٌ لا اضیعہٗ:: وللّھو منّی والخلافۃ جانبٌ﴾

نکرہ مسند الیہ کے تعظیم کیلئے ہونے کی اردو میں مثال جیسے

﴿بستر رنج، و کنج، تنہائی:: رات کیا آئی اک بلا آئی﴾

اس شعر میں ''بلا'' نکرہ مسند الیہ برائے تعظیم ہے کہ رات ایک بہت ہی بڑی بلا کی صورت میں آئی ہے۔

او التنکیر او التقلیل: مسند الیہ کو نکرہ لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کی کثرت بتلانے کیلئے اسے نکرہ لایا جائے یا مسند الیہ کی قلت بتلانے کیلئے اسے نکرہ لایا جائے۔

تکثیر کی مثال جیسے وانّ لہٗ لاِبلاً وانّ لہ لَغَنمًا۔ اس میں ''ابلاً غنمًا'' انّ کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہیں اور تکثیر کیلئے ہے اور اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بہت سارے اونٹ ہیں اور اس کی بہت ساری بکریاں ہیں۔

علامہ جار اللہ زمخشری نے ''قَالُوْٓا اِنَّ لَنَا لَاَجْرًا'' میں اس تنوین کو تکثیر کیلئے قرار دیا ہے۔ اردو میں اس کی مثال جیسے،

﴿ہے اس مملکت کی عجب گل زمیں:: کہیں پھول یاں کے سے ہوتے نہیں﴾

اس میں پھول نکرہ بیانِ تکثیر کیلئے ہے۔

تقلیل کی مثال جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰہِ اَکْبَرُ'' (ترجمہ) اللہ کی خوشنودی بہت بڑی ہے۔ اس میں ''رضوان'' محلِ استشہاد ہے یہ نکرہ ہے اور یہاں پر تعظیم اور بڑائی کے بیان کرنے کیلئے آیا ہے کہ دنیا کی چیزوں اور اسباب کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی تھوڑی سی بھی رضا اور خوشنودی بہت بڑی ہے۔ اس معنیٰ کو کسی نے شعر کا پیراہن پہنا کر یوں کہا ہے۔

﴿قلیلٌ منک یکفینی ولکن::قلیلک لا یقال لہٗ قلیلٌ﴾

تیری تھوڑی سی عنایت بھی میرے لئے کافی ہے:: لیکن تیری تھوڑی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جا سکتا ہے۔

قرآن پاک میں نکرہ کے تقلیل کیلئے ہونے کی مثال جیسے ''سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا'' اس آیت میں ''لیلاً'' پر تنوین تقلیل کیلئے ہے ''ای قلیل ای بعض لیل'' اردو میں اس کی مثال جیسے

﴿یہ سب غلط سنا تھا کہ ہے لشکرِ کثیر:: کچھ نوجوان ہیں طفل ہیں اور کچھ ہیں پیر﴾

اس شعر میں ''نوجوان'' نکرہ مسندالیہ ہے اور قلت بیان کرنے کیلئے نکرہ بنا کر لائے ہیں۔

والفرق بين التعظيم والتكثير انّ التعظيم بحسب ارتفاع الشان وعلو الطبقة والتكثير باعتبار الكمّيات والمقادير تحقيقاً كما في الابل او تقديراً كما في الرضوان وكذا التحقير والتقليل وللاشارة الى انّ بينهما فرقاً قال وقد جاء التنكير للتعظيم والتكثير نحو وان يّكذّبوك فقد كذّبت رسل مّن قبلك اى ذوو عدد كثير هذا ناظر الى التكثير اوذوو آيات عظام هذا ناظر الى التعظيم وقد يكون للتحقير والتقليل نحو حصل لى منه شىءٌ اى حقيرٌ قليلٌ

ترجمہ:۔

تعظیم وتکثیر میں فرق یہ ہے کہ تعظیم علو شان اور بلندئ مرتبہ کیلئے آتا ہے اور تکثیر کمّیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے خواہ وہ تحقیقاً ہو جیسا کہ ابل میں ہے یا تقدیراً ہو جیسا کہ رضوان میں ہے تحقیر وتقلیل بھی اسی طرح ہے ان دونوں کے درمیان فرق کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ماتنؒ نے کہا ہے ''وقد جاء التنكير للتعظيم والتكثير''یعنی کبھی تنکیر تعظیم وتحقیر دونوں کیلئے آتی ہے۔ جیسے اگر یہ لوگ آپ کو جھٹلائیں تو آپ سے پہلے بھی بہت سارے رسول جھٹلائے گئے ہیں، یہ معنیٰ تکثیر کے اعتبار سے ہوئے یا بڑی بڑی نشانیوں والے رسولوں کو جھٹلایا گیا ہے ''یہ معنیٰ تعظیم کے اعتبار سے ہے اور کبھی ''تنکیر'' تحقیر وتقلیل دونوں کیلئے ہوتی ہے۔ جیسے مجھے اس سے کچھ حاصل ہوا ہے یعنی حقیر سا معمولی سا

تشریح:۔

والفرق بين التعظيم والتكثير: دو طرح کے الفاظ آتے ہیں۔ تکثیر وتقلیل اور تعظیم وتحقیر۔ ان میں سے تکثیر وتقلیل دونوں کا تعلق کمّیات (طول عرض عمق) سے ہے یعنی یہ دونوں الفاظ وہاں استعمال ہوتے ہیں جہاں پر کمیّت اور مقدار بتلانا مقصود ہو خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً۔ حقیقۃً کی مثال جیسے ''ابل'' اور حکماً کی مثال جیسے ''رضوان'' اس میں حکماً مقدار پائی جاتی ہے چونکہ یہ ایک معنوی چیز ہے حقیقی طور پر اس کے افراد نہیں پائے جاتے ہیں اسلیئے ہم اس کیلئے افراد اور اجزاء فرض کرلیں گے کہ رضا اور خوشنودی کے بہت سارے افراد ہیں پھر ان افراد مقدرہ کے اعتبار سے اس میں تکثیر پائی جاتی ہے اور تعظیم وتحقیر کا استعمال کیفیات میں ہوتا ہے یعنی ان کو وہاں پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں کوئی کیفیّت بتلانا مقصود ہو۔ مصنفؒ نے اسی فرق کو بیان کرنے کیلئے اس عبارت کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

وقد جاء التنكير للتعظيم والتكثير: کہ کبھی کبھار تنکیر تعظیم اور تکثیر کے بیان کیلئے آتا ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَاِنْ يُكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ۔ اے نبی ﷺ اگر یہ لوگ آپ کو جھٹلاتے ہیں تو آپ سے پہلے بھی انبیاءؑ جھٹلائے گئے ہیں۔ اس آیت میں رسل کے اوپر جو تنوین ہے اگر اسے تکثیر پر محمول کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ سے پہلے بہت سارے نبیوں کو جھٹلایا گیا ہے اور اگر اسے تنوین تعظیم پر محمول کریں تو اس کا معنیٰ ہوگا کہ آپ سے پہلے بہت سارے اولوالعظم اور بڑی نشانیوں والے پیغمبر آئے لیکن ان کم بختوں نے ان سب کو جھٹلایا ہے۔

وقد يكون للتحقير والتقليل۔ اسی طرح مسندالیہ کو کبھی کبھار تحقیر کیلئے اور کبھی کبھار تقلیل کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے۔ جیسے حصل لى منه شىء۔ مجھے اس سے تھوڑی سی چیز ملی ہے اگر اس تنوین کو تحقیر کیلئے بنائیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجھے معمولی سی چیز ملی ہے اور اگر اسے تقلیل کیلئے بنائیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجھے تھوڑی سی چیز ملی ہے۔

مسندالیہ کو مذکورہ بالا مقتضیات کے علاوہ دیگر وجوہات کی بناء پر بھی نکرہ لایا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ جہالت ذات کی وجہ سے اسے نکرہ لایا جاتا ہے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ اَوِاطْرَحُوْهُ اَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ اَبِيْكُمْ۔ یعنی

ارضًا منكورةً مجهولةً بعيدةً عن العمران: یعنی ان کو ایسی زمین میں پھینک دو جو آبادی اور لوگوں سے دور ہو اور لوگوں کو اس جگہ کے بارے میں علم بھی نہ ہو۔ اور کبھی کبھار مسند الیہ کو تجاہل کے ارادے سے نکرہ لایا جاتا ہے جیسے هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ ۔ کیا ہم نہ بتائیں ایسا آدمی جو تمہیں یہ بات بتاتا ہے کہ جب تم ریزہ ریزہ ہو جاؤ تو پھر تم اٹھائے جاؤ گے۔ یہ کافر لوگ آنحضرت ﷺ کے بارے میں کہتے تھے کہ گویا کہ ان کو آنحضرت ﷺ کے بارے میں سرے سے علم ہی نہیں ہے۔

ومن تنكير غيره اى غير المسند اليه للافراد والنوعية نحو "وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ اى كلّ فردٍ من افراد الدواب من نطفةٍ بعيّنةٍ هى نطفة ابيه المختصّة به وكلّ نوعٍ من انواع الدوابّ من نوعٍ من انواع المياه وهو نوع النطفة التى تختصّ بذالك النوع من الدواب

ترجمہ:۔

(افراد و نوعیت کیلئے غیر مسند الیہ کی تنکیر کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ اللہ نے ہر چلنے والے کو پانی سے پیدا کیا ہے یعنی چلنے والے افراد میں سے ہر ایک کو ایک معیّنہ نطفہ سے پیدا کیا ہے جو اس کے باپ کا مخصوص نطفہ ہے اور چلنے والے انواع میں سے ہر ایک نوع کو پانی کے اقسام میں سے ایک خاص قسم کے پانی سے پیدا کیا ہے۔ اور وہ نطفہ کی وہ قسم ہے جو چوپائے کی اس نوع کے ساتھ خاص ہے

تشریح:۔

ومن تنكير غيره: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے سابقہ عبارت میں انھوں نے مسند الیہ کے نکرہ لانے کے فوائد ذکر کئے ہیں اس سے بظاہر یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے نکرہ کے یہ فوائد اس وقت ہوں جب نکرہ مسند الیہ بن جائے اگر نکرہ مسند الیہ نہیں بنتا ہے تو اس سے یہ فوائد حاصل نہ ہوں تو اسکے ازالے کیلئے مصنف یہ عبارت لا کر اس میں یہ بات بتائی ہے کہ نکرہ کے فوائد اس کے مسند الیہ ہونے کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ اگر نکرہ مسند الیہ نہ ہو تو تب بھی یہ فوائد حاصل ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ کبھی کبھار نکرہ غیر مسند الیہ افراد اور نوعیت کے بیان کیلئے آتا ہے جیسے وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ ۔ اللہ نے ہر جانور کو پانی سے پیدا فرمایا ہے۔ اس آیت میں "دابة اور ماء" دونوں نکرہ ہیں۔ اگر یہ نکرہ افراد ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے ہر ہر فرد کو ایک معیّن پانی (باپ کے پانی) سے پیدا فرمایا ہے۔ اور اگر یہ نکرہ نوع کیلئے ہو تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ نے جانور کے ہر ہر نوع اور قسم کو پانی کے ایک قسم سے پیدا فرمایا ہے یعنی گھوڑے کو گھوڑے کے پانی سے اور گدھے کو گدھے کے پانی سے الیٰ اخرہ ایک نوع اور قسم کے جانور کو دوسرے نوع اور قسم کے جانور کے پانی سے پیدا نہیں فرمایا ہے۔ کہ گدھے کے پانی سے گھوڑے کو پیدا کر دے یا گھوڑے کے پانی سے گدھے کو پیدا کر دے کوّے کے انڈے سے کبوتر پیدا کر دے یا کبوتر کے انڈے سے کوّا پیدا کر دے۔

فائدہ: اس سے ایک وہم پیدا ہوتا ہے کہ اللہ نے ہر چیز کو مخصوص پانی سے پیدا فرمایا ہے دوسرے کے پانی کی اس میں آمیزش نہیں ہے یہ تفسیر خچر کے اعتبار سے درست نہیں ہے کیونکہ خچر تو گھوڑے اور گدھے کی مشترکہ نسل ہے۔

اس کی تحقیق یہ ہے کہ خچر کی پیدائش کی دو صورتیں ہیں کبھی تو گدھے اور گھوڑی کے ملاپ سے خچر پیدا ہوتا ہے اور کبھی گدھی اور ٹٹو کے ملاپ سے خچر پیدا ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں خچر کا جوٹھا پاک ہوگا جبکہ دوسری صورت میں خچر کا جوٹھا مکروہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام جانوروں کے نسب میں ماں کا اعتبار ہوتا ہے باپ کا اعتبار نہیں ہوتا تو پہلی صورت میں خچر گھوڑی کے تابع ہوگا جبکہ دوسری صورت میں خچر گدھی کے تابع ہوگا۔

ومن تنكير غيره للتعظيم نحو فَأْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ اى حرب عظيم ۔ وللتحقير نحو

وَاِنْ نَظنّ اِلّاظنًّا ای ظنًّا حقیرًا ضعیفًااذ الظنّ ممّایقبل الشدّة والضعف فالمفعول المطلق ههنااللنوعيّة لا للتاكيد وبهٰذا الاعتبارصحّ وقوعهٗ بعد الاستثناءِ مفرّغًا مع امتناع ماضربتهٗ الّا ضربًا علىٰ ان يكون المصدر للتاكيدلانّ مصدر ضربتهٗ لا يحتمل غير الضرب حتّىٰ يصحّ الاستثناء والمستثنىٰ منه يجب ان يكون متعددًاليشمل المستثنىٰ وغيره وكما انّ التنكير الّذى فى معنىٰ البعضيّة يفيدالتعظيم فكذالك صريح لفظ البعض كما فى قوله تعالىٰ ورفع بعضهم فوق بعضٍ درجاتٍ اراد ببعضهم محمّدًا ﷺ ففى هٰذا الابهامن تفخيم شأنهٖ وفضلهٖ واعلاء قدرهٖ ما لا يخفىٰ

ترجمہ:۔

اور غیر مسند الیہ کی تنکیر تعظیم کیلئے جیسے اعلان کر دو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کیلئے (اور تحقیر کیلئے جیسے ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان حقیر ضعیف کیونکہ ظن شدّت وضعف کو قبول کرتا ہے تو یہاں پر مفعول مطلق نوعیّت کیلئے ہے نہ کہ تاکید کیلئے اور اسی اعتبار سے استثنٰی کے بعد اس کا مفرّغ ہو کر واقع ہونا صحیح ہو گیا حالانکہ ماضربتہٗ الاضربًا ممتنع ہے جب مصدر تاکید کیلئے ہو کیونکہ ضربتہٗ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال ہی نہیں رکھتا یہاں تک کہ استثناء صحیح ہو اور مستثنٰی کیلئے متعدد ہونا ضروری ہے جو مستثنٰی وغیر مستثنٰی دونوں کو شامل ہو اور جس طرح وہ تنکیر جو بعضیّت کے معنی میں ہے تعظیم کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح صریح لفظ بعض بھی فائدہ دیتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور بعض کو بعض پر بہت سے درجات میں بلند کر دیا۔ اس بعض سے حضور ﷺ مراد ہیں اس ابہام میں آپ کی عظمت شان اور قدر کی بلندی ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح:۔

ومن تنكير غيره للتعظيم:۔ تنکیر کبھی کبھار غیر مسند الیہ کی تعظیم کیلئے آتا ہے جیسے ''فأذنوابحرب من الله ورسوله'' یعنی پھر اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ اعلان جنگ کیلئے تیار رہو جاؤ۔ اس آیت میں ''حرب'' پر تنوین تعظیم کیلئے ہے یعنی بہت بڑی لڑائی کیلئے تیار رہو جاؤ اور حرب غیر مسند الیہ ہے۔

وللتحقير :اور کبھی کبھار غیر مسند الیہ کی تحقیر کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ''ان نظنّ الّا ظنًّا'' ہم تو محض ایک گمان کرتے ہیں۔ اس میں ''ظنًّا'' پر تنوین تحقیر کیلئے ہے کہ ہم تو محض ایک حقیر سا گمان کرتے ہیں۔ کیونکہ ظن میں شدّت اور قوت دونوں کا احتمال ہوتا ہے ممکن ہے یہ ظن ظنّ قوی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ ظن ظنّ ضعیف ہو۔ لیکن اس کے بعد ظن کو مفعول مطلق بنا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ یہ ظن ظنّ قوی نہیں ہے بلکہ یہ ظن ظنّ ضعیف ہے رہی یہ بات کہ ہم نے اس نکرہ کو نوع کیلئے کیوں بنایا ہے اس کو تاکید کیلئے کیوں نہیں بنایا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو نوع کیلئے بنانا تو صحیح ہے لیکن اس کو تاکید کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کو نوع کے بجائے تاکید کیلئے بنائیں تو اس سے انتفاء الشيء عن نفسه لازم آتا ہے یعنی ایک چیز کی اپنی ذات سے نفی کرنا اور کسی بھی چیز کی اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت کر کے نفی کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح ''ما ضربتهٗ الّا ضربًا''۔ میں بھی اس کو محض تاکید کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ پھر بھی یہی خرابی لازم آئے گی اور اس وجہ سے بھی اس کو محض تاکید کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے کہ مستثنٰی منہ کیلئے مستثنٰی سے عام ہونا ضروری ہے ورنہ پھر استثناء الشيء عن نفسہ لازم آتا ہے اور استثناء الشيء عن نفسہ جائز نہیں ہے۔ کما مرّ۔

اور عام ہونا اسلئے بھی ضروری ہے تاکہ مستثنٰی منہ مستثنٰی اور غیر مستثنٰی دونوں کو شامل ہو جائے۔

وكما انّ التنكير :یہاں سے شارحؒ نے ایک نئی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم نے یہ بات پہلے بیان کی ہے کہ نکرہ بعضیّت کے

معنیٰ میں ہونے کی وجہ سے تعظیم کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ اگر کسی موقعہ پر صراحۃً لفظِ بعض خود استعمال ہو جائے تو بطریقِ اولیٰ تعظیم کا فائدہ دے گا جیسے وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ۔ (ترجمہ) ہم نے ان کو درجے کے اعتبار سے ایک دوسرے پر فضیلت دی ہے۔ اس آیت میں لفظِ بعض سے نبی پاک ﷺ مراد ہیں اس مقام پر صراحۃً نام کے ذکر کرنے کے بجائے لفظ بعض کے ذریعہ ابہام پیدا کیا گیا ہے آنحضرت ﷺ کے عظمتِ شان اور فضیلت بیان کرنے کیلئے جو کہ صراحۃً نام کے ذکر کرنے کی صورت میں اس قدر عظمتِ شان بیان نہیں ہو سکتی تھی۔

وامّا وصفه اى وصف المسند اليه والوصف قد يطلق علىٰ نفس التابع المخصوص وقد يطلق بمعنى المصدر وهو انسب ههنا واوفق بقوله وامّا بيانهٗ وامّا الابدال منه اى امّا ذكر النعت لهٗ فلكونه اى الوصف بمعنىٰ المصدر والاحسن ان يكون بمعنىٰ النعتِ علىٰ ان يراد باللفظ احدُ معنييه وبضميره معناه الأخر علىٰ ما سيجيء في البديع مبيّنًا لهٗ اى المسند اليه كاشفًا عن معناه كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الىٰ فراغٍ يشغلهٗ فانّ هذه الاوصاف ممّا يوضح الجسم ويقع تعريفًا لهٗ ونحوهٗ فى الكشف اى مثل هذا القول في كون الوصف للكشف والايضاح وان لم يكن وصفًا للمسند اليه قولهٗ شعر الالمعىّ الذى يظنّ بك الظنّ كأنْ قد رأى وقد سمعا ''فالالمعى معناه الذكىّ المتوقد والوصف بعدهٗ ممّا يكشف معناه ويوضحهٗ لكنّهٗ ليس بمسند اليه لانّهٗ امّا مرفوعٌ علىٰ انّهٗ خبر اِنّ فى البيت السابق اعنى قولهٗ شعر انّ الذى جمع السماحة:: والنجدة والبِرّ والتُّقى جمعًا'' او منصوب علىٰ انّهٗ صفةٌ لاسم اِنّ او بتقدير أعنى

ترجمہ:۔

(اور اس کا وصف لانا) یعنی مسند الیہ کا اطلاق کبھی تو نفس تابع مخصوص پر ہوتا ہے اور کبھی مصدر کے معنیٰ میں بولا جاتا ہے۔ یہاں پر یہی مناسب ہے اور یہی ماتن کے قول واما بیانہٗ والا بدال منہ کے موافق ہے یعنی مسند الیہ کیلئے نعت ذکر کرنا (اسلئے ہے کہ وہ) وصف بمعنیٰ مصدر ہے اور بہتر یہ ہے کہ یہاں پر نعت کے معنیٰ میں ہو کہ لفظ سے اس کے دو معنیٰ میں سے ایک معنیٰ مراد لیا جائے اور ضمیر سے دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے جیسا کہ بدیع میں اس کی تفصیل آئے گی (مسند الیہ کو بیان کرنے والا ہو اور اس کے معنیٰ کو واضح کرنے والا ہو جیسے تمہارا قول لمبا، چوڑا، اور گہرا جسم،، ایک ایسی خالی جگہ کے گھیرنے کا محتاج ہے جس میں وہ سما سکے) تو یہ اوصاف جسم کی وضاحت اور اس کی تعریف کر رہے ہیں۔ (اور کشف میں اسی کی طرح ہیں) یعنی مذکورہ قول کی طرح ہیں وصف کے کشف وایضاح کیلئے ہونے میں اگر چہ وہ مسند الیہ کا وصف نہیں ہے (شاعر کا قول: وہ روشن خیال جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے کہ گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے) المعی کے معنیٰ ہیں تیز وطرار فہم اور روشن دماغ والا ہونا، اور اس کے بعد والا وصف اس کی وضاحت کر رہا ہے لیکن یہ مسند الیہ نہیں ہے کیونکہ یہ یا تو سابقہ شعر میں انّ کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اس سے میری مراد اس کا یہ شعر ہے بے شک وہ جس نے سخاوت شرافت اور نیکی اور تقویٰ کو جمع کیا ہے یا انّ کے اسم کی صفت ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا اعنی مقدّر کی وجہ سے منصوب ہے

تشریح:۔

وامّا وصفهٗ: یہاں تک مصنفؒ نے مسند الیہ کے احوال ذکر کئے اب یہاں سے مسند الیہ کے توابع ذکر کر رہے ہیں کیونکہ توابع بھی مسند الیہ کے احوال میں سے ہیں۔ چنانچہ مسند الیہ کے پانچ توابع ہیں۔ وصف، تاکید، عطفِ بیان، بدل، عطف بحرف۔ ان تمام توابع

کے ذکر کرنے میں وصف کو سب سے مقدم کیا ہے اسلئے کہ وصف باقی توابع کی بنسبت کثیر الوقوع اور کثیر الاستعمال ہے۔
پھر وصف کے کئی مقتضیات ہیں کہ وہ وصف مبیّنہ ہوگی یا کاشفہ ہوگی موضحہ ہوگی یا مخصصہ ہوگی مادحہ ہوگی یا ذامّہ ہوگی یا مؤکدہ ہوگی۔

فلکونہ مبیّنالہٗ کا شفالہٗ: پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسندالیہ کے معنیٰ کو واضح کرنے اور کھولنے کیلئے مسندالیہ کا وصف لایا جائے جیسے الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ الحیّز :(ترجمہ) جسم وہ چیز ہے جس میں عرض عمق اور طول (یعنی اس میں ابعاد ثلاثہ) پائے جائیں اور یہ اپنی ذات کو کھپانے کیلئے خالی جگہ اور مکان کا محتاج ہو۔

اس تعریف میں ''الجسم'' مسندالیہ اور مبتداء ہے، اور باقی طول، عرض، عمق، تمام کے تمام اوصاف اور خبر ہیں جنہیں مسندالیہ کی وضاحت اور بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔

والوصف قد یطلق :یہ عبارت لاکر شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے؛ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے یہاں سے توابع کی بحث شروع کر دی ہے حالانکہ توابع سے بحث کرنا نحویوں کا کام ہے علم معانی والوں کا کام نہیں ہے تو پھر آپ نے اس بحث کو اس علم سے تعلق نہ ہونے کے باوجود یہاں پر کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تابع کے دو معنیٰ آتے ہیں ایک اس کا معنیٰ نفسِ تابع مخصوص جسے علماء نحو تابع کہتے ہیں۔ اور اس کا دوسرا معنیٰ ہے معنیٰ مصدری یعنی وصف کو ذکر کرنا۔ یہاں پر مصنفؒ نے ان دونوں معانی میں سے دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے ذکر کیا ہے پہلے والے معنیٰ کے اعتبار سے ذکر نہیں کیا ہے۔ اور علماء نحو تابع سے پہلے معنیٰ کے اعتبار سے بحث کرتے ہیں نہ کہ دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے اور اس بات کی دلیل کہ ہماری مراد دوسرا معنیٰ ہے پہلا معنیٰ نہیں ہے مصنفؒ کی یہ عبارت ہے جس میں کہا ہے کہ ''واما بیانہٗ۔ واما الابدال '' کیونکہ ان سے بھی مصنفؒ کی مراد ان کا ذکر کرنا ہی ہے۔ الغرض علماء نحو جس معنیٰ سے بحث کرتے ہیں وہ اس کا معنیٰ خاص ہے کہ موصوف یا موصوف کے متعلق میں جو ابہام پایا جاتا ہے اس ابہام کو دور کرے اور علم معانی میں جس معنیٰ سے بحث کرتے ہیں وہ دوسرے معنیٰ (وصف کو ذکر کرنے) کے اعتبار سے ہے۔

والاحسن ان یکون بمعنی النعت :اس عبارت کے ساتھ بھی شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ 'فلکونہ'' میں ''ھا'' ضمیر محلاً ''کون '' مصدر فعل ناقص کا اسم ہے اور ''مبیّنا اور کاشفاً'' خبر ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ افعال ناقصہ کے اخبار کا ان کے اسماء پر حمل ہوتا ہے جبکہ یہاں پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ''ہا'' ضمیر کا مرجع ''ذکر الوصف'' ہے اور ''مثبتا'' اس کیلئے خبر ہے۔ اور اس کو حمل کرنا اسلئے درست نہیں ہے کہ ذکر الوصف خود مبیّن نہیں بنتا ہے بلکہ اسکی ذات مبیّن بنتی ہے۔ اور جب یہ خود مبین بنتا ہے تو اس کو حمل کرنا بھی درست نہیں ہے۔ لہٰذا یہ ترکیب صحیح نہیں ہے اور جب ترکیب صحیح نہیں ہے تو آپ کی عبارت بھی صحیح نہیں ہے

جواب؛ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر مصنفؒ نے صنعتِ استخدام سے کام لیا ہے۔ اور صنعتِ استخدام کہا جاتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنیٰ ہوں ایک معنیٰ ظاہر اور قریب اور دوسرا معنیٰ خفی اور بعید ہو تو لفظ ذکر کر کے ایک معنیٰ مراد لیا جائے اور پھر دوبارہ اس لفظ کی طرف ضمیر راجع کر کے دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے۔ یہاں پر بھی جب ہم نے وصف کو ذکر کیا ہے تو اس سے اس کا معنیٰ مصدری مراد لیا ہے لیکن جب اس کی طرف ''کونہ'' کی ضمیر لوٹایا ہے تو اس سے اس کا معنیٰ مخصوص تابع ہونا مراد لیا ہے۔ لہٰذا اب حمل کرنا صحیح ہوگا۔
وصف کے ساتھ مسندالیہ کی وضاحت کرنے کی اردو میں مثال جیسے

﴿پڑے عکس اس کے لب سرخ کا گر ساغر میں :: ہو خجالت سے وہیں بادہ گلفام سفید﴾

ونحوهٗ في الكشف: دوسرا مقتضی یہ ہے کہ وصف مسندالیہ کا نہ ہو بلکہ مسندالیہ کے علاوہ کا ہو تو وہ بھی اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے

﴿الا لمعی الذی یظنّ بك الظنّ :: كان قد رئ وقد سمعا﴾

الالمعی کے معنیٰ ہیں ذکی اور روشن دماغ اور اس کے آگے آنے والا وصف (الذی یظن بك الیٰ آخره) اس کی وضاحت کیلئے ہے اس سے پہلا والا مصرعہ یوں ہے، انّ الذی جمع السماحة:: والبرّ والتقیٰ جمعا۔ اس شعر میں ''الالمعی'' مسندالیہ کا غیر ہے کیونکہ یہ اس ''انّ'' کا خبر ہے جو پہلے والے مصرعہ میں موجود ہے یا ''انّ'' کے اسم کی صفت ہے اور یا ''اعنی'' فعل محذوف کا مفعول ہے۔

مفرادت: الالمعی، سریع الفہم، روشن دماغ، سماحۃ ''سخاوت'' نجدہ ''شجاعت'' ''بر'' نیکی، بھلائی ''التقی'' پرہیزگاری ''جمعا'' یہ ''جمیعًا'' کے معنیٰ میں ہے۔ جس کی جمع ''جُمعاء'' آتی ہے جو ''اجمع'' اسم تفضیل مذکر کی مؤنث ہے۔

(ترجمہ) بیشک وہ آدمی جس نے سخاوت شجاعت بھلائی اور تقویٰ تمام کے تمام کو جمع کیا ہے۔ وہ بڑا ذکی ہے جو تیرے بارے میں یوں گمان کرتا ہے گویا کہ اس نے تجھے دیکھا ہے اور سنا ہے۔

اولكون الوصف مخصّصًا للمسنداليه اى مقلّلًا اشتراكهٗ اورافعًا احتمالهٗ وفى عرف النحاة التخصيص عبارة عن تقليل الاشتراك فى النكرة والتوضيح عن رفع الاحتمال الحاصل في المعارف نحو زيد التاجر عندنا فان وصفهٗ بالتاجر يرفع احتمال غيره اولكون الوصف مدحًا او ذمًّا نحو جائني زيدٌ العالم او الجاهل حيث يتعيّن الموصوف اعنى زيدًا قبل ذكره اى ذكر الوصف والّا لكان الوصف مخصّصًا

ترجمہ:۔

یا اسلئے کہ وہ وصف مسندالیہ کیلئے مخصص ہے یعنی اس کے اشتراک کو کم کرنے والا اور اس کے احتمال کو اٹھانے والا ہے اور نحویوں کے عرف میں تخصیص نکرہ میں تقلیل اشتراک کا نام ہے اور توضیح معرفہ میں حاصل احتمال کے اٹھانے کا نام ہے جیسے زید تاجر ہمارے پاس ہے۔ تو زید کا وصف تاجر غیر کے احتمال کو اٹھا رہا ہے (یا اسلئے کہ وصف مسندالیہ کی مدح یا اس کی مذمت ہے جیسے جاءنی زید العالم، جاءنی زید الجاہل جہاں موصوف یعنی زید متعیّن ہو۔ (اس وصف کے ذکر سے پہلے) ورنہ وصف مخصص بنے گا۔

تشریح:۔

اولكون الوصف مخصّصًا: تیسرا مقتضی یہ ہے کہ وصف کو مسندالیہ موصوف کی تخصیص کیلئے لایا جاتا ہے۔

فائدہ (۱): اہل معانی کے نزدیک موصوف معرفہ ہو یا نکرہ دونوں صورتوں میں اس کی صفت لانا جائز ہے اور اسے وصف مخصص کہتے ہیں البتہ علماء نحو کے نزدیک موصوف اگر نکرہ ہو تو صفت تقلیل شرکاء کا فائدہ دیتی ہے اور اگر موصوف معرفہ ہو تو صفت معرفہ کو غیر کی شرکت کے احتمال سے خالی کرنے کیلئے لائی جاتی ہے۔ اور اس کو صفت موضحہ کہتے ہیں جیسے زيد التاجر عندنا۔ اس مثال میں زید معرفہ میں اور بھی احتمالات تھے کہ ممکن ہے زید عالم ہے جاہل ہے عاقل ہے لیکن تاجر کا وصف لا کر باقی احتمالات سے اس کو ممتاز کر دیا ہے کہ زید صرف تاجر ہی ہے کوئی اور نہیں ہے۔

فائدہ (۲) یہ شعر اوس بن حضر کے اس قصیدے سے لیا گیا ہے جس میں انھوں نے فضالہ بن کندہ کا مرثیہ کہا ہے۔ مذکورہ شعر علاّمہ مبرّد کی کتاب ''الکامل'' میں مذکور ہے علاّمہ ابن جنی کہتے ہیں کہ میں نے علاّمہ سکی کے ہاتھ کے لکھے ہوئے دیوان اوس میں یہ اشعار دیکھے ہیں۔ جس میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ ''الألمعی مضموم ہے۔ اور وہ اشعار یہ ہیں۔

﴿ایتها النفس اجملی جزعًا☆فانّ ماتحذرین قدوقعا☆انّ الذی جمع السماحة والنجدة﴾

﴿ والبرّ والتقی جمعا ☆الأ لمعیّ الذی یظنّ بك الظنّ ☆ كأن قد رأی وقد سمعا﴾

﴿المخلف المتلف المرزالم ☆یمنع بضعفٍ ولم یمت طبعًا.﴾

اولکونه مدحًا: مندالیہ کی صفت لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ صفت موصوف کی تعریف کرنے کیلئے یا موصوف کی مذمّت بیان کرنے کیلئے لائی جاتی ہے۔

مدح کی مثال جیسے جاء نی زید العالم 'میرے پاس زید عالم آیا ہے ۔ذم کی مثال جیسے جاء نی زیدالجاهل''میرے پاس زید جاہل آیا ہے۔پہلی مثال میں زید کی صفت عالم لاکر اس کی تعریف کرنا مقصود ہے کہ زید کوئی عام آدمی نہیں ہے بلکہ عالم ہے اور دوسری مثال میں زید کی صفت ''جاہل'' لاکر اس کی برائی بیان کرنا مقصود ہے کہ زید کوئی بڑا آدمی نہیں ہے بلکہ ایک ان پڑھ اور جاہل ہے۔اردو میں مدح کی مثال جیسے

﴿دوشِ مَلک پہ دیکھ نعشِ شہیدِ عشق:: حوروں کو یہ گماں ہے عرشِ بریں نہ ہو﴾

اس شعر میں بریں عرش کی صفت ہے اور یہ صفت مدح کیلئے لائی گئی ہے۔

حیث یتعیّن الموصوف قبل ذکره: یہ عبارت لاکر شارحؒ نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔وہم یہ پیدا ہوتا تھا کہ تیسرے اور چوتھے مقتضی کی مثال میں مندالیہ معرفہ ہے تو ہمیں یہ بات کیسے معلوم ہوگی کہ اس میں صفت موصوف مندالیہ کی تخصیص کیلئے ہے یا مدح اور ذم کیلئے ہے؟

جواب: تو شارحؒ نے اس عبارت کے ساتھ اس وہم کا ازالہ کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مدح اور ذم کیلئے صفت وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مندالیہ موصوف صفت کے ذکر کرنے سے پہلے سامع اور مخاطب کے ذہن میں موجود اور متعیّن ہو پھر صفت لاکر اس کی تعریف یا اس کی مذمّت بیان کردی جائے بخلافِ تخصیص کے کہ صفت تخصیص کیلئے وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مندالیہ کے متعلق سامع اور مخاطب کا ذہن بالکل خالی ہو لہٰذا اب ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہوگیا۔

اولکونه تاکیدًانحوامس الدابر کان یومًا عظیمًا فانّ لفظ امس ممّا یدلّ علی الدبوروقد یکون الوصف لبیان المقصودوتفسیرهٖ کقوله تعالٰی '' وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَاطَائِرٍ يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ '' حیث وصف دابةً وطائرًابماهو من خواصّ الجنسین لِبیان انّ القصدمنهما الی الجنس دون الفرد بهذا الاعتبار افادهذا الوصفُ زیادةَ التعمیم والاحاطة

ترجمہ:۔

(یا اس لئے کہ وصف تاکید بن رہا ہو جیسے گزشتہ کل بڑا دن تھا، کیونکہ لفظ امس خود دبور پر دلالت کرتا ہے اور کبھی وصف مقصود کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ ''اور نہیں ہے زمین پر کوئی چلنے والا اور نہ ہی اپنے بازوؤں پر اڑنے والا کوئی پرندہ'' یہاں پر دابۃ اور طائر کا ایسا وصف لایا گیا ہے جو دونوں جنسوں کے خواص میں سے ہے، یہ بتلانے کیلئے کہ یہاں پر جنس مقصود ہے نہ کہ فرد اسی اعتبار سے یہ وصف زیادتی تعمیم اور زیادتی احاطہ کا فائدہ دے رہا ہے۔

تشریح:۔

اولکونه تاکیدًا: مندالیہ کی تاکید لانے کا پانچواں مقتضی یہ ہے کہ مندالیہ کی صفت تاکید کیلئے لائی جاتی ہے جیسے امس

الدابر کان یوما عظیما۔ گذشتہ کل بہت بھاری دن تھا۔ اس مثال میں ''امس'' اور ''دابر'' دونوں کے معنیٰ ایک ہیں لیکن ''امس'' کے بعد ''دابر'' کو اس کی تاکید کیلئے ذکر کیا ہے۔

وقد یکون لبیان المقصود: یہاں تک مصنفؒ کے بیان کردہ مقتضیات کا ذکر تھا اب یہاں سے شارحؒ نے ایک اور مقتضی بیان کیا ہے چنانچہ چھٹا مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کی صفت متکلم کے مقصد کو بیان کرنے کیلئے لائی جاتی ہے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے وَمَامِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ۔

(ترجمہ) اور جتنے قسم کے جاندار زمین پر چلنے والے ہیں اور جتنے قسم کے پرندے ہیں جو اپنے دونوں بازوں سے اڑتے ہیں۔

اس آیت میں ''دابۃ'' کے ساتھ ''فی الارض'' اور ''طائر'' کے ساتھ ''یطیر'' جملہ کی صفت لائی گئی ہے۔ اس کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ زمخشریؒ کے نزدیک دونوں تعمیم اور احاطہ کی زیادتی کیلئے ہیں اس کی تقدیری عبارت یوں بن جائے گی ''فکأنہٗ قیل ومامن دابۃٍ قطّ فی جمیع الارضین السبع ومامن طائرٍ قطّ فی جوّالسمائمن جمیع ما یطیر بجناحیہ الّا اسمٌ امثالکم محفوظۃٌ احوالہا غیر مہملٍ امرہا۔

اس میں نکرہ تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے یہ مفید عموم ہے لیکن عموم کبھی عرفی بھی ہوتا ہے اسلئے ممکن تھا کہ کوئی اسے استغراق عرفی پر حمل کرتے ہوئے یہ سمجھ بیٹھتا کہ اس سے ایک ہی زمین کے جانور اور ایک ہی ہوا کے پرندے مراد ہیں اسلئے اسکی ایک صفت ذکر کی ہے۔ جس کی نسبت تمام جانوروں اور تمام پرندوں کے ساتھ برابر ہے۔ جس سے معلوم ہوگیا کہ یہاں پر استغراق حقیقی مراد ہے جو تمام روئے زمین کے جانوروں اور فضاء کے تمام پرندوں کو شامل ہے۔ لہٰذا اس مقام پر ان دو اوصاف کا ذکر کرنا عموم میں اضافہ اور زیادتی کرنے کیلئے ہوگا۔

علامہ سکاکیؒ کے نزدیک اس مقام پر ان دو وصفوں کو ان کے افراد مراد لینے کیلئے نہیں لایا گیا ہے بلکہ جنس مراد لینے کیلئے لایا گیا ہے لہٰذا اس سے جنس طائر اور جنس جاندار مراد ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسم جنس معنیٰ جنسیّت اور معنیٰ فردیّت دونوں کا احتمال رکھتا ہے، جب اسکی طرف کوئی ایسی چیز منسوب کردی جائے جو اسم جنس کے خواص میں سے ہو تو اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ اس سے جنس مراد ہے افراد مراد نہیں ہیں۔ اور اس آیت میں ''دابۃ'' ''طائر'' کی طرف ''فی الأرض اور یطیر'' کی نسبت کی گئی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر جنس دابۃ اور جنس طائر مراد ہے ان کے افراد مراد نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے کہ اس سے علامہ سکاکی اور زمخشری کے مذاہب میں سے کوئی سا بھی مذہب مراد لو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کیونکہ مآل کے اعتبار سے دونوں مذاہب ایک ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ ''فی الارض'' اور ''یطیر'' دونوں کا جنس کیلئے ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں میں تعمیم اور احاطہ دونوں پائے جاتے ہیں۔

وامّاتوکیدہٗ ای توکید المسند الیہ فللتقریر ای لتقریر المسند الیہ ای تحقیق مفہومہ ومدلولہ اعنی جعلہٗ مقرّرًا محقّقًا ثابتًا بحیث لایظنّ بہ غیرہٗ نحو جاء نی زیدٌ زیدٌ اذاظنّ المتکلّم غفلۃ السامع عن سماع لفظ المسند الیہ اوعن حملہ علیٰ معناہ وقیل المراد بہ تقریر الحکم نحو انا عرفت او المحکوم علیہ نحو اناسعیتُ فی حاجتِك وحدی او لا غیری وفیہ نظرٌ لانّہٗ لیس من تاکید المسند الیہ فی شیءٍ وتاکید المسند الیہ لایکون لتقریر الحکم قطّ وسیصرّح المصنّفؒ بھذا

ترجمہ:۔

اور مسند الیہ کی تاکید لانا اس کی تقریر اور اس کے مفہوم ومدلول کی تقریر کیلئے ہوتا ہے۔ یعنی مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں پکا محقق اور ثابت

کرنے کیلئے ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ اس کے غیر کا گمان نہ رہے جیسے جاءنی زید زیدٌ جب متکلم مسند الیہ کے سننے یا اس کو اس کے معنی پر محمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرے بعض نے کہا ہے کہ یہاں حکم کی تقریر مراد ہے جیسے انا عرفت یا محکوم علیہ کی جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی اولا غیری، اس میں نظر ہے کیونکہ یہ تو مسند الیہ کی تاکید ہے ہی نہیں اور تاکید مسند الیہ کی تقریر حکم کیلئے سرے سے ہوتی ہی نہیں ہے مصنفؒ خود بھی اس کی تصریح کریں گے۔

تشریح:۔

واما توکیدہ: مسند الیہ کا دوسرا تابع تاکید ہے اور پھر اس کے بھی کئی مقتضیات ہیں۔

فللتقریر: مسند الیہ کی تاکید لانے کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو محقق اور ثابت کرنے کیلئے اس کی تاکید لائی جائے تاکہ سامع کو اس کے غیر کا شبہ نہ رہے۔ پھر لفظ تقریر پر الف لام عوض مضاف الیہ کی ہے اور اس کا مضاف الیہ کیا ہے اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اس کا مضاف الیہ مسند الیہ ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مسند الیہ کو پکا اور مضبوط کرنے کیلئے اس کی تاکید لائی جائے جیسے کوئی آدمی کہے جاء نی زید اس لفظ کے کہنے کے بعد اپنے مسند الیہ کو غافل پائے کہ اس کی پوری توجہ زید کی طرف متوجہ نہ ہو تو مسند الیہ کو اس کے ذہن میں پکا اور پختہ کرنے کیلئے یوں کہے جاء نی زید ٌزیدٌ۔ یعنی میرے پاس زید ہی آیا ہے کوئی اور نہیں آیا ہے۔ مصنفؒ نے بھی اس قول کو ترجیح دی ہے۔

اور بعض علماء کا فرمانا ہے کہ یہ الف لام عوض حکم میں لائے ہیں یعنی حکم کو پختہ اور مضبوط کرنے کیلئے الف لام لائے ہیں جیسے ''انا عرفت'' اس مثال میں ''انا'' مبتدا ہے اور ''عرفت'' خبر ہے۔ اور عرفت کو ثابت کیا ہے ''انا'' کیلئے پھر ''عرفت'' کی نسبت ''ت'' ضمیر کی طرف کی گئی ہے اور ''انا'' کے ساتھ ''عرفت'' کا حکم دوسری بار ''ت'' ضمیر کیلئے ثابت کیا گیا ہے صرف اور صرف تقریر حکم کیلئے کہ میں نے ہی پہچانا ہے کسی اور نے نہیں پہچانا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ بعض علماء کے نزدیک مضاف الیہ محکوم علیہ ہے تو پھر یہ محکوم علیہ کیلئے تاکید ہوگی جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی او لا غیری یعنی تمہارے کام کیلئے صرف میں نے کوشش کی ہے میرے سوا کسی نے نہیں کی ہے۔ اس مثال میں ''انا'' کیلئے ''سعیت'' کو ثابت کیا ہے پھر ''ت'' ضمیر اور ''انا'' کی تاکید کیلئے جو ترکیب میں محکوم علیہ واقع ہو رہے ہیں ''وحدی او رلا غیری'' دونوں میں سے ہر ایک محکوم علیہ کی تقریر کیلئے ذکر کئے گئے ہیں۔

وفیہ نظر:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ان دونوں مذہبوں کی تردید کی ہے لف نشر غیر مرتب کے طور پر اس اعتبار سے دوسرے مذہب کی تردید پہلے ہوگی چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے کہا ہے کہ ''وحدی اور لا غیری'' ''ت'' ضمیر کیلئے تاکید ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ تاکید نہیں ہے بلکہ ''وحدی'' ترکیب میں ''ت'' ضمیر سے حال بن رہا ہے۔ اور ''لا غیری'' مسند الیہ کیلئے معطوف ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ حال اور معطوف دونوں تاکید اصطلاحی نہیں بن سکتے ہیں۔ اور اگر وہ کہیں کہ ہماری مراد تاکید سے تاکید اصطلاحی نہیں ہے بلکہ من وجہٍ تاکید ہے۔ اور من وجہٍ تاکید بھی کافی ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ من وجہٍ تاکید تو مسند الیہ کے تقدیم کی وجہ سے آتی ہے۔ اور اگر ہم تسلیم بھی کریں کہ اس سے تاکید عام مراد ہے اصطلاحی ہو یا لغوی تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ دونوں مثالوں میں مسند الیہ کی تاکید موجود ہے بلکہ دونوں مثالوں میں اس تخصیص کی تاکید موجود ہے جس سے تخصیص مسند الیہ کے مقدم ہونے سے مستفاد ہے خلاصہ یہ ہے کہ ان بعض لوگوں کا اس تقریر کو تقریر محکوم علیہ پر محمول کرنا صحیح ہے لیکن اس کی جو مثال انھوں نے ذکر کی ہے یہ مثال غلط ہے۔ مسند الیہ کی تاکید تقریر حکم کیلئے بھی نہیں ہوتی ہے یعنی ہم یہ بات تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ مسند الیہ کی تاکید تقریر حکم کا فائدہ دیتی

ہے۔ کیونکہ "انا عرفت" میں تقریر حکم مسند الیہ کی اس تقدیم کی وجہ سے ہے۔ جو تکرار اسناد کا تقاضا کرتی ہے تاکید مسند الیہ سے تقریر حکم نہیں ہوتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مزید وضاحت مصنفؒ انشاء اللہ عنقریب فرمائیں گے۔

اولدفع توهّم التجوّز اى التكلّم بالمجاز نحو قطعَ اللصَّ الاميرُ الاميرُ او نفسُهٗ او عينُهٗ لئلّا يتوهّم ان اسناد القطع الى الامير مجازٌ وانّما القاطع بعض غلمانه اولدفع توهّم السهو نحو جاء ني زيدٌ زيد لئلا يتوهّم انّ ا الجائى غير زيدٍ وانّما ذُكر زيدٌ علىٰ سبيل السهو اولدفع توهّم عدم الشمول نحو جاء نى القوم كلّهم اواجمعون لئلّا يتوهّم انّ بعضهم لم يجىء الّا انّك لم تعتدّ بهما وانّك جعلتَ الفعلَ الواقع من البعض كاالواقع من الكلّ بناءً على انّهم فى حكم شخصٍ واحد

ترجمہ:۔

(اور یا مجاز کے وہم کو دور کرنے کیلئے) یعنی مجاز پر تکلّم کے وہم کو دور کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے خود امیر ہی نے چور کے ہاتھ کاٹے ہیں تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہوجائے کہ امیر کی طرف ہاتھ کے کاٹنے کی نسبت مجازی ہے اور کاٹنے والا اس کا کوئی غلام ہے (یا بھول کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے جاءنی زید زید تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ آنے والا تو کوئی اور ہے اور زید کو بھول کر ذکر کر دیا گیا ہے۔ یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے جاءنی القوم کلھم تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہوجائے کہ قوم، میں سے کچھ نہیں آئے لیکن متکلم نے نہ آنے والوں کا اعتبار نہیں کیا ہے یا متکلم نے اس فعل کو جو بعض سے واقع ہوا ہے اس فعل کی طرح قرار دیا ہے جو کل سے واقع ہوا ہے اس اعتبار سے کہ یہ ایک ہی شخص کے حکم میں ہیں۔

تشریح:۔

اولدفع توھّم التجوّز: مسند الیہ کی تاکید لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ میں مجاز کا وہم ہوتا ہے تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے کلام میں تاکید لائی جاتی ہے جیسے کوئی آدمی بات کرتے وقت یوں کہے کہ "قطع اللصّ الامیر"۔ امیر نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔ تو مخاطب کو اس سے یہ وہم پیدا ہوجاتا ہے کہ ہوسکتا ہے امیر نے خود چور کا ہاتھ نہ کاٹا ہو بلکہ اس کے کسی ملازم اور نوکر نے کاٹا ہو امیر نے چونکہ حکم دیا ہے اسلئے امیر کی طرف چور کے ہاتھ کے کاٹنے کی مجازاً نسبت کی گئی ہے۔ تو اس وہم کو زائل کرنے کیلئے متکلم اپنے کلام میں تاکید لفظی لاتے ہوئے یوں کہتا ہے کہ "قطع اللصّ الامیرُ الامیر" یا یوں کہتا ہے کہ "قطع اللصّ الأمیرُ نفسُهٗ نفسُهٗ۔

مسند الیہ کی تاکید لانے کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی سہو کے وہم کو دور کرنے کیلئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے۔ یعنی کبھی یہ وہم ہوجاتا ہے کہ سامع نے مسند الیہ کو بھول کر ذکر کیا ہے۔ ورنہ مسند الیہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا ہے۔ اس وہم کے ازالہ کیلئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے۔ جیسے کوئی آدمی یوں کہے "جاء نی زیدٌ زیدٌ" یہ تاکید متکلم نے صرف اسلئے ذکر کی ہے تاکہ سامع کو زید کے آنے کے بارے میں شک نہ ہو یعنی وہ کہیں یہ نہ سمجھے کہ آیا تو کوئی اور ہے لیکن متکلم نے بھولے سے زید کی طرف آنے کی نسبت کی ہے۔ تو متکلم اس تاکید لفظی کے ساتھ اس وہم کا ازالہ کر رہا ہے کہ زید ہی آیا ہے اس کے آنے کی خبر دینے میں مجھ سے کوئی بھول نہیں ہوئی ہے۔

اوتوھّم عدم الشمول: مسند الیہ کی تاکید لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ سے عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کیلئے مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے جاء نی القوم کلّھم یا جاء نی القوم اجمعون۔ میرے پاس قوم کے تمام کے تمام افراد آئے ہیں؛ اگر متکلم "کلّھم اور اجمعون" کا لفظ ذکر نہ کرتا تو سامع کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ ممکن ہے قوم کے تمام افراد نہ آئے ہوں بلکہ اکثر آئے ہوں اور بعض افراد نہ آئے ہوں تو ان اکثر افراد کا اعتبار کرتے ہوئے ان کی طرف آنے کی نسبت کی گئی ہے۔ یا سامع کو یہ وہم ہو

ئے کہ قوم کے تمام لوگ چونکہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی وجہ سے فرد واحد کے حکم میں ہیں اسلئے متکلم نے آنے کی نسبت پوری قوم کی طرف کی ہے۔ سامع کے اس وہم کا ازالہ کرنے کیلئے "قوم مسندالیہ کی تاکید "کلّھم اور اجمعون" کے ساتھ لائے ہیں کہ قوم کے افراد میں سے کوئی فرد باقی نہیں رہا ہے بلکہ قوم کے تمام افراد آئے ہیں۔
قرآن پاک میں اس کی مثال جیسے فَسَجَدَ الْمَلَائِکَۃُ کُلُّھُمْ اَجْمَعُوْنَ ۔ اس آیت میں کلّھم اور اجمعون کو "ملائکۃ" کیلئے تاکید بنانے کیلئے لایا ہے۔

وامابیانہٗ ای تعقیب المسند الیہ بعطف البیان ۔فلا یضاحہ باسم مختصٍّ بہٖ نحو قدِم صدیقُك خالدٌ ولا یلزم ان یکون الثانی اوضح لجواز ان یحصل الایضاح من اجتماعھما وقد یکون عطف البیان بغیر اسمٍ یختص بہٖ کقولہٖ ع والمؤمنِ العائذات الطیرِیمسحُھا:فانّ الطیرعطف بیان للعائذات مع انہٗ لیس اسمًامختصًّا بھاوقد یجیء عطف البیان لغیر الایضاح کما فی قولہٖ تعالیٰ "جَعَلَ اللّٰہُ الْکَعْبَۃَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیَامًالِّلنَّاسِ" ذکر صاحب الکشّاف ان البیت الحرام عطف بیان للکعبۃ جِیءَ بہٖ للمدح لا للایضاح کما یجیء الصفۃ لذٰلك

ترجمہ:۔

(اور مسندالیہ کے بعد عطف بیان لانا مسندالیہ کو اسم مختص کے ساتھ واضح کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے تیرا دوست یعنی خالد آ گیا ہے اور یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ثانی زیادہ واضح ہو کیونکہ مسندالیہ اور عطف بیان دونوں کے جمع ہونے سے بھی ایضاح ممکن ہے اور کبھی عطف بیان اسم غیر مختص کے ساتھ بھی ہوتا ہے جیسے اس کا قول ع: اس ذات کی قسم ہے جو پناہ دینے والی ہے (پناہ چاہنے والوں کو) جو پرندوں کو محبت سے ہاتھ لگاتے ہیں الطیر عائذات کا عطف بیان ہے جبکہ وہ اسم مختص نہیں ہے۔ کبھی عطف بیان غیر ایضاح کیلئے بھی آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے خدا نے کعبہ (حرمت والے گھر) کو لوگوں کے رہنے کا سبب بنایا ہے۔ کشاف نے ذکر کیا ہے کہ البیت الحرام کعبہ کا عطف بیان ہے جو مدح کیلئے لایا ہے نہ کہ ایضاح کیلئے جیسا کہ اس کیلئے صفت آتی ہے۔

تشریح:۔

وامّابیانہٗ :: مسندالیہ کے توابع میں سے تیسرا تابع "بیان" ہے چنانچہ کبھی کبھار مسندالیہ کا بیان لایا جاتا ہے۔ مسندالیہ کا بیان لانے کا ایک ہی مقتضی ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کی ایسے اسم کے ساتھ وضاحت کر کے غیر سے اسے ممتاز کیا جاتا ہے جو اسم مسندالیہ کے ساتھ مختص ہو جیسے "قدم صدیقك زیدٌ" تیرا دوست زید آیا ہے۔ اس مثال میں مخاطب کے دوست میں بہت سارے احتمالات تھے اگر "زید" عطفِ بیان نہ لاتے تو معلوم نہ ہوتا کہ کونسا دوست آیا ہے اس عطفِ بیان کے ذریعے سے دوست کی وضاحت ہوگئی کہ مخاطب کا دوست زید آیا اس کے علاوہ کوئی اور نہیں آیا ہے۔ اور زید کا نام مسندالیہ کے ساتھ مختص ہے۔ شارحؒ نے مصنفؒ کی اس عبارت میں موجود قیودات پر تین اعتراضات کئے ہیں۔
پہلا اعتراض: آپ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیان کے ساتھ مبیّن کی وضاحت ہو حالانکہ کبھی کبھار مبیّن اور بیان دونوں کے ملنے سے بیان حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے اللہ الرّحمٰن ۔ اس میں اللہ اور رحمٰن دونوں کے ملنے سے بیان اور وضاحت حاصل ہوگئی ہے
دوسرا اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ بیان ایسے اسم کے ساتھ لائی جائے گی جو اسم مبیّن اور مسندالیہ کے ساتھ مختص ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک جگہ پر اسم بیان بن رہا ہے لیکن وہ اسم مبیّن کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مبیّن اور غیر مبیّن دونوں میں پایا جاتا ہے، جیسے

﴿والمُؤمنُ العَائذات الطيرَيمسحُها::رُكبانُ مكّة بين الغَيل والسَند﴾

(ترجمہ) قسم ہے اس پناہ دینے والی ذات کی ان پرندوں کو جو پناہ چاہنے والے ہیں کہ ان کو مکّہ جانے والے سوار جو غیل اور سند کے درمیان سے ہوکر گزرتے ہیں ایذاء پہنچائے بغیر چھوتے ہیں۔ اس شعر میں ''طیر'' کا اطلاق ان پرندوں پر بھی ہوتا ہے جو مکّہ میں پناہ لیتے ہیں اور ان پرندوں پر بھی ہوتا ہے جو مکّہ میں پناہ نہیں لیتے ہیں لیکن اس کے باوجود ''طیر'' کو ''عائذات'' کیلئے بیان بنایا گیا ہے۔ اور یہ عائذات کے ساتھ غیر مختص ہے اس سے معلوم ہوا کہ بیان بننے کیلئے اسم کا مسند الیہ کے ساتھ مختص ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی اسم غیر مختص ہو تو تب بھی وہ مسند الیہ کیلئے بیان بن سکتا ہے۔

تیسرا اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ بیان ایضاح کیلئے لایا جاتا ہے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک مقام پر بیان ایضاح کیلئے نہیں ہے بلکہ مدح کیلئے ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاس صاحب کشاف اس آیت کے بارے میں رقمطراز ہیں کہ اس آیت میں ''بیت الحرام'' ''الکعبة'' کیلئے عطف بیان ہے لیکن یہ صرف مدح کیلئے ہے صفت کی طرح ایضاح کیلئے نہیں ہے۔

ان تمام اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ ہمارا یہ قاعدہ بھی تمام قواعد کی طرح قاعدہ اکثریہ ہے کلّیہ نہیں ہے اور جب یہ قاعدہ اکثریہ ہے تو پھر آپ کا اس قاعدہ اکثریہ پر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔

وامّا الابدال منه اى من المسندا ليه فلزيادة التقرير من اضافة المصدرالى المفعول اومن اضافة البيان اى للزيادة الّتى هى التقريروهذامن عادة افتنان صاحب المفتاح حيث قال فى التاكيد للتقرير وههُنا لزيادة التقريرومع هذا لا يخلو عن نكتةٍلطيفةٍوهى الايماء الى انّ الغرض من البدل هو ان يكون مقصودًا بالنسبة والتقريرزيادة تحصل تبعًا وضمنًا بخلاف التاكيدفانّ الغرض منه نفس التقرير والتحقيق نحو جاء نى اخوك زيدٌ فى بدل الكلّ ويحصل التقريربالتكرير وجاء نى القوم اكثرهم فى بدل البعض وسُلِبَ عمروٌ ثوبُه فى بدل الاشتمال وبيان التقريرفيهما انّ المتبوع يشتمل على التابع اجمالًاحتّى كأنّهٗ مذكورٌ امّافى البعض فظاهرٌ وامّا فى الاشتمال فلانّ معناه ان يشتمل المبدّل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث يكون مشعرًابه اجمالًا متقاضيًا لهٗ بوجه ما بحيث تبقىٰ النفس عند ذكر المبدّل منه متشوّقةً الىٰ ذكره منتظرةً لهٗ وبالجملة يجب ان يكون المتبوع فيه بحيث يطلق ويراد به التابع نحو اعجبنى زيدٌ اذا اعجبك علمُه بخلاف ضربتُ زيدًااذاضربتَ حمارَهٗ ولهذا صرّحوا بانّ نحو جاء نى زيدٌ اخوه بدل غلطٍ لابدل الاشتمال كما زعم بعض النحاة ثمّ بدل البعض والاشتمال بل بدل الكلّ ايضًالايخلواعن ايضاح وتفسيرٍ ولم يتعرّض لبدل الغلط لانّهٗ لا يقع فى فصيح الكلام

ترجمہ:۔

(اور اس سے بدل لانا) یعنی مسند الیہ سے (زیادتی تقریر کیلئے ہوتا ہے) مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یا اضافت بیانیہ ہے یعنی اس زیادتی کیلئے جو بعینہٖ تقریر ہے یہ صاحب مفتاح کا تفنن ہے کہ انھوں نے بیان تاکید میں ''للتقریر'' کہا ہے اور یہاں ''لزیادة التقریر'' کہا ہے تاہم ایک نکتہ سے خالی نہیں ہے اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدل سے غرض یہ ہوتی ہے کہ بدل ہی مقصود بالنسبۃ ہوتا

ہے اور تقریر امر زائد ہے جو تبعًا حاصل ہوتی ہے بخلاف تاکید کے کہ اس میں غرض نفس تقریر ہی ہوتی ہے (جیسے جاء نی اخوک زیدٌ) بدل کل میں اس میں مکرر لانے سے تقریر حاصل ہو جاتی ہے (اور جاء نی القوم اکثرہم) بدل بعض میں (اور سلب عمرٌو ثوبہٗ) بدل اشتمال میں۔ اور ان دونوں میں بیان تقریر یہ ہے کہ متبوع تابع پر اجمالًا مستعمل ہوتا ہے یہاں تک کہ گویا کہ وہ مذکور ہی نہیں ہے بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بدل اشتمال میں اس طرح کہ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ مبدل منہ بدل پر مشتمل ہو لیکن اس طرح نہیں جس طرح کہ ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ وہ اجمالًا بدل کی طرف اشارہ کرر ہا ہو اور اس طرح اس کا تقاضا کر رہا ہو کہ مبدل منہ کے ذکر کے وقت نفس انسانی بدل کے ذکر کا منتظر و مشتاق ہو خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس میں متبوع اس طرح سے ہو کہ متبوع بول کر تابع مراد لیا جائے۔ جیسے اعجبنی زیدٌ جب اس کا علم آپ کو تعجب میں ڈالے بخلاف ضربت زیدًا کے جبکہ مضروب گدھا ہو اسی وجہ سے نحویوں نے تصریح کی ہے کہ جاء نی زید اخوہ بدل غلط ہے نہ کہ بدل اشتمال جیسا کہ بعض نحویوں نے گمان کیا ہے۔ پھر بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل بھی ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہوتا ہے مصنفؒ نے بدل غلط کا ذکر نہیں کیا ہے اسلئے کہ کلام فصیح میں بدل غلط واقع نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:۔

﴿واما الابدال﴾

یہاں سے مصنفؒ مسندالیہ کے توابع میں سے چوتھا تابع بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کبھی کبھار مسندالیہ کے تابع کے طور پر بدل کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور اس کیلئے مسندالیہ مبدّل منہ بنتا ہے اور اس کی ایک ہی غرض ہوتی ہے اور وہ ہے مسندالیہ کی تقریر کیلئے بدل ذکر کر دیا جاتا ہے۔ یعنی مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں بٹھانے اور پختہ کرنے کیلئے مسندالیہ کا بدل ذکر کر دیا جاتا ہے۔ پھر بدل کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) بدل کل (۲) بدل بعض (۳) بدل اشتمال۔

بدل کل: وہ بدل ہے جس میں بدل مبدّل منہ کا کل ہو جیسے جاء نی اخوک زیدٌ۔

اس میں پہلے جاء نی کی نسبت ''اخوک'' کی طرف ہے پھر زید کو ذکر کر کے اس کی طرف دوبارہ آنے کی نسبت کی گئی ہے اور یہ نسبت بھی دراصل اخوک کی طرف ہی کی گئی ہے کیونکہ زید ''اخوک'' کا عین ہے اس کا غیر نہیں ہے۔ تو اس طرح اسناد میں تکرار کی وجہ سے اس میں تقریر آ گئی ہے اور سامع کے ذہن میں یہ بات پختہ ہو جاتی ہے کہ میرا بھائی زید ہی آیا ہے کوئی اور نہیں آیا ہے۔

بدل بعض: وہ بدل ہے جو مبدّل منہ کا جزء ہو جیسے ''جاء نی القوم اکثرہم''۔ میرے پاس اکثر قوم آئی ہے اس میں تاکید اور تقریر اس طرح پائی جاتی ہے کہ جب متکلم نے جاء نی القوم کہا تو اس کہنے کے ساتھ قوم کی طرف ایک بار آنے کی نسبت اور اسناد ہو گئی اور یہ اسناد قوم کے اقل اور اکثر سب کی طرف ہے۔ لیکن جب متکلم نے ''اکثرہم'' کہا تو اس کے ساتھ اب صرف اکثر'' کی طرف نسبت ہو گی اقل کی طرف نسبت نہیں ہو گی اب گویا کہ قوم کی طرف دوبار اسناد ہو گئی۔ ایک بار اسناد اس وقت ہو گئی جب پوری قوم کی طرف نسبت کی تھی اور دوسری بار اسناد اس وقت ہو گئی جب ''اکثر'' کو ذکر کیا تو اس دوبار اسناد کی وجہ سے اس میں تاکید او تقریر پیدا ہو گئی۔

بدل اشتمال: وہ بدل ہے جو مبدّل منہ کا متعلق ہو جیسے سلب زید ثوبہٗ۔ زید کے کپڑے چھینے گئے۔ اس مثال میں ''سلب زیدٌ ثوبہ'' کہا ہے ''سلب'' فعل متعدّی بدو مفعول ہے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَاِنْ یَّسْلُبْھُمُ الذُّبَابُ شَیْئًا'' ابوالبقاء وغیرہ رقم طراز ہیں کہ ''اس آیت میں ''سلب'' متعدّی بدو مفعول ہے مفعول اوّل ''ھم'' ہے اور مفعول ثانی ''شیئًا'' ہے۔ علامہ جوہری نے استلاب اور اختلاس'' دونوں کو متعدّی بدو مفعول قرار دیا ہے محکم میں بھی اس کی تصریح ہے کہ یہ متعدّی بدو مفعول ہے چنانچہ محکم کی عبارت یوں ہے ''تقول استلبتہٗ ایاہ واختلستہٗ ایاہ'' لہٰذا جب ''سلب زیدٌ ثوبہ'' میں فعل کو فعلِ مجہول بنا کر اس کی اسناد زید کی

طرف کی جائے کو''ثوبہ'' کو منصوب پڑھا جائے گا ان تصریحات کے بموجب ''زید'' کو مرفوع پڑھنا درست نہیں ہے جبکہ مصنفؒ نے اس کو مرفوع ذکر کیا ہے۔ اور مرفوع پڑھنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ مرفوع پڑھنے کی صورت میں اس کے معنیٰ بنیں گے ''سلب ثوب عمرو اس صورت میں دوسرے مفعول کی بھی ضرورت ہوگی چنانچہ دوسرے مفعول کو ذکر کرتے ہوئے یوں کہا جائے گا کہ ''سلب ثوب عمرو بیاضہ'' اور یہ معنیٰ صحیح نہیں بیٹھتا اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ بدل اشتمال میں اوّل ثانی پر مشتمل ہوتا ہے ثانی اوّل پر مشتمل نہیں ہوتا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں ثانی کا اوّل پر مشتمل ہونا لازم آرہا ہے۔ لہٰذا بدل اشتمال کی صحیح مثال ''اعجبنی زیدٌ علمہ'' ہے مزید یہ کہ اس غلطی کے مرتکب صرف مصنفؒ نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان سے پہلے شیخ جرجانی اور ''الامالی'' کے جزء اوّل میں ابن الشجری اور ان کے بعد علامہ سکاکی اور بدرالدین ابن مالک بھی اس غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں۔

البتہ سلب کا معنیٰ متعدّی بیک مفعول ثابت ہو جائے تو پھر یہ مثال بن سکتی ہے۔

بدل اشتمال اور بدل بعض میں چونکہ بدل کا مبدل منہ کیلئے تاکید اور تقریر بن جانا بالکل واضح اور ظاہر تھا اسلئے مصنفؒ نے اس کی وضاحت نہیں فرمائی ہے بنسبت بدل اشتمال کے کہ اس کے تاکید بننے میں کچھ خفی تھا اسلئے مصنفؒ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ اس میں خفی اس طرح ہے کہ جب متکلم کہتا ہے کہ سلب زیدٌ یا اعجبنی زیدٌ تو مخاطب یہ بات سن کر اس انتظار میں ہوتا ہے کہ اب متکلم کیا بات کرے گا کیوں کہ اس کا یہ کلام مکمل نہیں ہے۔ کیونکہ زید کی ذات کو نہیں چھینا جاتا ہے یا ذات کی وجہ سے آدمی متعجب نہیں ہوتا ہے تو اب مخاطب اس بات کے انتظار میں ہوتا ہے کہ اب متکلم وہ چیز ذکر کرے جو زید سے چھینی گئی ہے۔ یا وہ چیز ذکر کرے جس کی وجہ سے زید متعجب ہوا ہے۔ تو اس سے اجمالاً ایک بار زید کی طرف اسناد ہو جاتی ہے اب جب متکلم بدل اشتمال کو ذکر کرے گا تو دوبارہ اس کی طرف اسناد ہو جائے گی۔ اور اس طرح اس میں تقریر اور تاکید پیدا ہو جائے گی۔ اس پوری تفصیل سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ بدل اشتمال میں کسی نہ کسی درجے میں اسناد میں تکرار ضرور پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس میں تقریر آجاتی ہے۔ چنانچہ اگر بدل میں تکرار اسناد نہ پائی جائے تو بدل تاکید اور تقریر کیلئے نہ ہوگا جاءنی زیدٌ اخوہ اس کلام میں اگر متکلم صرف ''جاءنی زیدٌ'' کہتا ہے تو مخاطب کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جاتی ہے کہ کلام مکمل ہو گیا ہے اسے کلام کے تکمیل کا انتظار نہیں رہتا ہے۔ پھر جب متکلم ''زید'' کو ذکر کرتا ہے تو اسے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ پہلے کلام کے اسناد میں غلطی تھی اب اس کلام کی صحیح اسناد کر رہا ہے۔ تو یہ بدل غلط کے قبیل سے ہوگا اور بدل غلط کو مصنفؒ نے یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے اس کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ یہ ہے کہ بدل غلط کے کلام عرب میں ثبوت اور عدم ثبوت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بدل غلط کلام فصیح میں سرے سے استعمال ہی نہیں ہوتا ہے۔ تو اسکے عدم ثبوت اور عدم استعمال کی وجہ سے مصنفؒ نے بدل غلط کو ذکر نہیں کیا ہے۔

فائدہ: بدل اشتمال میں متبوع تابع پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اس اشتمال کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ظرف کے مظروف پر مشتمل ہونے کی طرح ہو کیونکہ یہ اشتمال کبھی تو ایسا ہوتا ہے جیسا کہ ''شربت الماء انائہ'' اور ارشادِ باری تعالیٰ وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ''میں ہے کہ اس میں ''شہر'' ''قتال'' کیلئے اور ''اناء'' ''ماء'' کیلئے ظرف ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے جیسے ''سرق زیدٌ ثوبُہٗ'' کہ اس میں زید ثوب کیلئے ظرف نہیں ہے۔

فائدہ: بدل کی یہ تین قسمیں جس طرح زیادۃ تقریر کیلئے آتی ہیں اسی طرح زیادۃ ایضاح کیلئے بھی آتی ہیں۔

من اضافۃ المصدر: شارحؒ فرماتے ہیں کہ لفظِ ''زیادۃ'' مصدر بھی استعمال ہوتا ہے اور حاصل مصدر بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر یہ اضافت مصدر ہو تو یہ ''اضافۃ المصدر الیٰ الفاعل یا اضافۃ المصدر الیٰ المفعول'' کے قبیل سے ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ''زیادت'' مصدر لازم بھی استعمال اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔لہٰذا زیادت اضافۃ المصدر الیٰ الفاعل کی صورت میں لازم ہوگا اور یہ اضافت لامیہ ہوگی جس کی طرف شارحؒ نے ''من اضافۃ المصدر'' کہکر اشارہ کردیا ہے اور اس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ مسندالیہ کا بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ تقریر مسندالیہ زائد ہوجائے۔

اور اگر اسے اضافۃ المصدر الیٰ المفعول کے قبیل سے بنا یا جائے تو یہ متعدی ہوگا اور اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ مسند الیہ کا بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم تقریر مسندالیہ کو زیادہ کرے اور دوسری صورت میں اضافت بیانیہ ہوگی جس کی طرف ''ای الزیادۃ التی ھی التقریر'' کہکر اشارہ کردیا ہے۔

ھذا من افتنان صاحب المفتاح :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ تاکید اور بدل دونوں تقریر کا فائدہ دیتے ہیں تو آپ نے ان دونوں کے درمیان عبارت کے لانے ،میں فرق کیوں کیا ہے کہ تاکید کا ذکر کرتے ہوئے تو آپ نے صرف تقریر کا لفظ ذکر کیا ہے اور بدل کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے ''زیادۃ تقریر'' کا لفظ بڑھایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: فصاحت کا یہ اصول کہ ایک ہی معنی کو مختلف عبارات اور مختلف الفاظ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں تاکہ اس تجدد کے ساتھ سامع کو ایک طرح کا لطف حاصل ہوجائے وہ ایک ہی طرح کی عبارت کو سن سن کر بور اور بوجھل نہ ہوجائے۔تو یہاں پر بھی مصنفؒ نے صرف اسی فائدہ کو حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کیا ہے۔کسی اور وجہ سے اس طرح نہیں کیا ہے۔البتہ اس میں مزید ایک اور نکتہ کی طرف بھی اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ بدل کی وجہ سے مسندالیہ کی جو تقریر حاصل ہوتی ہے وہ تبعًا اور ضمنًا ہوتی ہے اصل کے طور پر یہ تقریر مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ بدل کے ذکر کرنے سے اصل مقصود مسندالیہ کی طرف بدل کی نسبت کرنا ہوتا ہے۔اور اسی نسبت کے ضمن میں پھر تقریر بھی حاصل ہوجاتی ہے جبکہ تاکید سے اصل مقصود تاکید ہے مسندالیہ کی طرف نسبت ایک تبعی اور ضمنی چیز ہوتی ہے۔

فی بدل الکل ،فی بدل البعض ، فی بدل الاشتمال ،شارحؒ نے ان تمام بدلوں کے بیچ میں ''لفظِ فی'' نکالا ہے ایک مشہور اعتراض کا جواب دینے کیلئے۔

اعتراض یہ ہوتا تھا کہ مثال لائی جاتی ہے ممثل لہٗ کی وضاحت کیلئے اور ممثل لہٗ کی وضاحت تو ایک مثال کے ساتھ بھی ہوجاتی ہے آپ نے اتنی ساری مثالیں کیوں ذکر کی ہیں؟ جواب: مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ''فی'' لاکر اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ہم نے اتنی ساری مثالیں صرف ایک ہی بدل کی وضاحت کرنے کیلئے ذکر نہیں کی ہیں بلکہ بدل کی تین قسمیں ہیں ان تین قسموں میں سے ہر ایک کی وضاحت کیلئے ہم نے الگ مثال ذکر کی ہے۔

واما العطف ای جعل الشیء معطوفًا علی المسند الیہ فلتفصیل المسند الیہ مع اختصار نحو جاء نی زیدٌ وعمروٌ ۔فانّ فیہ تفصیلًا للفاعل بانّہٗ زید وعمروٌ من غیر دلالۃ علی تفصیل الفعل بانّ المجیئین کانا معًا او مترتّبین مع مھلۃ او بلا مھلۃ واحترز بقولہ مع اختصار عن نحو جاء نی زیدٌ وجاء نی عمروٌ فانّ فیہ تفصیلًا للمسندالیہ مع انّہٗ لیس من عطف المسندالیہ بل من عطف الجملۃ وما یقال من انّہٗ احترازٌ عن نحو جاء نی زیدٌ جاء نی عمروٌ من غیر عطفٍ فلیس بشیءٍ اذ لیس فیہ دلالۃ علی تفصیل المسند الیہ بل یحتمل ان یکون اِضرَابًا عن الکلام الاوّل نصّ علیہ الشیخ فی دلائل الاعجاز او لتفصیل المسند بانّہٗ قد حصل باحد المذکورین اوّلًا وعن الآخر بعدہٗ مع

مهلةٍ او بلا مهلةٍ كذالك اى مع اختصارٍ واحترز بذلك عن نحو جاء نى زيدٌ وعمرو بعده بيومٍ او سنةٍ اوما اشبه ذٰلك نحو جاء نى زيدٌ فعمروٌ ثمّ عمروٌ اوجاء نى القوم حتى خالدٌ فاالثلثة تشترك فى تفصيل المسند الّا انّ الفاء تدلّ على التعقيب من غير تراخٍ

ترجمہ:۔

(اور عطف) یعنی کسی چیز کو مسند الیہ پر معطوف کرنا (تو اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل کیلئے ہوتا ہے جیسے جاءنی زید وعمرو) کہ اس میں فاعل کی تفصیل ہے کہ وہ زید اور عمرو ہے تفصیلِ فعل پر دلالت کئے بغیر کہ ان کا آنا ایک ساتھ ہوا ہے یا ترتیب کے ساتھ، مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے اور ''مع اختصار'' کی قید کے ساتھ انھوں نے جاءنی زید وجاءنی عمروٌ جیسی مثالوں سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس میں اگرچہ تفصیل مسند الیہ ہے لیکن یہ عطف مسند الیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ کے قبیل سے ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ جاءنی زیدٌ جاء نی عمروٌ بلا عطف سے احتراز کیلئے ہے تو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ اس میں مسند کی تفصیل پر دلالت ہی نہیں بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ پہلے والے کلام سے اعراض ہو شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے (یا مسند) کی تفصیل (کیلئے) اس اعتبار سے کہ احد المذکورین میں سے ایک سے پہلے فعل حاصل ہوا ہے پھر دوسرے سے مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے (اسی طرح) اختصار کے ساتھ اور کذالک سے جاءنی زید وعمروٌ بعدہٗ بیوم اوسنۃٍ وغیرہ سے احتراز کیا ہے۔ (جیسے جاءنی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جاءنی القوم حتّٰی خالدٌ) یہ تینوں مثالیں تفصیل مسند میں تو برابر ہیں لیکن فاء تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرتا ہے

تشریح:۔

﴿واما العطف﴾

توابع میں سے پانچواں تابع عطف بحرف ہے اور عطف بحرف کا مطلب یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ پر کسی چیز کا عطف کر دیا جاتا ہے تا کہ اختصار کیساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہو جائے جیسے جاء نی زیدٌ وعمروٌ۔ میرے پاس زید اور عمرو آئے۔ دیکھئے اس میں فاعل (یعنی مسند الیہ) زید اور عمرو کی تفصیل مقصود ہے کہ یہ دونوں آئے اس میں مسند یعنی فعل کی تفصیل پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ کہ دونوں ایک ساتھ آئے یا یکے بعد دیگرے آئے اسی طرح تراخی کے ساتھ آئے یا بغیر تراخی کے آئے شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے مع اختصار '' کی قید لگا کر '' جاء نی زیدٌ وجاء نی عمروٌ '' بغیر حرف عطف سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اس میں تفصیل کے ساتھ تطویل ہے اختصار نہیں ہے۔ اور اس میں دوسری بات یہ ہے کہ اس میں مسند الیہ کا عطف مسند الیہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ کا عطف جملہ پر ہو رہا ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس قید کے ساتھ مصنفؒ نے '' جاء نی زیدٌ جائنی عمروٌ '' سے احتراز کیا ہے یہ بات غلط ہے کیونکہ اس میں مسند الیہ کی تفصیل پر دلالت نہیں ہو رہی ہے بلکہ یہاں پر دوسرا قول پہلے والے قول سے احتراز کرنے کیلئے لایا گیا ہے حرف عطف کے بغیر اسلئے کہ پھر یہ بدل غلط کے قبیل سے ہوگا عطف کے قبیل سے ہوگا ہی نہیں۔

اولتفصيل المسند كذالك :عطف بحرف کے لانے کی دوسری غرض یہ ہے کہ اسے مسند الیہ کے بجائے اختصار کیساتھ مسند کی تفصیل بیان کرنے کی غرض سے بھی لایا جاتا ہے یعنی یہ بات بتانے کیلئے بھی حرف عطف لایا جاتا ہے کہ ان دو میں سے ایک سے اسناد پہلے حاصل ہے اور دوسرے سے اسناد بعد میں حاصل ہے قطع نظر اس سے کہ ان میں سے پہلے کے بعد دوسرے سے اسناد تاخیر سے حاصل ہوئی ہے، یا بلا تاخیر حاصل ہوئی ہے۔ جیسے جاء نی زیدٌ فعمروٌ اوثمّ عمروٌ اوجاء نی القوم حتّٰی عمرو '' ان تینوں مثالوں میں حروف عاطفہ مسند کی تفصیل میں شریک ہیں البتہ '' فاء '' تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتا ہے اور '' ثــم '' تعقیب مع التراخی پر

دلالت کرتا ہے اور ''حتیٰ'' اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ ماقبل کے اجزاء مرتب ہیں اضعف سے اقویٰ کی طرف یا اقویٰ سے اضعف کی طرف۔ لہٰذا ''حتیٰ'' میں مسند کی تفصیل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس فعل (مسند) کا تعلق پہلے متبوع کے ساتھ اور بعد میں تابع کے ساتھ ہے اس اعتبار سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں سے اقویٰ یا اضعف ہے اور اس اقویٰ اور اضعف کی ترتیب صرف ترتیب ذہنی ہوگی خارجی ترتیب کا ذہنی ترتیب کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ متکلم جب ''جاء نی القوم حتّٰی خالد'' کہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم پوری کی پوری آئی ہے یہاں تک کہ ان کا سردار خالد بھی آیا ہے اور یا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قوم پوری کی پوری آئی ہے یہاں تک کہ ان کا غلام خالد بھی آیا ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ پہلے قوم آئی ہو اور بعد میں خالد آیا ہو چنانچہ عین ممکن ہے کہ قوم پہلے آئی ہو اور ان کا سردار خالد بعد میں آیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ قوم بعد میں آئی ہو اور ان کا غلام پہلے آیا ہو الغرض ترتیب ذہنی کا ترتیبِ خارجی کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے ترتیبِ ذہنی ترتیب خارجی کے برابر ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں ترتیب ایک دوسرے کے برابر نہ ہوں۔

فائدہ: حروف عاطفہ میں سے ''فاء'' تعقیب پر دلالت کرتا ہے اور تعقیب میں کتنا فاصلہ ہونا چاہئے اس بارے میں کوئی قاعدہ اور ضابطہ نہیں ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ہر چیز کیلئے فاصلہ اس چیز کی ضرورت کے مطابق ہوتی ہے اس کی مثال قرآن پاک کی آیت ''اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً'' آسمان سے پانی کے اتر جانے کے بعد اتنی دیر اس میں بھی لگ جاتی ہے جتنی دیر سرسبزی کی روئیدگی میں لگتی ہے۔ اسی طرح قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے فَخَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا.... الخ اس میں اتنا ہی وقت چاہئے جتنا کہ نطفہ کی بالیدگی میں درکار رہوتا ہے۔

وثمّ علی التراخی وحتّٰی علیٰ انّ اجزاء ما قبلها مترتّبةٌ فی الذهن من الاضعف الی الاقویٰ او بالعکس فمعنٰی تفصیل المسند فیها انّ یعتبر تعلّقهٗ بالمتبوع اولًا وبالتابع ثانیًا من حیث انّهٗ اقویٰ اجزاء المتبوع او اضعفها ولا یشترط فیها الترتیب الخارجی فان قلتَ فی هذهِ الثلاثه ایضًا تفصیلٌ للمسند الیه فلِمَ لَمْ یقل اوتفصیلهما معًا قلتُ فرقٌ بین ان یکون الشیء حاصلًا من الشیء وبین ان یکون مقصودًا منه وتفصیل المسندالیه فی هذهِ الثلاثة وان کان حاصلًا لکن لیس العطف بهٰذه الثلاثة لاجلهٖ لانّ الکلامَ اذا اشتمل علیٰ قیدٍ زائدٍ علیٰ مجرد الاثبات اوالنفی فهو الغرض الخاص والمقصود الاصلی من الکلام ففی هذهِ الامثلة تفصیل المسندالیه کانّهٗ امرٌ کان معلومًا وانما سیق الکلام لبیان انّ مجیءَ احدهما کان بعد الاٰخر فلیتأمّل وهذا البحث ممّا اوردهٗ الشیخ فی دلائل الاعجاز ووصّی بالمحافة علیه

ترجمہ:۔

ثم تراخی کے ساتھ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور حتّٰی اس بات پر کہ اس کے ماقبل کے اجزاء ذہن میں مرتب ہیں اضعف واقویٰ ہونے کے اعتبار سے یا اس کے برعکس تو حتّٰی میں تفصیل مسند کے یہ معنیٰ ہیں کہ مسند کا تعلق متبوع کے ساتھ پہلے ہوتا ہے اور تابع کے ساتھ بعد میں ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ متبوع کے اجزاء میں سے اقویٰ یا اضعف ہے اور اس میں ترتیب خارجی کی شرط نہیں ہے۔ اگر تم یہ کہو کہ ان تینوں میں مسندالیہ کی بھی تفصیل ہے پھر مصنفؒ نے ''او تفصیلہما معًا'' کیوں نہیں کہا؟ میں کہوں گا کہ ایک چیز کا کسی چیز سے حاصل ہوجانے اور اس چیز کے مقصود ہونے میں فرق ہے ان تین مثالوں میں مسندالیہ کی تفصیل اگرچہ حاصل ہو رہی ہے لیکن اس میں حروف ثلاثہ

کے ساتھ عطف کرنا اسلئے نہیں ہے کیونکہ کلام جب اثبات اور نفی کے علاوہ کسی قید زائد پر مشتمل ہوتا ہے تو کلام سے مقصود اور غرض خاص یہی زائد قید ہوتی ہے تو ان مثالوں میں گویا کہ تفصیل پہلے سے معلوم ہے اور کلام تو ان میں سے ایک کے۔دوسرے کے بعد آنے کو بتلانے کیلئے ہے، خوب غور وخوض کرلو۔اور یہ بحث ان مباحث میں سے ہے جن کو حضرت شیخ دلائل اعجاز میں لائے ہیں۔اور اس کی حفاظت کی وصیت کی ہے

تشریح:۔

قولہٗ ثمّ للتراخی۔بعض حضرات کا خیال ہے کہ ''لفظ ثم' ترتیب اور مہلت کا تقاضا نہیں کرتا ہے غالباً ان کا استدلال ان آیات سے ہے ''خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَۃٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْہَا زَوْجَہَا'' ''بَدَءَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَہٗ مِنْ سُلَالَۃٍ مِنْ مَاءٍ مَہِیْنٍ ثُمَّ سَوَّاہُ'' ''اِنِّیْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اہْتَدٰی '' ان تمام آیات میں ''ثم'' ترتیب اور اور مہلت کیلئے نہیں ہے اس کے جواب میں صرف اتنا کہا جائے گا کہ ان تمام آیات میں ''ثم'' ترتیب کیلئے ہے لیکن ترتیب اخبار کیلئے ہے نہ کہ ترتیب حکم کیلئے۔

لیکن علامہ ابن ہشام کے بقول یہ جواب محض ترتیب کی صحت تو واضح کرتا ہے نہ کہ صحتِ مہلت اسلئے بہتر جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں عطف جملہ مقدرہ پر ہے یعنی ''من نفسٍ واحدٍ انشائھم ثمّ جعل منھا زوجھا'' اور دوسری آیت میں ''سوّاہ'' کا عطف پہلے جملہ ''بدء خلق الانسان من طین'' پر ہے نہ کہ ''ثمّ جعل نسلہٗ'' پر اور تیسری آیت میں ''ثمّ اھتدیٰ'' سے مراد ہے کہ ''ثمّ دام علی الھدایۃ۔'' مصنفؒ نے کذالک کی قید لگا کر ''جاءنی زیدٌ وعمروٌ بعدہٗ بیوم یا جاءنی زیدٌ وعمروٌ بعدہٗ بسنۃٍ اور اسی طرح کی اور مثالوں سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان مثالوں میں تکرار اسناد تو ضرور پایا جاتا ہے لیکن انحصار نہیں پایا جاتا ہے۔

فان قلت اس عبارت کے بعد شارحؒ نے مصنف پر ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ان تینوں مثالوں میں جس طرح مسند کی تفصیل ہورہی ہے اسی طرح مسند الیہ کی بھی تفصیل ہورہی ہے تو آپ کو ان کی تفصیل کی بیان کرتے ہوئے یوں عبارت لانی چاہئے تھی کہ ''او تفصیلھما معًا.........الخ

جواب: کسی چیز کے مقصود ہونے اور اس کے ضمنی طور پر حاصل ہونے میں فرق ہے۔اس مقام پر مسند کی تفصیل مقصود ہے اور مسند الیہ کی تفصیل جو ضمنی طور پر حاصل ہورہی ہے وہ غیر مقصودی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کلام مثبت یا کلام منفی میں جب نفی اور اثبات سے زائد کوئی قید ذکر کردی جاتی ہے تو اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قید اضافی اور زائد قید کسی نکتے کے بیان کرنے کیلئے ذکر کردی گئی ہے اور وہی نکتہ اور غرض مقصود ہوتا ہے مذکورہ مثال میں بھی اسنادِ مسند الیہ کوئی ایسی چیز ہے جو پہلے سے حاصل ہوچکی ہے اور کلام صرف اس بات کے بیان کیلئے لایا گیا ہے کہ عمرو کا آنا زید کے آنے کے فوری طور پر بعد میں ہے جیسے اسی مثال میں جاءنی زیدٌ فعمروٌ اس میں ''فعمروٌ'' کی قید اضافی اور زائد ہے اسلئے کہ جاءنی زیدٌ یہ کلام مثبت اور کلام تام ہے اس کے بعد ''فعمروٌ'' کہنا ایک اضافی چیز ہے اور یہ اس بات کے بتلانے کیلئے ہے کہ زید کے آنے کے بعد عمرو کا آنا فوری طور پر بلا تراخی ہے ان دونوں کے آنے کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے۔

فائدہ: حتّٰی حروف عاطفہ میں سے ہے لیکن کلام عرب میں ''حتّٰی'' کا عطف کیلئے استعمال ہونا بہت کم ہے اسی وجہ سے کوفہ سے تعلق رکھنے والے علماء نحو کا مذہب یہ ہے کہ ''حتّٰی'' عطف کیلئے سرے سے ہے ہی نہیں۔علامہ جلال الدین سیوطیؒ (تفسیر اتقان) میں رقمطراز ہیں کہ قرآن پاک میں کوئی ایسا ''حتّٰی'' مجھے معلوم نہیں ہے جو عطف کیلئے استعمال ہوا ہو۔حضرت عبداللہ ابن مسعود سے منقول ہے کہ قبیلہ ہذیل کی لغت میں ''حتّٰی'' کی ''ح'' کو ''ع'' سے بدل دیا جاتا ہے۔

اوردّ السامع عن الخطأفی الحکم الی الصواب نحوجاء نی زیدٌ لاعمروٌ لمن اعتقد انّ عمرواً جاء ک

دون زید او انّھما جاء اك جمیعًا ولكن ایضًا للردّ الیٰ الصواب الّا انّهٗ لا یقال لنفی الشركة حتّیٰ انّ نحو ماجاء نی زیدٌ لكن عمروٌ وانّما یقال لمن اعتقد انّ زیدًا جاء ك دون عمرٍو لا لمن اعتقد انّهما جاء اك جمیعًا وفی كلام النحاة ما یشعر بانّهٗ انّما یقال لمن اعتقد انتفاء المجیٔ عنهما جمیعًا

ترجمہ:۔

(یا سامع کو) خطاء فی الحکم سے (صواب کی طرف پھیرنے کیلئے جیسے جاء نی زیدٌ لا عمروٌ اس شخص سے جو یہ سمجھتا ہو کہ تیرے پاس عمرو آیا ہے نہ کہ زید یا دونوں آئے ہیں۔ لیکن یہ بھی صحیح کی طرف پھیرنے کیلئے ہے مگر یہ شرکت کی نفی کیلئے نہیں بولا جاتا ہے چنانچہ ماجاء نی زید لکن عمرو اس سے کہا جائے گا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید آیا نہ کہ عمرو نہ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ دونوں آئے ہیں اور نحویوں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس سے کہا جائیگا جو ان دونوں کے نہ آنے کا معتقد ہو

تشریح:۔

اوردّ السامع عن الخطاء فی الحکم عن الصواب: مسندالیہ پر حرف عطف داخل کرنے کی تیسری غرض یہ ہے کہ مخاطب نے کلام کے سمجھنے میں غلطی اور خطاء کی ہے تو متکلم حرف عطف کے ساتھ مسندالیہ ذکر کر کے مخاطب کو اسکی غلطی اور خطاء پر متنبہ کر کے اسے صحیح بات کی طرف لاتا ہے تو اس غرض کیلئے بھی مسندالیہ پر حرف عطف ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے جاء نی زیدٌ لا عمروٌ یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب نے یہ سمجھا ہو کہ زید آیا ہے جبکہ حقیقت میں زید نہ آیا ہو بلکہ عمرو آیا ہو۔

اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ رد کی دو قسمیں ہیں ایک کو قصر قلب اور دوسرے کو قصرِ افراد کہتے ہیں۔ قصر قلب وہ رد ہے جس میں مخاطب بالکل الٹ اور خلاف سمجھے مثلاً اصل میں عمرو آیا ہو اور مخاطب نے سمجھا ہو کہ عمرو نہیں آیا ہے زید آیا ہے تو اسے جو بات کہی جائے گی اسے قصرِ قلب کہا جائے گا اور اگر مخاطب نے بات بالکل الٹ اور خلاف نہیں سمجھی ہے بلکہ کچھ بات تو حقیقت کے مطابق سمجھی ہے اور کچھ بات حقیقت کے خلاف سمجھی ہے تو اس کے اس غلطی کے ازالے کیلئے جو کلام لایا جائے گا اسے ''قلبِ افراد'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً حقیقت میں صرف زید یا عمرو آیا ہو اور مخاطب سمجھ رہا ہو کہ دونوں آئے ہیں تو اس کے اس خطاء کو دور کرنے کیلئے یوں کہا جائے کہ جاء نی زیدٌ لا عمروٌ تو اسے قلبِ افراد کہا جائے گا۔

قصر کیلئے دو حرف استعمال ہوتے ہیں۔ لا اور لکن۔ لا کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قصر قلب اور قصرِ افراد دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے شیخ عبدالقاہر کا اس میں اختلاف ہے انھوں نے دلائل الاعجاز میں لکھا ہے ''حروف عاطفہ'' میں سے لا قصرِ قلب کیلئے استعمال ہوتا ہے اور لکن علم بیان والوں کے نزدیک صرف قصرِ قلب کیلئے استعمال ہوتا ہے قصرِ افراد کیلئے استعمال نہیں ہوتا جبکہ نحویوں کے نزدیک ''لکن'' صرف قصر افراد کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

اوصرف الحكم عن محكوم علیه الی محكوم علیه اٰخر نحو جاء نی زیدٌ بل عمروٌ او ماجاء نی زیدٌ بل عمرو فانّ بل للأضراب عن المتبوع وصرف الحكم الی التابع ومعنی الاضراب عن المتبوع ان یُجعل المتبوع فی حكم المسكوت عنه لا ان ینفیٰ عنه الحكم قطعًا خلافًا لبعضهم ومعنی صرف الحكم فی المثبت ظاهرٌ وكذا فی المنفی ان جعلناه بمعنیٰ نفی الحكم عن التابع والمتبوع فی حكم المسكوت عنه او متحقّق الحكم لهٗ حتّی یكون معنیٰ ما جاء نی زیدٌ بل عمروٌ انّ عمرًا لم یجیٔ وعدم مجیء زید ومجیئهٗ علیٰ الاحتمال او مجیئهٗ محقّق كما هو مذهب المبرّد وان جعلناه

بمعنیٰ ثبوت الحکم للتابع حتّی یکون معنیٰ ماجاء نی زیدٌبل عمرؤوان عمرًاجاء کماھو مذھب الجمھور ففیہ اشکالٌ

ترجمہ:۔

یاایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم پھیرنے کیلئے جیسے میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو یا میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ بل متبوع سے اعراض کرنے اور حکم کو تابع کی طرف پھیرنے کیلئے ہے متبوع سے اعراض کا مطلب یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کردیا جاتا ہے نہ کہ اس سے حکم کی قطعاً نفی کردی جاتی ہے۔بعض کا اختلاف ہے مثبت میں تو حکم کے پھیرنے کا معنیٰ بالکل ظاہر ہے اور کلام منفی میں بھی ظاہر ہے اگر حکم کے پھیرنے سے یہ معنیٰ مراد ہوں کہ تابع سے حکم منفی ہے اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یا متبوع کیلئے حکم متحقق ہے اور ماجاء نی زید بل عمرو کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ عمرو نہیں آیا اور زید کا آنا نہ آنا دونوں محتمل ہوں یا اس کا آنا متحقق ہے جیسا کہ مبرد کا مذہب ہے اور اگر حکم کا یہ معنیٰ ہو کہ تابع کیلئے حکم ثابت ہے اور ماجاء نی زید بل عمرو کے یہ معنیٰ ہوں کہ عمرو آیا ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے تو اس میں اشکال ہے۔

تشریح:۔

اوصرف الحکم عن المحکوم علیہ الیٰ محکوم علیہ آخر :حرف عطف کے لانے کی پانچویں غرض یہ ہے کہ حرف عطف حکم کو ایک محکوم علیہ سے پھیر کر دوسرے محکوم علیہ کی طرف متوجّہ کرنے کیلئے لایا جاتا ہے۔اور اسے اعراض اور اضراب کہتے ہیں اس معنیٰ کی ادائیگیکیلئے حروف عاطفہ میں سے ''بل'' استعمال ہوتا ہے خواہ وہ کلام مثبت ہو یا منفی ہو کلام مثبت کی مثال جیسے جاء نی زیدبل عمرو۔

کلام منفی کی مثال جیسے ماجاء نی زیدبل عمرو۔

پھر اس میں اختلاف ہے اور کل تین مذاہب ہیں۔جمہور،مبرّد،اور ابن حاجب کا۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس کلام میں بل آئے وہ کلام مثبت ہوگا یا منفی۔اگر وہ کلام مثبت ہو جیسے جاء نی زیدٌ بل عمرو '' تو اس میں دو مذہب ہیں۔جمہور اور ابن حاجب کا جمہور کے نزدیک اس میں آنے کے فعل کی اسناد تابع کیلئےثابت ہوگی اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا نہ تو اس کیلئے حکم ثابت ہوگا اور نہ ہی اس سے حکم کی نفی ہوگی لہٰذا مذکورہ مثال میں ''عمرو'' کیلئے تو حکم ثابت ہے لیکن زید کیلئے آنے کا حکم نہ تو ثابت ہے اور نہ ہی زید سے آنے کے حکم کی نفی ہے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ زید کیلئے یہ حکم ثابت ہو اور یہ بھی ہوسکتا کہ زید کیلئے آنے کا حکم ثابت نہ ہو۔

علاّمہ ابن حاجب کے نزدیک ان جیسی مثالوں میں حکم تابع کیلئے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور متبوع سے قطعی طور پر منفی ہوتا ہے۔

اور اگر کلام منفی ہو تو اس میں تین مذاہب ہیں۔

علاّمہ ابن حاجب کے نزدیک کلام منفی ''ماجاء نی زیدٌ بل عمروٌ'' اس جیسی مثالوں میں تابع سے حکم قطعی طور پر منفی ہوتا ہے اور متبوع کیلئے ثابت ہوتا ہے اور اس مثال کا ان کے نزدیک مطلب یہ بنے گا کہ عمرو نہیں آیا ہے زید آیا ہے۔

مبرّد کے نزدیک لام منفی میں تابع سے حکم قطعی طور پر منفی ہوتا ہے اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے یعنی اس میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں۔لہٰذا اس مثال کا مطلب یہ بنے گا کہ عمرو نہیں آیا ہے اور زید ہوسکتا ہے آیا ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نہ آیا ہو۔

اور جمہور کے نزدیک کلام منفی میں حکم تابع کیلئے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

تنقیہ:ان تین مذاہب میں سے ابن حاجب اور مبرّد کا مذہب تو واضح ہے کہ وہ بل کے ذریعہ سے متبوع سے حکم کی نفی کررہے ہیں

اور تابع کیلئے حکم ثابت کر رہے ہیں لیکن جمہور پر ایک اشکال وارد ہوگا کہ کلام منفی میں حکم منفی ہوتا ہے نہ کہ ثابت اور جمہور کے مذہب کے مطابق ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف ثبوتِ حکم کو پھیرا گیا ہے نہ کہ نفی حکم کو اور جب ایسا ہے تو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم منتقل نہ ہوا بلکہ حکم کی ضد منتقل ہوئی یعنی نفی حکم کی ضد ثبوتِ حکم منتقل ہوا جبکہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ''بل'' ایک محکوم علیہ سے حکم کو دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرنے کیلئے آتا ہے تو یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہوگی۔

جواب: بعض حضرات نے جمہور کی طرف سے یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے یہاں پر بل کا اصطلاحی معنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ بل کا لغوی معنیٰ مراد ہے اور لغت میں ''بل'' تغییر اور تبدیل کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں پر بھی ہم نے تغییر اور تبدیل کیا ہے کہ اس میں اعراض ہوتا تھا متبوع سے ہم نے اعراض کیا ہے تابع سے اس طرح کہ ''آنے کا حکم'' متبوع اوّل یعنی معطوف علیہ کی طرف نفیًا منسوب تھا پھر ''بل'' کے ذریعے اس کو محکوم علیہ اوّل سے تبدیل کر کے محکوم علیہ ثانی کی طرف پھیر دیا ہے اور محکوم علیہ اوّل کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا ہے۔

اوللشكّ من المتكلّم اوالتشكيك للسامع اى ايقاعه فى الشك نحو جاء نى زيدٌ او عمرو ٌاو للابهام نحوقولهٗ تعالىٰ اِنَّا اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْفِىْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ''اوللتخييراوللاباحة نحوليدخل الدارَ زيدٌاو عمروٌ والفرق بينهما انّ فى الاباحة يجوز الجمع بخلاف التخيير وامّا الفصل اى تعقيب المسنداليه بضمير الفصل وانماجعلهٗ من احوال المسنداليه لانّهٗ يقترن به اوّلا لانّهٗ فى المعنىٰ عبارةٌعنه وفى اللفظ مطابقٌ لهٗفلتخصيصه اى المسنداليه بالمسنديعنى لقصرالمسندعلى المسند اليه لانّ معنىٰ قولنا زيدٌ هو القائمانّ القيام مقصورٌ على زيدٍ لا يتجاوز الى عمروٍ فالباء فى قوله فلتخصيصه بالمسندمثلهافى قولهم خصّصتُ فلانًابالذكراذ ذكرتهٗ دون غيره كَانّك جعلتهٗ من بين الاشخاص مختصًّا بالذكر اى متفرّدًابه والمعنىٰ ههناجعل المسند اليه من بين مايصحّ اتّصافهٗ بكونه مسندًااليه مختصًّابانّ يثبت لهٗ المسند كمايقال فى ايّاك نعبدمعناه نخصّك بالعبادة ولانعبدغيرك

ترجمہ:۔

یا اسلئے کہ متکلّم کو شک ہے یا اسلئے کہ سامع کو شک میں ڈالنا ہے جیسے جاءنی زید او عمرو میرے پاس زید یا عمرو آیا ہے یا مبہم رکھنے کیلئے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے بیشک ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا صریح گمراہی میں ہیں۔ یا تخییر واباحت کیلئے جیسے زید گھر میں داخل ہو یا عمرو۔ تخییر واباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں دونوں چیزوں کے درمیان جمع کرنا جائز ہے جبکہ تخییر میں نہیں۔ (اور فصل لانا) یعنی مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لانا ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اولاً مسند الیہ کے ساتھ مقترن ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ضمیر فصل سے مسند الیہ ہی مراد ہوتا ہے اور لفظ کے اعتبار سے مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے (مسند الیہ کو مسند کے ساتھ خاص کرنے کیلئے ہوتا ہے) یعنی مسند کو مسند الیہ پر مقصور کرنے کیلئے کیونکہ زید ہو القائم کے یہ معنیٰ ہیں کہ قیام زید پر بند ہے عمرو تک متجاوز نہیں ہے تو ماتن کے قول ''فلتخصیصہ بالمسند'' میں باء ایسی ہی ہے جیسے کہ اہل عرب کے قول ''خصصت فلانًا بالذکر'' میں ہے جو اس وقت بولا جاتا ہے جب تم صرف زید کو یاد کرو گویا کہ تم نے زید کو دوسرے لوگوں کے درمیان ذکر کے ساتھ مختص اور منفرد کر دیا ہے یہاں پر مراد یہ ہے کہ مسند الیہ کو ہر اس چیز کے مابین جو مسند الیہ ہونے کے ساتھ متصف ہو سکتی ہو مختص کر دیا جائے اس طور پر کہ مسند اسی کیلئے ثابت کیا جائے جیسے ایاک نعبد کے معنیٰ ہیں کہ ہم آپ ہی کو عبادت کیساتھ خاص کرتے ہیں کسی اور کی عبادت نہیں کرتے

تشریح:۔

اولـلـشك من المتكلّم اوللتشكيك للسامع : حروف عاطفہ کے لانے کی پانچویں غرض یہ ہے کہ حروف عاطفہ میں سے ''او'' کو متکلم ہی اتو اس وقت استعمال کرتا ہے جب اسے اصل حکم کے بارے میں شک ہو اور یا متکلم کو تو کوئی شک نہیں ہے لیکن متکلم '' سامع کو اصل حکم کے بارے میں شک میں ڈالنے کیلئے اپنے کلام میں حرف ''او'' کو ذکر کرتا ہے تا کہ جو بات متکلم کہنا چاہتا ہے وہ بات سامع پر مبہم اور غیر واضح رہے جیسے جائنی زید"او عمرو" قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے "اِنَّا اَوْاِیَّاکُمْ لَعَلٰی ھُدًی اَوْفِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ۔

(ترجمہ) یعنی ہم یا تم میں سے کوئی ایک ہدایت پر ہے اور یا کھلی گمراہی میں ہے۔

یہ بات بالکل واضح اور بدیہی ہے کہ مسلمان ہدایت پر ہیں اور کافر گمراہی پر لیکن انداز شک والا اختیار کیا گیا ہے تا کہ سننے والا شک میں پڑ کر سوچنے پر مجبور ہو جائے اور جب وہ سوچے گا تو بات کی تہہ تک پہنچ جائے گا۔

اسی طرح حرف عطف ''او'' تخییر یا اباحت کا فائدہ دینے کیلئے بھی لایا جاتا ہے۔ جیسے لیدخل الدارزید" اوعمرو"۔ چاہئے کہ گھر میں زید یا عمرو میں سے کوئی ایک داخل ہو جائے۔ اباحت اور تخییر میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں دونوں کا جمع ہونا درست اور صحیح ہے جبکہ تخییر میں دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ہوتا ہے دونوں کا ایک ساتھ ہونا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

واماالفصل فلتخصيصه بالمسند :توابع کی بحث کے ختم ہو جانے کے بعد مصنفؒ نے مسند الیہ کے احوال میں سے ایک اور حالت کو ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لائی جاتی ہے اور ضمیر فصل اسلئے لائی جاتی ہے تا کہ مسند مسند الیہ پر بند اور منحصر ہو جائے جیسے زید" ھو القائم ۔ زید ہی کھڑا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قیام زید ہی پر منحصر اور ختم ہے زید کے علاوہ کسی اور عمرو وغیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہے۔

وانّماجعلهٗ من احوال المسنداليه :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ضمیر فاصل مسند اور مسند الیہ دونوں کے درمیان واقع ہوتی ہے آپ نے اسے مسند کے بجائے صرف مسند الیہ کے احوال میں سے کیوں قرار دیا ہے مسند کے احوال میں سے کیوں قرار نہیں دیا ہے؟

جواب: ہم نے ضمیر فصل کو مسند الیہ کے احوال میں سے شمار کیا ہے تین وجوہات کی بناء پر۔ وجہ اول یہ ہے کہ مسند الیہ اور ضمیر فاصل کا مصداق ایک ہوتا ہے۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ ضمیر اور مسند الیہ میں لفظی طور پر بھی اتحاد پایا جاتا ہے کہ اگر مسند الیہ ایک ہو تو ضمیر مفرد لائی جاتی ہے اور اگر مسند الیہ دو ہوں تو ضمیر تثنیہ کی لائی جاتی ہے اور اگر مسند الیہ دو سے زیادہ ہوں تو ضمیر جمع کی لائی جاتی ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ ضمیر فاصل کا مرجع مسند الیہ بنتا ہے مسند الیہ نہیں بنتا ہے۔ تو ان تین وجوہات کی بناء پر ہم نے ضمیر فاصل کو مسند الیہ کے احوال میں سے قرار دیا ہے مسند کے احوال میں سے قرار نہیں دیا ہے۔

لقصر المسندعلى المسنداليه: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ ضابطہ یہ ہے کہ تخصیص کے مادہ کے بعد جب ''با'' لایا جاتا ہے تو اس با کا مدخول مقصور علیہ ہوتا ہے تو اب مطلب یہ بنے گا کہ مسند الیہ کو مسند کے ساتھ بند کیا جائے اس صورت میں زیدٌ ھو القائم کے معنی بنیں گے زید مقصور ہے قیام پر یعنی زید قیام کے ساتھ خاص ہے زید قیام کے علاوہ کسی اور وصف کے ساتھ متصف ہو ہی نہیں سکتا ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اسلئے کہ ہم نے تو یہ بات بیان کرنی تھی کہ قیام زید کے ساتھ بند ہے جبکہ یہاں پر ہماری عبارت کا مطلب یہ بن رہا ہے کہ زید قیام کے ساتھ بند ہے لہٰذا یہ عبارت صحیح نہیں ہے؟

جواب: شارحؒ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ آپ کی بات درست ہے لیکن کبھی کبھار با کا مدخول مقصور بھی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے خصصت فلانًا بالذکر۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے اپنے ذکر کو صرف اسی پر مقصور کیا ہے اس کے غیر کا ذکر نہیں کیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ فلاں میرے ذکر میں بند ہے جیسا کہ مفسرین نے ''إِيَّاكَ نَعْبُدُ'' کا معنیٰ بیان کیا ہے ''نخصّك بالعبادة ولانعبد غيرك'' اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں یعنی آپ پر اپنی عبادت کو بند کرتے ہیں آپ کے غیر کی عبادت نہیں کرتے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ ہماری عبادت میں بند ہیں یعنی آپ ہمارے لئے صرف عبادت کے وصف کے ساتھ متصف ہیں عبادت کے وصف کے علاوہ کسی اور وصف کے ساتھ آپ متصف نہیں ہوسکتے ہیں۔

واما تقديمه اي تقديم المسنداليه فلكون ذكره اهم ولا يكفي في التقديم مجرّد ذكرالاهتمام بل لا بدّ ان يبيّن ان الاهتمام من اي جهةٍ وبايّ سببٍ فلذا فصّلهٗ بقوله امّالانّهٗ اي تقديم المسند اليه الاصل لانّ المحكوم عليه ولا بدّ من تحقّقه قبل الحكم فقصدواان يكون في الذكر ايضًامقدّمًا ولا مقتضيٰ للعدول عنه اي عن ذالك الاصل اذلو كان امرٌ يقتضي العدول عنه فلايقدم كما في الفاعل فانّ مرتبةالعامل التقدّمُ علي المعمول

ترجمہ:۔

(اور اس کی تقدیم یعنی مسند الیہ کی تقدیم اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے ہے لیکن تقدیم کیلئے صرف اہتمام کا ذکر کرنا کافی نہیں ہے بلکہ یہ بیان کیا جانا بھی ضروری ہے کہ اہتمام کس وجہ سے اور کس سبب سے ہے اسلئے ماتنؒ اس کی تفصیل بیان کررہے ہیں کہ یا تو اسلئے کہ مسند الیہ کا مقدم ہونا ہی اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہوتا ہے اسلئے حکم سے پہلے اس کا تحقق ضروری ہے تو اہل معانی نے چاہا کہ یہ ذکر میں بھی مقدم ہو (اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی بھی نہ ہو) کیونکہ اصل سے عدول کرنے کے مقتضی کے موجود ہونے کی صورت میں اسے مقدم نہیں کیا جائے گا جیسے فاعل میں کیونکہ عامل کا مرتبہ معمول پر مقدم ہوتا ہے

تشریح:۔

واما تقديمه: مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو مقدم کردیا جاتا ہے۔ پھر مسند الیہ کے تقدیم کی کئی صورتیں ہیں بعض صورتوں میں واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مسند الیہ کو مقدم کرنا جائز ہوتا ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی کئی مقتضیات ہیں۔

فلكون ذكره اهم: تقدیم مسند الیہ کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ اور مسند میں سے مسند الیہ کا ذکر مسند کے ذکر سے اہم اسلئے ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو مسند سے مقدم کیا جاتا ہے اور مسند الیہ مقدم اسلئے ہوتا ہے کہ مسند الیہ کلام میں اصل ہوتا ہے اور اسکے اصل ہونے کی وجہ سے اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور حکم لگانے کیلئے ضروری ہے کہ مسند الیہ پہلے سے موجود اور مذکور ہو اگر محکوم علیہ ہی مذکور نہ ہوگا تو حکم کس پر لگایا جائے گا البتہ اس میں ایک اور قید بھی ملحوظ ہے اور وہ یہ ہے کہ مسند الیہ میں تقدیم اصل اس صورت میں ہوتی ہے جب اس کے عدم تقدم پر کوئی دلیل اور قرینہ نہ پایا جائے اور اگر اسکے عدم تقدم پر کوئی قرینہ پایا گیا تو پھر تقدیم مسند الیہ اصل نہیں ہوگا جیسا کہ فاعل میں ہوتا ہے۔ فاعل مسند الیہ ہوتا ہے لیکن اسے فعل سے مقدم نہیں کرسکتے ہیں کیونکہ فعل عامل اور فاعل معمول ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ معمول اپنے عامل سے مقدم نہیں ہوتا۔ بلکہ عامل اپنے معمول سے مقدم ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر جملہ فعلیہ میں فاعل کو فعل پر مقدم کردیا جائے تو جملہ فعلیہ کا جملہ اسمیہ کے ساتھ التباس لازم آئے گا یہ معلوم نہیں ہوسکے گا کہ یہ جملہ اسمیہ ہے یا جملہ فعلیہ اسلئے بھی جملہ فعلیہ میں فاعل کو فعل پر

مقدّم کرنا صحیح نہیں ہے۔

وامّالتمکین الخبر فی ذھن السامع لانّ فی المبتداء تشویقًاالیہ ای الی الخبر کقولہٖ شعر والذی حارت البریّة فیه ::حیوان مستحدثٌ من جماد یعنی تحیّرت الخلائق فی معادالجسمانی والنشورالذی لیس بنفسانی بدلیل ما قبلہٗ شعر"بان امر الالٰہِ واختلف الناس فداعٍ الی ضلالٍ وھا دٍ" یعنی بعضھم یقول بالمعاد وبعضھم لا یقول بِہٖ

ترجمہ:۔

(یا سامع کے ذہن میں خبر کے بٹھانے کیلئے کیونکہ مبتداء میں خبر کی تشویق ہوتی ہے) جیسے شعروہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ مٹی سے پیدا کیا گیا حیوان ہے) یعنی مخلوق معاد جسمانی اور قبروں سے دوبارہ اٹھائے جانے میں جو محض روحانی ہی نہ ہوگا اختلاف کررہی ہے۔اس کی دلیل اس سے پہلے والا شعر ہے: اللہ کا حکم ظاہر ہوگیا لیکن لوگوں نے اختلاف کیا کوئی تو گمراہی کی طرف بلاتا ہے اور کوئی ہدایت کی طرف۔یعنی بعض معاد جسمانی کا اقرار کرتے ہیں اور بعض انکار

تشریح:۔

وامّالتمکین الخبر فی ذھن السامع :مسندالیہ کو مقدّم کرنے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ متکلّم سامع کے ذہن میں مسند کو اچھی طرح بٹھانے کیلئے مسندالیہ کو مسند پر مقدّم کرے کیونکہ جب متکلّم مسندالیہ کو پہلے ذکر کرے گا تو سامع اس انتظار میں بیٹھ جائے گا کہ اب میرا متکلّم کونسی خبر ذکر کرے گا پھر متکلّم جب کوئی خبر ذکر کرے گا تو وہ خبر اچھی طرح سے سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے گی جیسے

والّذی حارتِ البریّةُ فیه ::حیوانٌ مستحدثٌ جمادِ

اس سے پہلے یہ شعر ہے۔

با ن امر الاِ لہ واختلف الناس ::فداعٍ الیٰ ضلالٍ وھا دٍ

مفرداتِ لغویہ: حارت۔حیران ہونا متحیّر ہونا۔البریّۃ مخلوق انسان ہوں یا غیرانسان۔جماد، بے جان اور وہ چیز جس کا تعلّق جمادات کے ساتھ ہو۔

(ترجمہ) اور وہ چیز جس کے بارے میں لوگ حیران ہیں یعنی جس کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے وہ اجسام ہیں جنہیں مٹی سے پیدا کیا گیا ہے۔

پہلے والے شعر کا ترجمہ: اللہ کا معاملہ ظاہر ہوا اور لوگوں نے اختلاف کیا ہے کوئی تو گمراہی کی طرف بلا رہا ہے اور کوئی تو ہدایت کی طرف۔

محلِ استشہاد: اس شعر میں جب شاعر نے "والذی حارت البریة فیه" کہا تو یہ مسندالیہ ہے اس کے سننے کے ساتھ لوگ سراپا مشتاق ہوکر خبر کے سننے کیلئے متوجہ ہوگئے کہ اب شاعر اس سے آگے کیا کہے گا؟ اور کیا خبر ذکر کرے گا۔اور ہر سامع سوچنے لگا کہ وہ کونسی چیز ہے جس کے بارے میں لوگ حیران ہوگئے ہیں تو اسکے بعد شاعر نے خبر ذکر کرکے لوگوں کی حیرت ختم کردی" کہ وہ چیز جس کے بارے میں لوگ حیران وپریشان ہیں وہ بے جان مٹی سے اور جمادات سے انسان کا پیدا ہونا ہے۔تو اس انتظار کے بعد خبر کے ذکر کرنے سے متکلّم کے ذہن میں خبر پختہ ہوکر بیٹھ جاتی ہے۔

اردو میں اس کی مثال۔

﴿آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں ::سوزِ غمہائے نہانی اور ہیں﴾

اس شعر میں پہلا مصرعہ مسندالیہ ہے اسے سن کر سامع حیران ہوا کہ وہ کیا چیز ہے جس کی تپش اور گرمی آتش دوزخ سے بھی زیادہ ہے دوسرے مصرعے کے ساتھ اس کی وضاحت کر کے اس حیرت اور پریشانی کو دور کر دیا کہ وہ غم اور دکھ کی جلن اور سوز ہے۔

فائدہ: حارت کے لغوی معنیٰ اگر چہ حیران ہونا ہے لیکن یہاں پر اس کا یہ معنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے اختلاف کرنا مراد ہے یعنی لوگوں نے اختلاف کیا ہے گویا کہ یہاں پر ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے کیونکہ کسی بھی چیز کے بارے میں حیران ہونے کیلئے اختلاف لازم ہے۔

فائدہ: مذکورہ شعر میں حیوان سے شاعر کی کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں بعض حضرات کی رائی یہ ہے کہ اس اس سے ہندوستان کے بعض علاقوں میں پایا جانے والا ''ققنس'' پرندہ مراد ہے جو انتہائی سفید اور اس کی آواز بلا کی سریلی ہوتی ہے اس کے بارے میں شنید یہ ہے کہ اس کی چونچ کافی لمبی ہوتی ہے اور اس میں تین سو ساٹھ سوراخ ہوتے ہیں۔ جب یہ پرندہ آواز نکالتا ہے تو ان تمام سوراخوں سے آواز بڑی پیاری اور سریلی بن کر نکلتی ہے اس کے بارے میں یہ بھی کہاوت ہے کہ یہ پرندہ ایک ہزار سال تک زندہ رہتا ہے اور جب یہ مرنے کے قریب ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ الہام کے ذریعے اسے بتلا دیتے ہیں پھر یہ اپنے ارد گرد بہت ساری لکڑیاں جمع کر کے ان کے درمیان بہت ہی انہماک اور توجہ کے ساتھ انتہائی خوش الحانی اور سریلی آواز میں گانا شروع کر دیتا ہے جس کی وجہ سے لکڑیوں کے اس انبار میں آگ لگ جاتی ہے اور یہ پرندہ اس میں جل کر راکھ بن جاتا ہے کچھ عرصے کے بعد اللہ تعالیٰ اسی راکھ سے پھر اس جیسا دوسرا ققنس'' پیدا فرما دیتے ہیں'' فتبارك اللّٰه احسن الخالقین ''بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس شعر میں حیوان سے حضرت صالحؑ کی اونٹنی مراد ہے جسے اللہ تعالیٰ نے پتھر سے پیدا فرمایا تھا جس میں لوگوں کو اختلاف ہے اور آج تک ان کی عقلوں میں یہ بات نہیں آرہی ہے کہ ایک پتھر سے اونٹنی کیسے پیدا ہوسکتی ہے۔ واللّٰه علیٰ کلّ شیءٍ قدیر۔ اور کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ حیوان سے حضرت موسیٰؑ کا عصاء مراد ہے جو ضرورت پڑنے پر دم بھر میں ''اژدہے'' کی صورت اختیار کر جاتا تھا لوگ اس بارے میں دنگ ہیں کہ ایک بے جان لاٹھی کس طرح دم بھر میں ایک جاندار سانپ اور اژدہا بن جاتا تھا؟

وماذٰلك علیٰ اللّٰه بعزیز۔ بعض لوگوں کی رائی یہ ہے کہ اس سے حضرتِ آدمؑ مراد ہیں شارحؒ نے اس شعر میں ''حیوان'' سے انسان مراد لیا ہے کہ مرنے کے تمام انسانوں کو بحکمِ خداوندی زندہ کر دیا جائے گا۔ اور اس پر قرینہ شاعر کے باقی اشعار ہیں کیوں کہ یہ شعر ابوالعلیٰ معرّی کے ایک لمبے قصیدے سے لیا گیا ہے جو انھوں ایک حنفی فقیہ کے مرثیہ میں کہا ہے اس شعر کا سیاق وسباق دیکھا جائے تو اس سے اس کا یہی معنیٰ سمجھ میں آتا ہے۔ قصیدہ کا مطلع یہ ہے۔

﴿ غیر مجدٍ فی ملّتی واعتقادی ::نوح باكٍ ولا ترنّم شادٍ ﴾

﴿ صاح هذا قبورنا تملأ الرحب::فاین القبور من عهدِ عاد ﴾

لٰی ان قال۔۔۔۔

﴿وفقیهنا افكاره شدن للنعمانِ::ما لم یشدّه شعر زیادٍ ﴾

﴿بان امر الاله واختلف الناس ::فداعٍ الیٰ ضلالٍ وهادٍ ﴾

﴿ واللبیب اللبیب من لیس یغبتهٔ ::بكون مصیره للفساد ﴾

وامّا لتعجیل المسرّة اوالمسائة للتفاؤل علّة لتعجیل المسرّة اوالتطیّر علّة لتعجیل المسائة نحو سعدٌ فی دارك لتعجیل المسرّة اوالسفاح فی دار صدیقك لتعجیل المساءة وإمّالایهام انّهٗ ی المسند الیه لا یزول عن الخاطر لكونهٖ مطلوبًا او انّهٗ یستلذّ به لكونهٖ محبوبًا وامّالنحو

ذلك مثل اظهار تعظيمه او تحقيره اوما اشبه ذالك ـ

ترجمہ:۔

یا تعجیل مسرّت یا تعجیل مسائت کیلئے یا نیک فالی کی وجہ سے یا بد فالی کی وجہ سے تعجیل مسرّت کی مثال جیسے سعد تمہارے گھر میں ہے جلدی خوش خبری دینے کیلئے۔ تعجیل مسائت کی مثال جیسے خونریز تیرے دوست کے گھر میں ہے یا یہ بتلانے کیلئے کہ مسند الیہ مطلوب ہونے کی وجہ سے جدا ہی نہیں ہے یا محبوب ہونے کی وجہ سے اس سے لذت حاصل ہوتی ہے اسی طرح تعظیم وتحقیر وغیرہ کیلئے بھی مقدم کیا جاتا ہے۔

تشریح:۔

واما لتعجيل المسرّة والمساءة: مسند الیہ کو مقدم کرنے کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو پہلے ذکر کر دیا جاتا ہے۔ مخاطب کو جلدی خوش کرنے کیلئے یا جلدی ڈرانے کیلئے یعنی مسند الیہ کے نام میں کوئی ایسا معنیٰ پایا جائے جس سے نیک فالی یا بد فالی لیکر مخاطب یا تو خوش ہو جائے اور یا ڈر جائے تعجیل مسرّت کی مثال جیسے سعدٌ فی دارك۔ تیرے گھر میں سعد ہے۔ اس مثال میں اگر متکلم ''فی دارك سعدٌ'' کہتا تو تب بھی خوشی حاصل ہو جاتی لیکن ذرا دیر سے حاصل ہو جاتی۔ جلدی خوشی پہنچانے کیلئے متکلم نے مسند الیہ ''سعد'' کو مقدم کیا ہے۔ اور اس مثال میں مخاطب کو اس طرح خوشی حاصل ہو رہی ہے کہ سعد اگر چہ مسند الیہ اور نام ہے لیکن اس نام کے معنیٰ ہیں نیک بخت اور خوش بخت تو اس نام کے سنتے ہی مخاطب نیک فالی لیکر خوش ہو جائے گا۔

اردو میں اس کی مثال جیسے

﴿خوبی وخرمی وراحت وآرام وسرور:: تیرے دروازے کی تا حشر نہ چھوڑیں چوکھٹ﴾

تعجیل مساءۃ کی مثال جیسے ''سفاحٌ فی دار صدیقك'' خونریز تیرے گھر میں ہے۔ اس میں اگر متکلم ''فی دارك سفاحٌ'' کہتا تب بھی مخاطب کی سمجھ میں بات آجاتی لیکن اسے جلدی پریشانی نہ ہوتی۔ کیونکہ سفاح کے معنیٰ ہیں خون ریزی تو اس لفظ کے سنتے ہی مخاطب اس سے بد فالی لے گا کہ خدانخواستہ کہیں اس کے دوست کے گھر میں خونریزی تو نہیں ہو رہی ہے۔ تو مخاطب کو جلدی پریشان کرنے کیلیا مسند الیہ کو مقدم کیا ہے تاکہ وہ سنتے ہیں خوف زدہ ہو کر پریشان ہو جائے۔

اردو میں اس کی مثال جیسے

﴿کشتن خلق اس کا سدا کام ہے:: مرگ وقضاء مفت میں بدنام ہیں﴾

مرگ وقضاء مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ برائی کی اس بات کو جلدی سے پیش کر کے سامع کو جلدی رنجیدہ اور پریشان کیا جائے

اولا یهام انّه لا یزول عن الخاطر: مسند الیہ کے مقدم کرنے کی چوتھی غرض یہ ہے کہ مسند الیہ اسلئے بھی مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم اپنے سامع کو یہ بات بتائے کہ مسند الیہ کے ساتھ میری انتہائی محبت ہے میں اسے اپنے دل سے نکالے نہیں نکال سکتا ہوں اور جب بھی میں اپنی زبان سے کوئی لفظ نکالتا ہوں تو اس کے نام کے سوا کوئی لفظ نکلتا ہی نہیں ہے اور مسند الیہ کے مقدم کرنے کی پانچویں غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کے نام کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے بھی مسند الیہ کو مقدم کر دیا جاتا ہے یعنی متکلم اپنے مخاطب کو یہ بات بتانے کیلئے مسند الیہ کو مقدم کرتا ہے کہ مسند الیہ میرا محبوب ہے اس کے نام کے سننے کے ساتھ مجھے لذّت حاصل ہوتی ہے دونوں کی مثال الحبیب جاء۔

شارحؒ نے تقدیم مسند الیہ کے دو غرض اور بھی ذکر کئے ہیں ان میں سے پہلی غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو اس کی تعظیم کے خاطر مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے رجلٌ فاضلٌ عندی۔

اور دوسری غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو اس کی تحقیر کیلئے بھی مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے رجلٌ جا ھلٌ عندی وغیر ذٰلک

قال عبدالقاھر وقد یقدّم المسند الیہ لیفید التقدیم تخصیصہٗ بالخبر الفعلیّ ای قصرالخبر الفعلیّ علیہ ان ولی المسند الیہ حرف النفی ای وقع بعدھا بلا فصلٍ نحو ما انا قلت ھذا ای لم أقلہٗ مع انہٗ مقولٌ لغیری فالتقدیم یفید نفی الفعل عن المتکلّم وثبوتہ لغیرہ علیٰ الوجہ الذی نفی عنہ من العموم والخصوص ولا یلزم ثبوتہٗ لجمیع من سواك لانّ التخصیص انّما ھو بالنسبۃ الیٰ من یتوھم المخاطب اشتراکك معہٗ او انفرادك بہ دونہٗ

ترجمہ:۔

شیخ عبدالقاہرؒ نے کہا ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو اسلئے بھی مقدم کرتے ہیں کہ یہ تقدیم مسند الیہ کے ساتھ خبر فعلی کے اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اگر مسند الیہ حرف نفی کے ساتھ متصل ہو یعنی اس کے بعد بلا فصل واقع ہو جیسے ما انا قلت ہذا یعنی میں نے تو یہ نہیں کہا ہے میرے علاوہ کسی اور نے کہا ہے۔تو تقدیم مسند الیہ متکلّم سے فعل کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلّم کیلئے ثبوت فعل کا اس طرح پر جس طرح پر متکلّم سے عموم وخصوص کے اعتبار سے نفی کی گئی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تیرے علاوہ سب کیلئے فعل ثابت ہو کیونکہ تخصیص تو صرف اس کے لحاظ سے ہے جس کو مخاطب تمہارا شریک کار سمجھ رہا ہے یا تن تنہا تم کو کام کرنے والا سمجھ رہا ہے

تشریح:۔

قال عبدالقاھر وقد یقدّم المسند الیہ لیفید التقدیم ۔مسند الیہ کے مقدم کرنے کے مباحث میں سے ایک بحث ما انا قلت کا ہے اور یہ مختصر المعانی کے مشہور مباحث میں سے ہے۔اور یہ بحث اپنی مختلف اور پیچیدہ مسائل اور صورتوں کی وجہ سے ''ما انا قلت'' کے نام سے مشہور ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب مسند الیہ کو خبر فعلی کیساتھ خاص کیا جائے تو یہ صرف تخصیص کا فائدہ دیتا ہے یا تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ دیتا ہے اس میں حضرت شیخ اور جمہور کا اختلاف ہے۔اس کی کل نو (۹) صورتیں بن جاتی ہیں ان میں شیخ عبدالقاہر اور جمہور علماء کا اختلاف ہے جمہور کے نزدیک یہ تمام صورتیں مطلقاً تخصیص کا فائدہ دیتی ہیں اور حضرتِ شیخ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ ان صورتوں میں سے جن جن صورتوں میں حرفِ نفی مسند الیہ سے مقدم ہوگا ان صورتوں میں مسند الیہ کا مقدم ہو جانا صرف تخصیص کا فائدہ دے اور جمہور کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ دیتا ہے اور جن صورتوں میں حرفِ نفی مسند الیہ سے مقدم نہیں ہوتا ہے ان صورتوں میں تقدیم مسند الیہ صرف تخصیص کا فائدہ نہیں دیتا ہے بلکہ تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کے تجزیہ کرنے سے ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ نو صورتوں میں سے تین صورتیں اتفاقی ہیں یعنی ان تین صورتوں میں دونوں کے نزدیک تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور چھ صورتیں اختلافی ہیں یعنی ان چھ صورتوں میں اختلاف ہوگا۔حضرتِ شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں حاصل ہوں گے اور جمہور علماء کے نزدیک ان صورتوں میں صرف تخصیص کا فائدہ حاصل ہو گا تقوی کا فائدہ حاصل نہیں ہو گا۔ ان صورتوں کی تفصیل یوں ہوگی کہ مسند الیہ دو حال سے خالی نہیں ہے اسم ضمیر ہوگا یا اسم ظاہر اگر مسند الیہ اسمِ ظاہر ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے معرفہ ہوگا یا نکرہ۔ پھر ان تینوں صورتوں میں یعنی مسند الیہ اسم ضمیر ہو...... مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو...... مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہو...... حرف نفی داخل ہوگا یا نہیں۔ اگر حرفِ نفی داخل ہو تو پھر مسند الیہ سے مقدم ہوگا یا مؤخر۔تو ان تین صورتوں کو ماقبل والی تین صورتوں کے ساتھ ضرب دینے سے کل نو صورتیں بن جائیں گی۔جن کی تفصیل مندرجہ ہے۔

(۱) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی داخل نہ ہو۔

(۲) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرفِ نفی داخل ہو اور مسند الیہ سے مقدم ہو۔
(۳) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرفِ نفی داخل ہو اور مسند الیہ مؤخر ہو۔
(۴) مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو اور حرفِ نفی داخل نہ ہو۔
(۵) مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو اور حرفِ نفی داخل ہو اور مسند الیہ سے مقدم ہو۔
(۶) مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو اور حرف نفی داخل ہو اور مسند الیہ مؤخر ہو۔
(۷) مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہو اور حرفِ نفی داخل نہ ہو اور مسند الیہ مؤخر ہو۔
(۸) مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہو اور حرف نفی داخل ہو اور مسند الیہ سے مقدم ہو۔
(۹) مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہو اور حرفِ نفی داخل ہو اور مسند الیہ سے مؤخر ہو۔

ان نو صورتوں میں سے تین صورتیں (دوسری، پانچویں اور آٹھویں) متفق علیہ ہیں۔ باقی صورتوں میں حسبِ مذکور سابق اختلاف ہے مصنفؒ نے مسند الیہ کے اسم ضمیر ہونے کی صورت کی مثال ذکر کی ہے باقی صورتوں یعنی مسند الیہ کے اسمِ ظاہر معرفہ اور نکرہ ہونے کی مثال ذکر نہیں کی ہے ان کی مثالوں کو اسم ضمیر کی مثال پر قیاس کر کے بنایا جا سکتا ہے کیوں کہ مسند الیہ کا حکم تینوں صورتوں میں ایک ہے خواہ مسند الیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر معرفہ ہو یا اسمِ ظاہر نکرہ ہو۔ اس کی مثال ذکر کی ہے جیسے ''ما انا قلت' یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ جہاں پر قصر ہوتا ہے وہاں پر دو قضیئے ہوتے ہیں ایک قضیہ موجبہ اور دوسرا قضیہ سالبہ ان میں سے ایک قضیّہ تو الفاظ میں موجود ہوتا ہے اور دوسرا قضیہ ضمناً سمجھ میں آرہا ہوتا ہے۔ اب اگر کلام موجبہ ہو تو قضیہ موجبہ کلام میں موجود ہوگا اور قضیہ سالبہ ضمناً سمجھ میں آجائے گا اور اگر کلام سالبہ ہو تو قضیہ سالبہ کلام میں موجود ہوگا اور قضیہ موجبہ ضمناً کلام سے سمجھ میں آجائے گا۔ مثال مذکور میں کلام میں موجود قضیہ سالبہ ہے لہٰذا قضیہ موجبہ کلام سے ضمناً سمجھ میں آجائے گا اور وہ ہے ''انهٗ مقولٌ لغیری'' یعنی یہ بات صرف میں نے نہیں کہی ہے میرے غیر نے کہی ہے۔ لیکن اس نفی کے صحیح ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ اس کلام میں کوئی منطوق ایسا نہ پایا جائے جو اس ضمنی معلوم ہونے والے قضیہ کی مخالفت اور ضد پر دلالت کرے اور نہ ہی ایسا کوئی لفظ پایا جائے جو باعتبارِ معنیٰ اس ضمنی قضیہ کا مخالف ہو۔ پہلی شرط کی احترازی مثال جیسے ماان قلت هذا ولا غیری یہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں ولا غیری ایک ایسا منطوق ہے جو اس ضمنی قضیہ کا مخالف ہے اور وہ اس طرح کہ جب متکلّم نے کہا ''ماانا قلت هذا'' تو اس جملہ کے ساتھ اس نے اپنی ذات سے کلام کی نفی کی ہے۔ اور غیر کیلئے کلام کو ثابت کیا ہے لیکن جب متکلم نے ''ولا غیری'' کہا تو اس جملہ کے ساتھ اس نے کلام کی اپنے غیر سے بھی نفی کی ہے۔ تو اس سے ایک ہی کلام کا ایک وقت میں ایک کیلئے ثابت کرنا اور پھر اس سے اس کلام کی اسی وقت نفی کرنا لازم آرہا ہے اور یہ اجتماع نقیضین ہے اور اجتماعِ نقیضین محال اور ناممکن ہے اسلئے اس کلام کے صحیح ہونے کیلئے اس شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرطِ ثانی کی احترازی مثال جیسے ''ماانا رئیت احدًا'' میں نے کسی ایک کو بھی نہیں دیکھا ہے ''وریٰ غیری'' اور میرے غیر نے انسانوں میں سے سب کو دیکھا ہے۔ یہ کہنا ایک تو اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ اس میں اپنے ماسواء تمام انسانوں کیلئے دیکھنے کو ثابت کیا ہے یعنی میرے غیر نے دنیا کے ہر انسان کو دیکھا ہے۔ اور دنیا کے ہر انسان کو ایک آدمی کیلئے دیکھنا ناممکن اور محال ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی یہ باطل ہے کہ حصر اور تخصیص میں موجود دونوں قضیوں میں مطابقت ضروری ہے یعنی اگر قضیہ اولیٰ عام ہے تو قضیہ ثانیہ کیلئے بھی عام ہونا ضروری ہے اور قضیہ اولیٰ خاص ہو تو قضیہ ثانیہ کیلئے بھی خاص ہونا ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت نہیں پائی جارہی ہے اسلئے کہ قضیہ اولیٰ خاص ہے اور قضیہ ثانیہ عام ہے۔

دوسری مثال ''وما انا ضربت الا زیدا ''میں نے زید ہی کو مارا ہے۔اور میرے غیر نے زید کے علاوہ باقی تمام لوگوں کو مارا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ایک تو اس میں یہ لازم آرہا ہے کہ متکلم کے غیر نے ایک ہی وقت میں زید کے علاوہ باقی تمام لوگوں کو مارا ہے۔اور ایک ہی وقت میں تمام لوگوں کا مارنا ناممکن ہے۔اور دوسری اس وجہ سے بھی یہ صحیح نہیں ہے کہ قضیہ اولیٰ اور ثانیہ میں عموم وخصوص کے اعتبار سے مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت نہیں پائی جارہی ہے اسلئے کہ قضیہ اولیٰ خاص ہے اور قضیہ ثانیہ عام ہے۔

ای قصر الخبر الفعلی علیہ:اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

آپ کی عبارت ہے وقد یقدم لیفید تخصیصہ بالخبر الفعلی''اس میں آپ نے الخبر پر ''باء'' کو داخل کیا ہے اور ''باء'' کا مدخول مقصور علیہ ہوتا ہے۔تو اس سے لازم آئے گا کہ خبر بند ہے مسند الیہ میں حالانکہ آپ کا مقصود تو یہ نہیں ہے۔آپ کا مقصود تو یہ ہے کہ مسند الیہ بند ہے خبر میں تو اس سے خلاف مقصود کام کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ''باء'' کا مدخول بھی کبھی کبھار مقصور ہوتا ہے۔ہمیشہ مسند الیہ کا مقصور ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

ای وقع بعد ھا بلا فصل 'اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ''ان ولی المسند الیہ ''یعنی حرف نفی مسند الیہ کے ساتھ ملا ہوا اور متصل ہو اور متصل ہونے کی دو صورتیں ہیں ماقبل کی طرف سے متصل ہو یا مابعد کی طرف سے متصل ہو یہ لفظ ان دونوں اتصالوں کو شامل ہے حالانکہ اس کے بعد آپ نے کہا ہے کہ ''والا ''اور آگے چل کر آپ نے مسند الیہ سے حرف نفی کے مؤخر ہونے کی صورت ذکر کی ہے اور ''الا '' کے ساتھ جو صورت ذکر کی ہے یہ دو صورتوں کو شامل ہے (۱) حرف نفی بالکل مذکور ہی نہ ہو اور یا حرف نفی مذکور تو ہو لیکن ہو مؤخر ہو لہٰذا ان دونوں کا آپس میں تقابل کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب:اس سے ہماری مراد اس کا معنیٰ اصطلاحی ہے یعنی وہ حرف نفی ماقبل کی طرف سے مسند الیہ کے ساتھ متصل ہو مابعد کی طرف سے مسند الیہ ساتھ متصل نہ ہو۔

ولا یلزم ثبوتہ لجمیع من سواك:اس عبارت کے ساتھ بھی شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ آپ کی مثال'' ما انا قلت ھذا '' صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ متکلم کے غیر تمام اس کے قائل ہوں اور یہ بات صریح البطلان ہے اسلئے کہ ایک ہی بات کے قائل ایک ہی وقت میں متکلم کے غیر تمام کے تمام کا ہونا ناممکن ہے یہ ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ ایک ہی بات کے قائل تمام کے تمام متکلم کے غیر ہوں۔

جواب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ حصر اضافی ہے اس لئے کہ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب متکلم مخاطب کے بارے میں یہ گمان کرے کہ یہ بات متکلم نے کہی ہے۔تو متکلم اس کے جواب میں ''قصر قلب کے طور پر یوں کہے کہ'' ما انا قلت ''اور یا مخاطب متکلم کے بارے میں یہ گمان کرے کہ اس بات کے کہنے میں متکلم کے ساتھ اور بھی شریک ہیں تو متکلم مخاطب کے اس گمان کی تردید کرنے کیلئے یوں کہے کہ'' ما انا قلت '' کہ یہ بات میں نے نہیں کہی ہے بلکہ میرے غیر نے کہی ہے۔

اس کی مثال یوں ہے کہ جیسے کہ کسی مدرسہ کے ناظم صاحب لڑکوں کو جمع کر کے کسی بات کے بارے میں پوچھے کہ یہ بات کس نے کہی ہے تو ان کے جواب میں ہر لڑکا کہے کہ'' ما انا قلت '' یہ بات میں نہیں کہی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ یہ بات میرے سوا پورے مدرسہ کے لڑکوں نے کہی ہے بلکہ اس کا مطلب تو صرف یہ ہوتا ہے کہ متکلم اپنی ذات سے اس بات کے کہنے کی نفی کر رہا ہے باقی وہ بات کتنوں نے کہی ہے یا وہ بات کس نے کہی ہے اس سے اس بات کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

ولہٰذا ای ولانّ التقدیم یفید التخصیص ونفی الحکم عن المذکور مع ثبوتہٖ للغیر لم یصح ما انا قلتُ ھذا ولا غیری لان مفہوم ما انا قلت ثبوت قائلیّۃ ھذا القول لغیر المتکلّم ومنطوق لا غیری نفیہا عنہ وھما متناقضان ولا ما انا رئیت احدًا لانّہٗ یقتضی ان یکون انسان غیر المتکلّم قد رای کل احدٍ من الناس لانّہٗ قد نفیٰ عن المتکلّم الرؤیۃ علیٰ وجہ العموم فی المفعول فیجب ان یثبت لغیرہٖ علیٰ وجہ العموم فی المفعول لیتحقّق تخصیص المتکلّم بھذا النفی ولا ما انا ضربت الّا زیدًا لانّہٗ یقتضی ان یکون انسان غیرک قد ضرب کلّ احد سوی زیدٍ لانّ المستثنیٰ منہ مقدّرٌ عام وکلّ ما نفیتہٗ عن المذکور علیٰ وجہ الحصر یجب ثبوتہٗ لغیرہٖ تحقیقًا لمعنی الحصر ان عامًّا فعامٌّ وان خاصًّا فخاصٌّ وفی ھذا المقام مباحث نفیسۃٌ وشّحنا بھا فی الشرح والّا ای وان لم یل المسند الیہ حرف النفی بان لایکون فی الکلام حرف النفی او یکون حرف النفی متأخّرًا عن المسند الیہ فقد یأتی التقدیم للتخصیص ردًّا علیٰ مَن زعم انفراد غیرہٖ ای غیر المسند الیہ المذکور بہٖ ای بالخبر الفعلی او زعم مشارکتہٗ ای مشارکۃ الغیر فیہ ای فی الخبر الفعلیّ نحو انا سعینا فی حاجتک لمن زعم انفراد الغیر بالسعی فیکون قصر قلبٍ او زعم مشارکتہٗ لک فی السعی فیکون قصر افرادٍ ویؤکّد علی الاوّل ای علیٰ تقدیر کونہٖ ردًّا علیٰ من زعم انفراد الغیر بنحو لا غیری مثل لا زیدٌ ولا عمروٌ ولا من سویٰ لانّہٗ الدالّ صریحًا علیٰ ازالۃ شبہۃٍ انّ الفعل صدر عن الغیر ویؤکّد علی الثانی ای علیٰ تقدیر کونہٖ ردًّا علیٰ من زعم المشارکۃ بنحو وحدی مثل متفرّدًا او متوحّدًا او غیر مشارک لانّہٗ الدال صریحًا علیٰ ازلۃ شبہۃ اشتراک الغیر فی الفعل والتاکید انما یکون لدفع شبہۃٍ خالجت قلب السامع

ترجمہ:۔

(اوراسی وجہ سے) کہ مسند الیہ کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلّم کیلئے ثبوت کے ساتھ مذکور سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتی ہے (ما انا قلت ہذا ولا غیری) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ما انا قلت کا مدلول التزامی یہ ہے کہ اس بات کا کہنا غیر متکلم کیلئے ثابت ہے اور لا غیری کا مدلول مطابقی یہ ہے کہ غیر سے اس کی نفی ہے اور یہ دونوں متناقض ہیں (اور نہ ما رئیت احدًا) کیونکہ یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ متکلّم کے علاوہ کسی آدمی نے ہر شخص کو دیکھا ہے کیونکہ متکلم سے رؤیت کی نفی مفعول میں عموم کے طور پر کی گئی ہے لہٰذا غیر متکلم کیلئے ثبوت بھی عموم کے طور پر ہوگا تا کہ اس نفی کے ساتھ اس کی تخصیص ہو سکے۔ (اور ما انا ضربت الا زیدًا) کیونکہ یہ اس کا مقتضی ہے کہ تمہارے علاوہ کسی آدمی نے زید کے سوا ہر آدمی کو مارا ہے کیونکہ مستثنیٰ منہ مقدر عام ہے اور جس چیز کی نفی مذکور سے حصر کے طور پر ہو حصر کے معنی کے تحقق کیلئے غیر کیلئے اس کا ثبوت ضروری ہے اگر عام ہو تو عام اور اگر خاص ہو تو خاص اور اس مقام میں اور بھی عمدہ عمدہ بحثیں ہیں جن کے ساتھ شرح کو ہم نے مزیّن کیا ہے (ورنہ) یعنی اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو اس طور پر کہ یا تو کلام میں حرف نفی سرے سے ہی نہ ہو یا حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو (تو کبھی تقدیم تخصیص کیلئے آتی ہے اس پر رد کرنے کیلئے جو اس کے غیر کے یعنی غیر مسند الیہ کے مباشر خبر فعلی ہونے کا قائل ہو یا خبر فعلی میں اس غیر کے مشارک کا قائل ہو اس میں یعنی خبر فعلی میں جیسے (انا سعیت فی حاجتک) اس شخص سے کہیں جو غیر کے مباشر بالسعی ہونے کا معتقد ہو اس وقت قصر قلب ہوگا یا اس شخص سے کہیں جو کوشش میں غیر کی شرکت کا قائل ہو اس وقت قصر افراد ہوگا (اور پہلی صورت میں تاکید لائی

جائے گی) یعنی اس صورت میں کہ تنہا غیر کے مباشر ہونے کے قائل پر رد ہو(لا غیری جیسے کے ساتھ) جیسے لا زید و لا عمرؤ لا من سوای کیونکہ یہ الفاظ شبہ سند ورفعل عن الغیر کے ازالہ پر صراحۃً دلالت کرتے ہیں (اور دوسری صورت میں تاکید لائی جائے گی) یعنی جبکہ شرکت کے اعتقاد رکھنے والے پر رد ہو(وحدی جیسے کے ساتھ) جیسے متوحداً، منفرداً یا مشارک نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ الفاظ فعل میں غیر کی شرکت کے شبہ کے ازالہ پر صراحۃً دلالت کرتے ہیں اور تاکید اسی شبہ کے ختم کرنے کیلئے ہوتی ہے جو سامع کے دل میں کھٹکتا ہو

تشریح:۔

والّا فقد یاتی للتّخصیص ردًّا علی من زعم انفراد غیرہ: یہاں تک مصنفؒ نے تین متفق علیہ صورتوں کو ذکر کیا ہے اور اب یہاں سے چھ اختلافی صورتیں ذکر کر رہے ہیں۔ اور حرفِ ''الّا'' کے ساتھ جو نفی ہو رہی ہے یہ دو صورتوں کو شامل ہو رہی ہے۔ (۱) حرفِ نفی سرے سے داخل ہی نہ ہو (۲) حرفِ نفی داخل تو ہو لیکن مؤخر ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے '' ان ولی المسندالیہ '' میں یہ کلام مقیّد ہے اس میں ایک قید اور ایک مقیّد ہے۔ مقیّد اس میں ''مسند الیہ'' ہے اسلئے کہ اس پر حرفِ سلب کا داخل ہونا ضروری ہے ۔ اور اس میں قید یہ ہے کہ حرفِ سلب مقدّم ہو۔ اب ''الّا'' کے ساتھ یا تو قید کی نفی ہوگی کہ حرف سلب تو ہو لیکن مقدّم نہ ہو بلکہ مؤخر ہو اور یا مقیّد کی نفی ہوگی۔ اگر اسے قید کی نفی بنا دیا جائے تو نفی صحیح ہے اور اگر اسے مقیّد کی نفی بنا دیا جائے کہ حرفِ نفی مسندالیہ پر داخل نہ ہو تو تب بھی نفی صحیح ہے تو یہ دونوں صورتوں کو شامل اور اس دلیل کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ''الّا'' کے بعد جو بھی قضیہ آتا ہے تو وہ قضیہ سالبہ ہوتا ہے اور قضیہ سالبہ کے صادق آنے کی دو ہی صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ موضوع سرے سے موجود ہی نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ موضوع موجود تو ہو لیکن محمول کی موضوع سے نفی کی گئی ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور یہاں پر بھی اس طرح ہے۔ فافہم ....

اب جب یہ استثناء دو صورتوں کو شامل ہے تو باقی چھ صورتوں کی تفصیل یوں ہوگی۔

(۱) مسندالیہ اسم ضمیر ہو اور حرفِ سلب اس پر داخل نہ ہو.....

(۲) :::::::::::::::::::::::::حرفِ سلب موجود مؤخر ہو۔

(۳) :::::::::::::ظاہر معرفہ ہو::::::::::::::::حرفِ سلب موجود نہ ہو۔

(۴) :::::::::::::::::::::::::::::حرفِ سلب موجود مؤخر ہو۔

(۵) :::::::::::::نکرہ ہو:::::::::::::::::::اور حرفِ سلب نہ ہو۔

(۶) :::::::::::::::::::::::::::::اور حرفِ سلب موجود مؤخر ہو۔

تفصیل:۔ پہلی صورت: یہ ہے کہ مسندالیہ اسمِ ضمیر ہو اور حرفِ سلب اس پر داخل نہ ہو اور مسندالیہ اسمِ ضمیر تخصیص کیلئے ہو جیسے ''انا سعیت فی حاجتك ''یعنی میں نے ہی تیری ضرورت کے پوری کرنے میں کوشش کی ہے۔ اور میرے سوا کسی نے نہیں کی ہے۔ یہ جملہ اس وقت استعمال کیا جائے گا جب مخاطب یہ سمجھے کہ متکلم نے میری ضرورت پوری کرنے میں کوشش نہیں کی ہے پھر جب متکلم یہ جواب دے گا تو یہ قصر قلب بن جائے گا اور اگر مخاطب کو یہ گمان ہو کہ ضرورت کے پورا کرنے میں متکلم کے ساتھ کوئی اور بھی شریک ہے اور متکلم اس کے جواب میں یہ جملہ کہہ دے تو یہ قصر افراد بن جائے گا اب اگر متکلم صرف اتنا کہہ دے کہ ''انا سعیت فی حاجتك ''تو معلوم نہیں ہو سکے گا کہ یہ قصر قلب ہے یا قصر افراد۔ تو ان دونوں کے درمیان فرق واضح کرنے کیلئے مصنفؒ نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے اب اگر قصر قلب ہو تو ''لا غیری'' کا لفظ لایا جائے گا اور عبارت یوں بن جائے گی ''انا سعیت فی حاجتك لا غیری ''اور اس کو تاکید قصرِ قلب کہا جائے گا۔ اور قصرِ افراد کی صورت میں ''وحدی '' کا لفظ لایا جائے گا اور عبارت یوں بن جائے گی ''انا سعیت فی حا

جتك وحدی ''اور اس کو تاکید قصر افراد کہا جاتا ہے۔

وقد یأتی لتقویۃ الحکم وتقریرہ فی ذھن السامع دون التخصیص نحو ھو یعطی الجزیل قصدًا الی تحقیق انّہٗ یفعل اعطاء الجزیل وسیرِدُ علیك تحقیق معنیٰ التقویۃ۔

ترجمہ:۔

(اور کبھی تقویۂ حکم کیلئے آتا ہے) اور سامع کے ذہن میں ثابت کرنے کیلئے نہ کہ تخصیص کیلئے (جیسے وہ بہت عطاء کرتا ہے) مقصد صرف یہ ہے کہ بہت زیادہ بخشش کرتا ہے۔ اور تقوی کے معنیٰ کی تحقیق انشاء اللہ عنقریب آجائے گی۔

تشریح:۔

وقد یأتی لتقویۃ الحکم :اب یہاں سے مصنفؒ اسی کا دوسرا فائدہ ذکر کررہے ہیں کہ جب مندالیہ پر حرفِ نفی داخل نہ ہوتو وہ جس طرح کبھی کبھار تخصیص کے فائدے کیلئے آتا ہے۔ اسی طرح وہ تقویۂ حکم کے فائدے کیلئے بھی آتا ہے جیسا کہ حضرتِ شیخ کا مذہب ہے اور تقویہ کا مطلب تو پوری وضاحت کے ساتھ آگے آئے گا اسلئے پوری وضاحت وہاں پر کریں گے لیکن یہاں پر اتنی بات ضرور سمجھ لینی چاہئے کہ تقویٰ کس کو کہتے ہیں۔ تو تقویٰ مندالیہ پر لگنے والے حکم کو پکا کرنے مضبوط کرنے اور پختہ کرنے کو کہتے ہیں جیسے کہ اس کی مثال ھو یعطی الجزیل ۔وہ بہت عطا کرتا ہے۔ یہاں پر مندالیہ کی خبر تخصیص کیلئے نہیں ہے بلکہ تقویٰ کیلئے ہے متکلم یہ کہنا چاہ رہا ہے کہ اس آدمی کو پہچانو یہ عطایا دینے والا ہے اس میں تقویٰ اس طرح پائی جاتی ہے کہ اس میں ایک بار تو ''ھو'' کیلئے ''یعطی الجزیل'' جملہ ثابت کردیا اور پھر یعطی کی نسبت ضمیر مستتر کی طرف کی گئی ہے جو ''ھو'' کی طرف لوٹ رہی ہے اس سے اس کی اسناد دوبارہ مندالیہ کی طرف ہوجائے گی تو اس طرح سے اس میں تقویٰ اور تاکید حاصل ہوجائے گی۔

وکذااذاکان الفعل منفیًّا فقد یأتی التقدیم للتخصیص وقد یأتی للتقوّی فالاوّل نحوانت ما سعیت فی حاجتی قصدًاالی تخصیصہٖ بعدم السعی والثانی نحوانت لاتکذب وھولتقویۃ الحکم المنفی وتقریرہ فانہٗ اشدّلنفی الکذب مِن لاتکذب لمافیہ من تکرارالاسنادالمفقودفی لا تکذب واقتصر المصنّف علیٰ مثال التقوّی لیفرع علیہ التفرقۃ بینہٗ وبین تاکید المسندالیہ کما اشار الیہ بقولہٖ وکذامِن لا تکذب انتَ یعنی انہٗ اشدّلنفی الکذب من لا تکذب انت مع انّ فیہ تاکیدًا لانہٗ ای لانّ لفظ انت اولانّ لا تکذب انت لتاکید المحکوم علیہ بانّہٗ ھو ضمیر المخاطب تحقیقًا ولیس الاسناد الیہ علیٰ سبیل السھو والتجوّزاوالنسیان لتاکید لاالحکم لعدم تکرار الاسناد وھذا لذی ذُکرمن التقدیم للتخصیص تارۃً والتقوّی اخریٰ اِن بُنی الفعل علیٰ معرفٍ

ترجمہ:۔

(اسی طرح جب فعل منفی ہو) تو تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کیلئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ کیلئے اوّل کی مثال جیسے تو نے میری ضرورت میں کوشش نہیں کی۔ اس میں مخاطب کو عدم سعی کے ساتھ خاص کرنا ہے اور ثانی کی مثال (جیسے انت لاتکذب) اس میں حکم منفی کی تقویت اور اس کی تقریر ہے (کیونکہ اس میں جھوٹ کی نفی لاتکذب سے زیادہ ہے) اسلئے کہ اس میں وہ تکرار اسناد ہے جو لاتکذب میں نہیں ہے ماتن نے تقویٰ کی مثال پر اس لئے اکتفاء کیا ہے تاکہ تقویٰ حکم اور تاکید مندالیہ کے فرق پر تفریع کرسکیجیسا کہ اس کی طرف اپنے قول (وکذا من لا تکذب انت) سے اشارہ کیا ہے یعنی انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب انت سے زیادہ ہے حالانکہ لاتکذب انت میں تاکید ہے (اس

لئے کہ یہ) یعنی لفظ انت یا لا تکذب انت (محکوم علیہ کی تاکید کیلئے ہے) اس طور پر کہ وہ بالتحقیق مخاطب کی ضمیر ہے اور اس کی طرف اسناد بھول یا مجاز کے طور پر نہیں ہے (تاکید حکم کیلئے نہیں ہے) کیونکہ اس میں اسناد مکرر نہیں ہے اور یہ جو ذکر کیا گیا ہے کہ تقدیم کبھی تخصیص کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی کیلئے یہ اس صورت میں ہے جب فعل کا مسند الیہ معرفہ ہو

تشریح:۔

کذا اذا کان الفعل منفیاً : یہاں سے مصنفؒ نے مسند الیہ کی دوسری صورت ذکر فرمائی ہے کہ مسند الیہ اسم ضمیر اور اس پر حرف نفی مؤخر ہو کر داخل ہو جائے تو اس سے بھی ان دونوں چیزوں یعنی تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ حاصل ہو جائے گا پھر مصنفؒ نے اسکی صرف ایک مثال ذکر کی ہے اور دوسری مثال شارح نے ذکر کی ہے۔ تخصیص کی مثال جو شارحؒ نے بیان کی ہے جیسے انت ما سعیت فی حاجتی ''یعنی تم ہی نے میری ضرورت میں کوشش نہیں کی ہے اور باقی لوگوں نے کی ہے۔ تو یہ تخصیص کیلئے ہے۔

تقوی کی مثال جو ماتن نے ذکر کی ہے جیسے انت لا تکذب۔ تم ہی جھوٹ نہیں بولتے مصنفؒ نے تخصیص کی مثال تو بیان کی ہے لیکن تقوی کی مثال ذکر نہیں کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں اس کی تین مثالیں آتی ہیں۔ ایک یہ مثال مذکور دوسری مثال ''لا تکذب'' تیسری مثال لا تکذب انت۔ مصنفؒ نے ان کے درمیان فرق واضح کرنے کیلئے یہ مثال ذکر کی ہے کیوں کہ ان مثالوں میں سب سے زیادہ تاکید و تقوی ''انت لا تکذب ''میں پائی جاتی ہے اسلئے کہ اس میں جو اسناد پائی جاتی ہے اس میں تکرار پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ اس میں پہلے مسند الیہ کیلئے محکوم کو ثابت کیا ہے۔ تو اس میں ایک بار اسناد پائی گئی پھر اس فعل کی اسناد ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو مسند الیہ کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس میں اس تکرار کی وجہ سے بات ذہن میں بیٹھ جاتی ہے۔ بخلاف ''لا تکذب '' کے کہ اس میں تاکید اور تقوی بالکل ہی نہیں اور ''لا تکذب انت ''میں محکوم علیہ کی تاکید پائی جاتی ہے تاکہ سامع اور مخاطب مجاز اور نسیان کا گمان نہ کرے کہ شاید مسند الیہ کی طرف یہ اسناد انھوں نے مجازاً یا بھول کر کی ہے اس احتمال کو ختم کرنے کیلئے اس میں تاکید پیدا کر دی گئی ہے۔

وان بُني الفعل علی منكرٍ افاد التقديم تخصيص الجنس اوالواحد به ای بالفعل نحو رجلٌ جاء نی ای لا امرأة فيكون تخصيص جنس اولا رجلان فيكون تخصيص واحد وذالك لانّ اسم الجنس حامل المعنيين الجنسيّة والعدد المعيّن اعني الواحد ان كا ن مفردًا او الاثنينان كان مثنًىٰ او الزائدعليه ان كان جمعًافاصل النكرة المفردة ان يكون الواحدمن الجنس فقد يقصدبهالجنس فقط وقد يقصد بهِ الواحد فقط قد يكون للتخصيص وقد يكون للتقوی والذی يُشعَربهٖ كلام الشيخ فی دلائل الاعجاز ان لافرق بين المعرفة والنكرة فی انّ البناء عليه

ترجمہ:۔

(اور اگر فعل کی بناء نکرہ پر ہو تو تقدیم تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے جیسے میرے پاس مرد ہی آیا یعنی عورت نہیں آئی۔ تو یہ تخصیص جنس بن جائے گی (یا لا رجلان تو اس صورت میں یہ تخصیص واحد ہو جائے گی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسم جنسد و معنوں کا محتمل ہوتا ہے ایک جنسیّت اور دوسرا عدد معیّن کا میری مراد ہے کہ اگر ایک ہو تو ایک ہو گا یا دو کا اگر دو ہو اور اگر جمع ہو تو اس سے زیادہ کا تو نکرہ مفردہ میں اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک ہو پھر کبھی تو اس کے ساتھ صرف جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی تو صرف واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر تخصیص کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی کیلئے دلائل اعجاز میں شیخ کے کلام سے جو بات معلوم ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ نکرہ اور معرفہ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ فعل کی بناء مسند الیہ پر ہوتی ہے

تشریح:۔

وھذا علی معرف: اب تک ان دو تقسیموں میں پہلی تقسیم کی تین اور دوسری تقسیم کی چار قسمیں بیان ہوگئی ہیں کہ مسندالیہ معرفہ ہو پھر اسم ظاہر ہو یا اسم ضمیر ہو حرف نفی داخل ہو اور مؤخر ہو یا حرف نفی داخل ہی نہ ہو البتہ مصنفؒ اور شارحؒ دونوں نے صرف اسم ضمیر کی قسمیں بیان کی ہیں اسم ظاہر کی دو قسموں کو بیان نہیں کیا ہے۔ لیکن بعد والی عبارت سے اسم ظاہر معرفہ کی دو قسمیں معلوم ہو رہی ہیں اسلئے کہ اس کے بعد انھوں نے صرف مسندالیہ نکرہ کا حکم بیان کیا ہے چنانچہ اگر مسندالیہ اسم نکرہ ہو تو اس کی تقدیم اسم جنس میں تخصیص کا فائدہ دے گی اور یا مفرد میں تخصیص کا فائدہ دے گی اور اگر تین یا زیادہ ہوں تو تین یا زیادہ کی تخصیص کا فائدہ دے گی لیکن تینوں صورتوں میں یہ فرد ایک ہی رہے گا اسلئے کہ اسم جنس میں یا تو کل جنس کا احتمال ہوتا ہے اور یا فرد جنس کا والذی یشعر بہ کلام الشیخ:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ مصنفؒ اور شیخؒ کے کلام میں فرق واضح کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے معرفہ کی دو صورتیں یعنی حرف نفی کا داخل ہونا اور داخل نہ ہونا ذکر کیا ہے لیکن نکرہ کی صرف ایک ہی صورت کہ ''مسندالیہ نکرہ پر حرف نفی داخل نہ ہو بیان کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہے بخلاف شیخؒ کے کہ انھوں نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں جو عبارت ذکر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ نکرہ مسندالیہ کبھی تخصیص کیلئے اور کبھی تقوی کیلئے آتا ہے نکرہ کی مثال جیسے رجلٌ جاء نی اب اگر اس سے نفی جنس مراد ہو تو اس کا مطلب بنے گا ''لا امرءۃ'' یعنی مرد یا عورت نہیں آئی ہے اگر اس سے نفی فرد مراد ہو تو اس کا مطلب بنے گا کہ ''لا رجلان ولا رجال'' یعنی ایک مرد آیا ہے دو یا اس سے زیادہ نہیں آئے ہیں۔

ووافقہٗ ای عبدَ القاھرَ السکاکیُ علیٰ ذالک ای علیٰ انّ التقدیم یفید التخصیص لکن خالفہٗ فی شرائط وتفاصیل فان للتخصیص مذھب الشیخ انّہٗ ان ولی حرف النفی فھو للتخصیص والا فقد یکون وقد یکون للتقوّی مضمرًا کان اومظھرًا معرّفًا کان اومنکّرًا مثبتًا کان الفعل اومنفیًا ومذھب السکاکیؒ انّہٗ ان کان نکرۃ فھو للتخصیص ان لم یمنع منہ مانعٌ وان کان معرفۃً فان کان مظھرًا فلیس الّا للتقوّی وان کان مضمرًا فقد یکون للتقوی وقد یکون للتخصیص من غیر تفرقۃ بین ما یلی حرف النفی وغیرہ والیٰ ھذا اشار بقولہٖ

ترجمہ:۔

(اور ان کی) یعنی عبدالقاہر کی (موافقت کی ہے سکاکی نے اس پر) یعنی اس بات پر کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے لیکن ان کی مخالفت کی ہے شرائط اور تفصیل میں چنانچہ شیخؒ کا مذہب ہے کہ حرف نفی کے قریب ہو تو قطعی طور پر تخصیص کیلئے ہے ورنہ کبھی تخصیص کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی کیلئے خواہ مسندالیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر معرفہ ہو یا نکرہ اور فعل مثبت ہو یا منفی اور سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسندالیہ نکرہ ہو تو تقدیم تخصیص کیلئے ہے بشرطیکہ تخصص کیلئے ہونے سے کوئی مانع رکاوٹ نہ بنے اور اگر مسندالیہ معرفہ ہو تو پھر اگر اسم ظاہر ہو تو صرف تقوی کیلئے ہوگا اور اگر اسم ضمیر ہو تو کبھی تقوی کیلئے ہوگا اور کبھی تخصیص کیلئے ہوگا اس میں فرق کئے بغیر کہ حرف نفی اس کے قریب ہو یا نہ ہو اور اس کی طرف ماتنؒ نے اشارہ کیا ہے اپنے قول کے ساتھ

تشریح:۔

ووافقہٗ السکاکی علیٰ ذالک: مسندالیہ کے بارے میں دو اختلاف ہیں ایک علامہ سکاکیؒ اور حضرت شیخؒ کے درمیان ہے اور دوسرا اختلاف جمہور اور حضرت شیخؒ کے درمیان۔ علامہ سکاکی اور حضرت شیخ کے درمیان اس بات میں تو اتفاق ہے کہ مسندالیہ کا

مقدّم ہونا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن پھر اس کی تقسیم میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان بھی ہو چکا کہ اس کی دو قسمیں ہیں اور تقسیم کا مدار انھوں نے حرفِ نفی کو بنایا ہے۔ کہ حرفِ نفی کو مسند الیہ سے مقدّم کر دیا جائے تو ایک قسم بن جاتی ہے اور اگر حرفِ نفی کو مسند الیہ سے مؤخر کر دیا جائے تو اس کی دوسری قسم بن جاتی ہے لیکن علامہ سکاکیؒ کے نزدیک تقسیم کا مدار حرفِ نفی پر نہیں ہے بلکہ مسند الیہ کی تقسیم کا مدار مسند الیہ کی ذات پر ہے چنانچہ باعتبار ذات کے مسند الیہ تین قسمیں ہیں اور ہر ایک کا فائدہ دوسرے سے جدا اور الگ ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مسند الیہ نکرہ ہو اور اس میں تین شرطیں پائی جائیں (جو بعد میں بیان ہونگی) تو ہر حال میں تخصیص کا فائدہ حاصل ہو گا چاہے حرفِ نفی داخل ہو کر مقدّم ہو جائے یا مؤخر ہو جائے اور یا حرفِ نفی سرے سے داخل ہی نہ ہو تو اس اعتبار سے قسم اوّل کی اس صورت میں شیخ اور علامہ سکاکی کا اتفاق ہو جائے گا کہ مسند الیہ پر حرفِ نفی داخل ہو جائے اور حرفِ نفی مسند الیہ سے مقدّم ہو۔ اور یہ اتّفاق بھی قدرتی طور پر ہوا ہے اور اگر مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو تو تقدیم مسند الیہ تقوّی کیلئے ہوگا چاہے حرفِ نفی داخل ہو کر مقدّم ہو یا مؤخر ہو اور یا سرے سے داخل ہی نہ ہو اس تقسیم کے اعتبار سے دونوں کے درمیان کسی ایک صورت میں بھی اتّفاق نہیں ہوگا۔ اور اگر مسند الیہ اسمِ ضمیر معرفہ ہو تو کبھی تخصیص کیلئے ہوگا کبھی تقوّی کیلئے ہوگا چاہے حرفِ نفی داخل ہو یا نہ ہو اسی طرح حرفِ نفی داخل ہو کر مقدم ہو یا مؤخر ہو اس تقسیم میں بھی اگر کہیں پر حرفِ سلب داخل ہو کر مسند الیہ سے مقدّم ہو گا تو دونوں کے درمیان اتّفاقی صورت بن جائے گی ورنہ نہیں۔

الّا انّہٗ قال التقدیم یفید الاختصاص ان جاز تقدیر کونہ ای کون المسندالیہ فی الاصل مؤخّرًا علی انّہٗ فاعلٌ معنیً فقط لالفظًا نحو انا قمت فانّہٗ یجوز ان یقدّر انّ اصلہٗ قمت انا فیکون انا فاعلًا معنیً تاکیدًا لفظًا وقدّر عطف علی جاز یعنی انّ افاد التخصیص مشروطۃٌ بشرطین احدُھما جوازُ التقدیر والآخران یُعتبَر ذلک ای یُقدّر انّہٗ کان فی الاصل مؤخّرًا والّا ای وان لم یوجد الشرطان فلایُفید التقدیم الاتقوّی الحکم سواءٌ جاز تقدیر التاخیر کمامرّ فی انا قمت اولم یُقدّر اولم یجز تقدیر التاخیر اصلًا نحو زید قام فانّہٗ لا یجوز ان یقدّر ان اصلہٗ قام زید فقدّم لما سنذکرہٗ

ترجمہ:۔

(مگر انھوں نے کہا ہے کہ تقدیم اس صورت میں تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جب ممکن ہو اس کا) یعنی مسند الیہ کا اصل میں مؤخر ہونا اس شرط پر کہ وہ صرف معنًی فاعل ہو نہ کہ لفظًا جیسے انا قمت) کیونکہ یہ مقدّر ماننا ممکن ہے کہ اس کی اصل ''قمت انا'' مقدّر مانا جائے تو اس صورت میں انا معنًی فاعل بنے گا لفظًا تاکید (اور مقدّر مانا جائے گا) اس کا عطف جاز پر ہے یعنی تخصیص کا فائدہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ مقدّر ماننا جائز ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ معتبر ہو یعنی اصل میں اسے مقدّر فرض کر لیا جائے (ورنہ) یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو (فائدہ نہ دے گا) تقدیم (مگر حکم کے تقوّی کا خواہ جائز ہو) کیونکہ جائز نہیں ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کی اصل قام زید ہے پھر اسے مقدم کر دیا گیا ہے اس کی وجہ ہم عنقریب ذکر کریں گے

تشریح:۔

الّا انّہ قال التقدیم یفید الاختصار:۔ یہاں سے مصنفؒ نے تقدیم مسند الیہ کا مفید ہونے کا ان شرائط کا ذکر شروع کر دیا ہے جن کا ذکر اجمالی طور پر پہلے بھی ہو چکا ہے۔ چنانچہ پہلی شرط یہ ہے کہ مسند الیہ نکرہ کو اصل میں مؤخر فرض کرنا ممکن ہو اس طور پر کہ وہ تقدیم اس خبر فعلی کا فاعل معنوی بنے فاعل حقیقی نہ بنے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مسند کو بالفعل مؤخر فرض کر لیا گیا ہو جیسے ''انا قمت'' اس میں مسند الیہ معرفہ ہے نکرہ نہیں ہے اسلئے یہ مثال

نہیں بن سکتی ہے بلکہ یہ نظیر بن جائے گی اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اگر یوں کہا جائے کہ یہ اصل میں "قمت انا" تو اس کو فرض کرنا ممکن بھی ہے بلکہ بالفعل اس کو فرض بھی کرلیا گیا ہے اور یہ معنًی فاعل ہے بالفعل فاعل بھی نہیں ہے اسلئے کہ انا ضمیر منفصل "ت" کا تاکید ہے اور انا ضمیر فاعل بن رہا ہے۔ اور اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو پھر نکرہ مسند الیہ کے مقدم ہونے سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہو گا بلکہ اس صورت میں پھر صرف تقوی کے فائدے کیلئے ہوگا۔ پھر ان شرائط کے نہ پائے جانے کی دوصورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو مؤخر کرنا ممکن تو ہو لیکن اسے مؤخر فرض نہ کیا گیا ہو جیسے "انا قمت" مثال گزر چکی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسے مؤخر فرض کرنا جائز ہی نہ ہو جیسے "زیدٌ قام" اب اس میں یہ کہنا کہ یہ اصل میں "قام زیدٌ" تھا۔ بعد میں ہم نے تخصیص حاصل کرنے کیلئے اس میں مسند الیہ زید کو مقدم کر کے "زیدٌ قام" پڑھا ہے صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ جب اسے مؤخر فرض کریں گے تو یہ لفظاً فاعل بنے گا اور لفظاً فاعل کو اپنے عامل یعنی فعل پر مقدم کرنا قطعاً صحیح نہیں ہے۔

ولمّا كان مقتضى هذا الكلام ان لايكون نحو نحو رجل جاء ني مفيدًا للتخصيص لانّهٗ اذا اخّر فهو فاعلٌ لفظًا لا معنًى استثناه السكاكي واخرجهٗ من هذا الحكم بان جعلهٗ في الاصل مؤخّرًا على انّهٗ فاعلٌ معنًى لا لفظًا بان يكون بدلًا من الضمير الّذي هو فاعل لفظًا وهذا معنى قوله واستثنى السكاكيّ المنكر يجعلهٗ من باب وَاَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اي على القول بالابدال من الضمير يعني قدر ان اصل رجل جاء ني- جاء ني رجل على ان رجلًا ليس بفاعل بل هو بدلٌ من الضمير في جاء ني كما ذكر في قوله تعالىٰ واسرّوا النجوىٰ الذين ظلموا انّ الواو فاعل والّذين ظلموا بدل منه وانّما جعلهٗ من هذا الباب لئلّا ينتفي التخصيص اذ لا سبب لهٗ اي التخصيص سواه اي سوى تقدير كونه مؤخّرًا في الاصل على انّهٗ فاعل معنًى ولو لا انّهٗ مخصّص لما صحّ وقوعهٗ مبتدأ بخلاف المعرّف فانّهٗ يجوز وقوعهٗ مبتدء من غير اعتبار التخصيص فلزم ارتكاب هذا الوجه البعيد في المنكر دون المعرّف

ترجمہ:۔

اور جب اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ رجلٌ جاءنی جیسی مثالیں مفید تخصیص نہ ہوں کیونکہ جب اسے مؤخر کر دیا جائے تو وہ لفظاً فاعل بنے گا نہ کہ معنًی تو اس وجہ سے اسے سکاکی نے مستثنیٰ کیا ہے اور اس حکم سے نکالا ہے کہ اسے اصل میں مؤخر بنا دیا جائے اس طور پر کہ یہ معنًی فاعل ہے نہ کہ لفظاً کہ یہ اس ضمیر سے بدل بن جائے جو ضمیر لفظاً فاعل ہے اور مصنف کے اس قول کا بھی یہی معنیٰ ہے کہ (استثنیٰ کیا ہے سکاکی نے نکرہ کو کہ اسے "واسرّ والنجوىٰ الذين ظلموا" کے قبیل سے بنایا ہے یعنی ضمیر سے بدل بنانے والے قول کے مطابق) یعنی انھوں نے رجلٌ جاءنی کی تقدیری عبارت یوں نکالی ہے کہ یہ اصل میں جاءنی رجلٌ تھا اس طور پر کہ رجلٌ فاعل نہیں ہے بلکہ جاءنی کی ضمیر سے بدل ہے جیسا کہ ذکر کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ "واسروالنجوىٰ الذين ظلموا" میں کہ واؤ فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے اور اس قبیل سے اسلئے بنایا ہے (تاکہ تخصیص منتفی نہ ہو جائے کیونکہ اس کا کوئی سبب نہیں ہے) یعنی تخصیص کا (اس کے سوی یعنی اس کا اصل میں مؤخر فرض کرنے کے سویٰ اس طور پر کہ یہ معنًی فاعل ہے اگر یہ مخصص نہ بنتا تو اس کا مبتداء واقع ہونا صحیح نہ ہوتا (بخلاف معرفہ کے) کیونکہ اس کا مبتداء واقع ہونا صحیح ہے تخصیص کا اعتبار کئے بغیر تو نکرہ میں اس وجہِ بعید کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے نہ کہ معرفہ میں

تشریح:۔

ولـمّا کان مقتضیٰ ھذا الکلام:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ وہ مسند الیہ جسے مؤخر فرض کرلیا جائے اور وہ فاعل معنوی نہ بن سکتا ہو تو اس کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ تقوی کا فائدہ حاصل ہوگا یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر'' رجلٌ جاء نی ''میں بھی مسند الیہ نکرہ سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ اگر اسے مؤخر فرض کرلیا جائے تو یہ بھی فاعل معنوی نہیں بنے گا اور جب اس کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا تو پھر نکرہ کا مبتداء اور مسند الیہ بن جانا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔؟

جواب: فاعل کو ہم مؤخر فرض کر لیتے تھے ایک مجبوری کی وجہ سے اور وہ مجبوری یہ تھی کہ اگر ہم اس کو مقدم فرض نہ کرتے تو نکرہ کا مبتداء بننا لازم آتا ہے تو اس خرابی سے بچنے کیلئے ہم نے کہا ہے کہ یہ اصل میں مؤخر تھا لیکن ہم نے اس کو مقدم فرض کرلیا ہے تا کہ اسکے ساتھ تخصیص حاصل کرلے اور جب اس میں تخصیص حاصل نہیں ہوگی تو ہم نکرہ کو'' واسرّوا النجوی الذین ظلموا '' کے قبیل سے بنائیں گے یعنی جس طرح اس مثال میں '' واؤ'' ضمیر مبدل منہ ہے اور'' الذین ظلموا '' بدل ہے اور بدل معنٰی فاعل ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی نکرہ مسند الیہ کو بدل بنا کر مؤخر فرض کرلیں گے جس کی وجہ سے اس میں تخصیص حاصل ہوجائے گی اور جب تخصیص حاصل ہوجائے گی تو اس کو مبتداء بنانا صحیح ہوگا اسلئے کہ اگر اسے ہم بدل نہ بنائیں تو اس سے تخصیص حاصل نہیں ہوتی ہے اور جب اس سے تخصیص حاصل نہیں ہوگی تو اس کو مبتداء بنانا بھی صحیح نہیں ہوگا بخلافِ معرفہ کے کہ معرفہ میں تخصیص لانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ معرفہ بغیر تخصیص کے بھی مبتداء بن سکتا ہے۔

فان قیل فیلزمہٗ ابراز الضمیر فی مثل جاء نی رجلا ن وجاء نی رجا لٌ والاستعمال بخلافہٖ قلنا لیس مـرادہٗ ان الـمـرفـوع قـولـنا جاء نی رجلٌ بدلٌ لافاعل فانّہٗ ممّالایقول بہٖ عاقل فضلًاعن فاضل بل المراد ان فی مثل قولنارجلٌ جاء نی یقدّر ان الاصل جاء نی رجلٌ علی انّ رجلاًبدلٌ ففی مثل قولنا رجا لٌ جاؤ نی یقدّر ان الاصل جاؤ نی رجالٌ فلیتأ مّل

ترجمہ:۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر تو جاءنی رجلان جاءنی رجالٌ جیسی مثالوں میں ضمیر کو ظاہر کرنا لازم آئے گا جبکہ استعمال اس کے خلاف ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی مراد ضمیر مرفوع نہیں ہے ہمارے قول جاءنی رجلٌ میں کہ یہ بدل ہے فاعل نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جس کا کوئی سمجھدار آدمی قائل ہو ہی نہیں سکتا چہ جائے کہ سکاکی جیسا فاضل قائل بنے بلکہ رجلٌ جاءنی جیسی مثال کا مطلب یہ ہے کہ یہ فرض کرلیا جائے گا کہ اس کی اصل جاءنی رجل تھا اس طور پر کہ رجل بدل بنے نہ کہ فاعل تو رجالٌ جاؤنی جیسے ہمارے قول میں فرض کرلیا جائے گا کہ اس کی اصل ہے جاءنی رجالٌ۔

تشریح:۔

فان قیل علامہ سکاکیؒ نے رجلٌ جاء نی ''میں'' رجلٌ'' کو'' جاء نی '' کی ضمیر فاعل سے بدل بناتے ہوئے اس سے مؤخر فرض کیا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر تثنیہ یا جمع ہو اور اسے بالفعل مؤخر فرض کرلیا جائے تو علامہ سکاکی کے اس قول کی وجہ سے تثنیہ اور جمع کی ضمیر کو بھی ظاہر ہونا چاہئے اور یوں کہنا چاہئے کہ جاء نی۔رجلان اور جاء وا نی رجا لٌ حالانکہ کلام عرب میں اس طرح کہیں پر استعمال نہیں ہوا ہے تو کلام عرب میں اس کا اس طرح استعمال نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اصول غلط ہے۔

جواب: جاء نی رجلٌ جیسی مثالوں میں'' رجلٌ '' کے بدل ہونے سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ'' رجلٌ '' فاعل نہیں ہے صرف بدل

ہے کیونکہ یہ بات تو کوئی عام آدمی بھی نہیں کہہ سکتا ہے چہ جائے کہ علامہ سکاکیؒ جیسا عالم وفاضل آدمی اس طرح کی بات کہے بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ "رجل" جاء نی "اصل میں" جاء نی رجل" تھا کہ اس میں "رجل" "جاءنی" کی ضمیر سے بدل ہے فاعل نہیں ہے۔

ثمّ قال السکاکی وشرطہٗ ای شرط جعل المنکر من ھذا الباب واعتبار التقدیم والتاخیر فیہ انّ لا یمنع من التخصیص مانعٌ کقولک رجل جاء نی علی ما مرّ انّ معناہ رجل جاء نی لاامرأۃ اولا رجلان دون قولھم شرٌّ اھرّ ذاناب فانّ فیہ مانعًا من التخصیص امّا علی التقدیر الاوّل یعنی تخصیص الجنس فلامتناع ان یُراد المُھرّ شرٌّ لاخیرٌ لانّ المھرَّ لایکون الّاشرًّا وامّا علی التقدیر الثانی یعنی تخصیص الواحد فلنبوّہٖ عن مظانّ استعمالہ ای لنبوّ تخصیص الواحد عن مواضع اسعمال ھذاالکلام لانّہٗ یُقصَد بہٖ اَنّ المھرّ شرٌّ لا شرّان وھذاظاھر

ترجمہ:۔

(پھر کہا) سکاکی نے (اور اس کی شرط یہ ہے کہ) یعنی نکرہ کی اس باب کے قبیل سے بنانے کی اور اس میں تقدیم اور تاخیر کے اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ (تخصیص کیلئے کوئی مانع رکاوٹ نہ بنے جیسے تمہارا قول جاءنی جیسا کہ گزر گیا اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس مرد آیا نہ کہ عورت یا نہ کہ دو مرد (ان کا قول شرٌّ اھرّ ذاناب نہیں) کیونکہ اس میں تخصیص سے مانع موجود ہے (جہاں تک پہلی صورت میں) یعنی تخصیص جنس کی صورت میں (تو اسلئے کہ یہ ممتنع ہے کہ مہر شر ہی ہو نہ کہ خیر کیونکہ مہر شر ہی ہوتا ہے (اور جہاں تک دوسری صورت میں) یعنی تخصیص واحد کی صورت میں (تو موارد استعمال سے اس کے دور ہونے کی وجہ سے) یعنی تخصیص واحد کے اس کلام کے استعمال کی جگہوں سے دور ہونے کی وجہ سے کیونکہ اس سے یہی مراد لیا جاتا ہے کہ مہر ایک ہی شر ہے نہ کہ دو شر اور یہ تو بالکل ظاہر ہے

تشریح:۔

ثمّ قال السکاکیؒ ۔ تقدیم نکرہ کا مفید تخصیص ہونے کیلئے علامہ سکاکیؒ کے نزدیک تین شرطیں ہونے کا ہم نے ذکر کیا تھا ان میں سے دو شرطیں تو بیان ہو چکیں اب یہاں سے تیسری شرط بیان کر رہے ہیں کہ اس نکرہ کی تخصیص سے کوئی چیز مانع اور رکاوٹ نہ بنے جیسے "رجلٌ جاء نی "اگر اس سے جنس کی تخصیص مراد لی جائے تو عبارت یوں بن جائے گی "لاامرءۃٌ "اور اگر واحد کی تخصیص مراد ہو تو عبارت یوں بن جائے گی "رجلٌ جاء نی لا رجلان "یعنی میرے پاس ایک مرد آیا نہ کہ دو مرد۔

اور اگر اس تخصیص کیلئے کوئی چیز مانع ہو تو پھر تقدیم نکرہ تخصیص کا فائدہ نہیں دے گی جیسے "شرٌّ اھرّ ذا نابٍ "یعنی کتے کو شر ہی نے بھونکایا ہے نہ کہ خیر نے۔

اس میں مانع موجود ہے۔ تخصیص جنس کی صورت میں مانع اس طرح موجود ہے کہ جنس کی تخصیص وہاں پر لائی جاتی ہے جب پہلے سے کوئی چیز ثابت نہ ہو اور اس صورت میں پہلے سے یہ بات ثابت ہے کہ کتے کو شر ہی بھونکاتا ہے کوئی خیر نہیں بھونکاتا۔ اور تخصیص واحد کی صورت میں مانع تخصیص مقام استعمال ہے کیونکہ بوقتِ استعمال اس سے یہ مراد نہیں ہوتا ہے کہ ایک شر نے بھونکایا ہے دو شر نے نہیں بھونکایا

اس پر کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ خیر کتے کو نہیں بھونکاتی یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ کتا تو مہمانوں کے آنے کی وجہ سے بھی بھونکتا ہے اور مہمانوں کا آنا تو باعث خیر و برکت ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتا خیر کی وجہ سے بھی بھونکتا ہے لہٰذا آپ کا یہ دعویٰ کرنا کہ کتا صرف شر کی وجہ سے بھونکتا ہے خیر کی وجہ سے نہیں بھونکتا صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس بھونکنے سے ہماری مراد عام بھونکنا نہیں ہے بلکہ خاص بھونکنا ہے اور اس سے وہ بھونکنا مراد ہے جو کتا آسمان کی طرف

منہ کھول کر لمبی لمبی آوازیں نکالتا ہے اور اس طرح کی آوازیں کتا تب نکالتا ہے جب آسمان سے کوئی بلا اور مصیبت نازل ہو رہی ہوتی ہے اور آسمان سے اترنے والی مصیبت شر ہی ہوتی ہے جو کتے کو بھونکنے پر مجبور کرتی ہے لہٰذا ہمارا یہ کہنا کہ بڑی شر نے کتے کو بھونکایا ہے صحیح ہے۔

واذقدصرّح الائمّة بتخصیصه حیث تأوّلوه بمااهرّذاناب الاشرٌّفالوجه ای وجه الجمع بین قولهم بتخصیصه وبین قولنابالمانع من التخصیص تفظیع شان الشرّ بتنکیره ای جعل التنکیر للتعظیم والتهویل لیکون المعنیٰ شرٌّ عظیمٌ فظیعٌ اهرّ ذاناب لاشرٌّ حقیرٌفیکون تخصیصًا نوعیًّا والمانع انّماکان من تخصیص الجنس اوا لواحد

ترجمہ:۔

(اور ائمہ نے بھی تو اس کی تخصیص کی تصریح کی ہے کہ انھوں نے اس کا یہی معنیٰ بتلایا ہے کہ کینچلی دانتوں والے کو شر ہی نے ابھارا ہے تو اس کی تطبیق) یعنی ان کے تخصیص کے قول اور ہمارے مانع تخصیص کے قول میں (شر کو نکرہ بنا کر اس کی شان کو بڑھانا ہے) یعنی تنکیر کو تعظیم یا تہویل کیلئے بنانا ہے تا کہ اس کا معنیٰ یہ بن جائے کہ بڑے اور رسوا کن شر نے دانتوں والے کو ابھارا ہے نہ کہ حقیر اور چھوٹے شر نے تو یہ تخصیص نوعی بن جائے گی اور تخصیص سے مانع تو جنس یا واحد ہی ہے۔

تشریح:۔

واذا قدصرّح الا ئمّة بتخصیصه :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ''شرٌّ اهرّ ذا ناب'' میں تخصیص نہیں ہے حالانکہ علماء نحو نے جو مقاماتِ تخصیص بیان کئے ہیں ان مقامات میں سے وہ مقام بھی ہے کہ اس مقام میں ان کے نزدیک نکرہ تقدیم کی وجہ سے تخصیص حاصل کر کے مبتدا بنا ہے۔

جواب: ہماری نفی کردہ تخصیص اور ان کی بیان کردہ تخصیص میں فرق ہے۔ ہم نے جس تخصیص کی نفی کی ہے وہ تخصیص جنسی اور تخصیص فردی ہے اور علماء نحو جس تخصیص کے قائل ہیں وہ تخصیص نوعی ہے اسلئے کہ انھوں نے اس کے اوپر جو تنوین ہے اسے تنوین تعظیم قرار دیا ہے تو نوع کے ساتھ تخصیص آ جائے گی اور عبارت یوں بن جائے گی کہ ''مااهرّذاناب الاشرٌّعظیم''لا شرٌّحقیر'' کتے کو نہیں بھونکایا مگر عظیم شر نے نہ کہ حقیر نے گویا کہ مطلق شر جنس ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک شرّ عظیم اور دوسری شر حقیر۔ لہٰذا علماء نحو نے جس شر کو کا مانا ہے وہ شرِ نوعی ہے اور علامہ سکاکیؒ نے جس شر کی نفی کی ہے وہ شر جنسی یا شر فردی ہے۔

وفیه ای فیما ذهب الیه السکاکی نظرٌاذالفاعل اللفظیُّ والمعنویُّ کا التا کید والبدل سوآءٌ فی امتناع التقدیم مابقیاعلٰی حالهما ای ما دام الفاعل فاعلًا والتابع تابعًابل امتناع تقدیم التابع اولی فتجویزتقدیم المعنوی دون الفظی تحکّمٌ

ترجمہ:۔

(اور اس میں) یعنی تخصیص میں سکاکی کے مذہب کے مطابق (نظر ہے کیونکہ فاعل لفظی اور معنوی)) جیسے تاکید اور بدل (برابر ہیں تقدیم کے ممتنع ہونے میں جب تک اپنی حالت پر برقرار رہیں) یعنی جب تک فاعل فاعل اور تابع تابع رہے بلکہ تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا اولی ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کو جائز قرار نہ دینا محض سینہ زوری ہے

تشریح:۔

وفیه نظرٌاذالفاعل اللفظی والمعنوی سواء ": اس سے پہلے نکرہ مسند الیہ کی تقدیم کی صورت میں تخصیص کا فائدہ

دینے کیلئے علامہ سکا کیؒ نے تین شرطیں عائد کر دئے تھے ان میں سے پہلی شرط یہ تھی کہ مسند الیہ نکرہ کا مقدم ہونا صرف اس وقت تخصیص کا فائدہ دیتا ہے جب اس کی تاخیر صرف معنًی فاعل ہونے کی بناء پر جائز ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی کی یہ شرط صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاعل معنوی کا مقدم کرنا جائز ہے اور فاعل لفظی کو مقدم کرنا نا جائز ہے حالانکہ فاعل لفظی جیسے "قام زید" میں "زید" اور فاعل معنوی مثلاً تاکید جیسے "انا قمت" میں "انا" اور بدل میں جیسے "جاء نی رجل" میں "رجل" جب تک یہ دونوں اپنی حالت میں برقرار رہیں یعنی فاعل فاعل رہے اور تابع تابع رہے اس وقت تک دونوں کی تقدیم ممنوع اور نا جائز ہے بلکہ تابع کی تقدیم کا ممنوع ہونا فاعل کی تقدیم سے زیادہ ممنوع اور نا جائز ہے کیونکہ فاعل لفظی کے مقدم ہونے سے تو صرف عامل پر معمول کا مقدم ہونا لازم آتا ہے جبکہ تابع کے مقدم ہونے سے عامل اور متبوع دونوں پر مقدم ہونا لازم آتا ہے۔ مزید برآں یہ ہے کہ فاعل کی تقدیم کی تو بعض کوفیوں نے بھی اجازت دی ہے جبکہ تقدیم فاعل کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق نا جائز ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خرابی ہے کہ فاعل کو اپنی فاعلیت سے جدا کر دیا جائے تو وہ ضمیر کو اپنا قائم مقام کر دیتا ہے بخلاف تابع کے کہ وہ کسی کو بھی اپنا تابع نہیں بناتا۔ لہٰذا علامہ سکا کیؒ کا فاعل معنوی کے مقدم کرنے کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو نا جائز قرار دینا محض سینہ زوری کے سوا کچھ نہیں۔

وكذا تجويز الفسخ في التابع دون الفاعل تحكّم لانّ امتناع تقديم الفاعل انّما هو عند كونه فاعلًا والّا فلا امتناع في ان يقال في نحو زيدٌ قام انّهٗ كان في الاصل قام زيدٌ فقُدّم زيدٌ وجُعل مبتدأً كما يقال في نحو جردُ قطيفةٍ انّ جردا كان في الاصل صفةً فقُدّم وجُعل مضافًا وامتناع تقديم التابع حال كونه تابعًا ممّا اجمع عليه النحاة الّا في العطف في ضرورة الشعر فمنع هذا مكابرةٌ

ترجمہ:۔

اور اسی طرح سے تابع میں فسخ کو جائز قرار دینا فاعل میں نا جائز قرار دینا بھی محض سینہ زوری ہے کیونکہ فاعل کی تقدیم کا ممتنع ہونا اس کے فاعل ہونے کی صورت میں ہی ہے ورنہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ زید قام جیسی مثال میں کہ یہ اصل میں قام زیدٌ تھا زید کو مقدم کر کے مبتداء بنایا گیا ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے جرد قطیفۃٍ میں کہ جرد اصل میں صفت تھا پھر اسے مقدم کر کے مضاف بنا دیا گیا ہے اور تابع کے تابع ہوتے ہوئے تقدیم کے امتناع پر تو تمام کے تمام نحویوں کا اتفاق ہے سوائے عطف میں کہ ضرورت شعری کی وجہ سے تو اس کو منع کرنا محض دعوٰی بلا دلیل ہے

تشریح:۔

وكذا تجويز الفسخ في التابع دون الفاعل: علّامہ سکا کیؒ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے علّامہ سکا کیؒ نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ کہ عامل معنوی مؤخر ہو جانے کے بعد بدل یا تاکید ہو تو دونوں صورتوں میں تابع بن جاتا ہے اور تابع کی تابعیت کو ختم اور فسخ کیا جا سکتا ہے جیسے جرد قطیفۃٍ "(پرانی چادر) اصل میں "قطیفۃ جردٍ" تھا۔ اور "اخلاق ثیاب" اصل میں "ثیاب اخلاقٍ" تھا ان دونو مثالوں میں تابع سے تابعیت کو ختم کر کے ان کو متبوع پر مقدم کر دیا ہے (یعنی ان سے صفت کے معنٰی کو ختم کر کے اسے موصوف پر مقدم کر دیا ہے) اور پھر صفت کی موصوف کی طرف اضافت کر دی گئی ہے جبکہ فاعل لفظی میں اس طرح کرنا ناممکن ہے کیونکہ فاعل سے فاعلیّت کو نہیں ختم کیا جا سکتا ہے شارحؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کہ تابع سے تابعیت کے معنٰی کا ختم ہونا اور فاعل لفظی سے فاعلیّت کے معنٰی کے ختم نہ ہونے کا دعوٰی کرنا بھی محض سینہ زوری ہی ہے کیونکہ فعل کا مقدم ہونا تو اسی وقت نا جائز ہے جب فاعل فاعل بنے اور اگر فاعل فاعل ہی نہ بن رہا ہو تو پھر "زیدٌ قام" کے بارے میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اصل میں "قام زیدٌ" تھا "زید" کی

فاعلیّت کو ختم کر کے مبتداء بنا کر مقدّم کر دیا گیا ہے اور پھر ضمیر کو اس کا قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ جواب دینے والے نے ''جرد قطیفۃ'' کے بارے میں کہا ہے۔

وامتناع تقديم التابع حال كونه تابعًا :اس عبارت کے ساتھ علّامہ سکاکیؒ کی طرف سے دوسرا جواب نقل کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ فاعل کو فاعلیّت پر باقی رکھتے ہوئے مقدّم نہیں کیا جا سکتا ہے جبکہ تابع کو تابعیّت پر باقی رکھتے ہوئے مقدّم کیا جا سکتا ہے۔ تابع کے مقدّم ہونے کی مثال جیسے شعر۔

الا يانخلة من ذات عرقٍ ::عليك ورحمة الله السلام۔

یہ اصل میں ''السلام علیکم ورحمۃ اللہ'' تھا ''رحمۃ اللہ'' معطوف علیہ ہے اور ''السلام'' معطوف اور تابع ہے اور عطف کے معنیٰ پر باقی رہتے ہوئے اپنے متبوع (معطوف علیہ) پر مقدّم ہے اس پر تاکید اور بدل کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ تابع کے مقدّم ہونے کو جائز قرار دینا سراسر دھوکہ دہی کے سوا کچھ نہیں ہے کیونکہ تمام نحویوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ تابع جب تک تابع رہے گا اس وقت تک اس کو مقدّم نہیں کیا جا سکتا ہے البتہ صرف عطف میں ضرورتِ شعری کی وجہ سے تابع کو مقدّم کرنے کی اجازت ہے لہٰذا تابع کے تقدّم کے جواز کا قائل ہو جانا محض تحکّم اور سینہ زوری ہے۔ اور اس طرح کا انکار سوائے ضدی اور ہٹ دھرم آدمی کے اور کوئی نہیں کر سکتا ہے۔

پھر علّامہ سکاکی کی طرف سے کسی نے یہ کہہ دیا ہے کہ جناب آپ تو صرف عطف کو رو رہے ہیں ہم آپ کو تاکید، بدل بعض بدل اشتمال سب کو ثابت کر سکتے ہیں۔ تاکید کی مثال امام ثعلبی کا شعر ہے۔

بَنيتُ بها قبل المحاق بليلةٍ ::فكان محاقًا كلّهُ ذالك الشهرُ۔

اس شعر میں ''کلّہ'' ''الشھر'' کی تاکید ہے اور اپنے متبوع سے مقدّم ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ تاکید کو مقدّم کرنا جائز ہے بدل بعض اور بدلِ اشتمال کے مقدّم ہونے کا ذکر ابوحیان' اپنی کتاب ''الارتشاف'' میں فرماتے ہیں کہ بدلِ بعض اور بدلِ اشتمال بھی اپنے مبدّل منہ سے مقدّم ہو سکتے ہیں جیسے ''اکلت ثلاثة الرّغيف اور ''اعجبنى حسنهٗ زيد'' ان میں بدل اپنے مبدّل منہ سے مقدّم ہے۔

جواب: اول امام ثعلبی کے قول سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ امام ثعلبی عربی النسل نہیں ہیں بلکہ عجمی النسل ہیں تو ایک عجمی آدمی کے قول سے کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے؟ اور اگر بالفرض اس کو مان بھی لیا جائے کہ امام ثعلبی بہت بڑے آدمی ہیں ان کی بات مستدل بن سکتی ہے۔ تو آپ نے یہ کہاں سے متعیّن کر لیا کہ ''کلّہ'' ''شھر'' مؤخر کیلئے تاکید ہے اس میں تو یہ بھی احتمال ہے کہ یہ ''کان'' کی ''ھو'' ضمیر مستتر (جو شہر کی طرف لوٹ رہی ہے) کی تاکید ہو اور ''ذالك الشهر'' اس ضمیر سے بدل ہو باقی رہی یہ بات کہ بدل مبدّل منہ سے مقدّم ہو سکتا ہے یا نہیں شارح فرماتے ہیں کہ بدل کا مقدّم ہونا ہم مانتے ہی نہیں ہیں اور باقی شارحؒ نے جو اجماع نقل کیا ہے وہ اس صورت میں ہے کہ جب تابع متبوع اور عامل متبوع دونوں پر مقدّم ہو۔

القول بانّ في حالة تقديم الفاعلليجعل مبتدء يلزم خلوّ الفعل عن الفاعلٌ وهومحال بخلاف خلوّ عن التابع فاسدٌلانّ هذااعتبارٌمحضٌ ثمّ لانسلّم انتفاء التخصيص في نحو رجلٌ جاء ني ولاتقدير التقديم لحصوله اى التخصيص بغيره اى بغيرتقدير التقديم كما ذكره السكاكيّ وان لم يصرّح بان لا سبب للتخصيص سواه لكن لزم ذلك من كلامه في المفتاح حيث قال انما

یُرتَکَبُ ذلك الوجه البعیدفی المنکرلفوات شرط الابتداء

ترجمہ:۔

اور فاعل کی تقدیم کی صورت میں یہ کہنا کہ مبتداء بنانے کیلئے ایسا کیا گیا ہے اس سے فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے بخلاف تابع سے خالی ہونا یہ فاسد ہے۔ کیونکہ یہ محض اعتبار ہے (پھر تخصیص کی انتفاء کو تو ہم مانتے ہی نہیں) رجلٌ جاءنی جیسے قول میں (اگر اس کے حاصل کرنے کیلئے تقدیم فرض نہ کیا جائے) یعنی تخصیص کے حاصل کرنے کیلئے (اس کے بغیر) یعنی تقدیم کے فرض کئے بغیر (جیسا کہ ذکر کیا ہے انھوں نے) اور سکاکی نے اس پر اگرچہ کوئی صراحت نہیں کی ہے کہ تقدیم کے فرض کے علاوہ تخصیص کیلئے اور کوئی سبب نہیں ہے لیکن مفتاح میں ان کے کلام سے یہی بات لازم آتی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب ابتداء کی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے کیا جاتا ہے

تشریح:۔

والقول بانّ فی تقدیم الفاعل :اس عبارت کے ساتھ علامہ سکاکیؒ کی طرف سے تیسرا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے جو فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز مانا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل معنوی اصل میں تابع ہوتا ہے اور تابع کو مبتداء بنانے کی وجہ سے مقدم کرنے میں زیادہ سے زیادہ کا تابع سے خالی ہونا لازم آتا ہے جس میں کوئی نقصان نہیں ہے بخلاف فاعلِ لفظی کے کہ اس کو مبتداء بنانے کیلئے مقدم کرنے میں فعل کا فاعل سے کم از کم اس وقت خالی ہونا لازم آتا ہے جس وقت اس کو مبتداء بنایا جائے گا اور فعل کا فاعل سے خالی ہونا محال اور ناممکن ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم نہیں آتا ہے یہ تو صرف آپ کا گمان ہے کیونکہ جب خالی ہونے کے وقت ضمیر فاعل کا قائم مقام ہے تو پھر فعل کا فاعل سے خالی ہونے کا کیا مطلب ہے؟

ثمّ لانسلّم انتفاء التخصیص :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر دوسرا اعتراض کیا ہے۔

علامہ سکاکیؒ نے معرفہ اور نکرہ میں فرق بیان کرتے ہوئے ''رجلٌ جاءنی'' میں کہا تھا کہ اس میں تقدیم کے بغیر کسی اور طرح سے تخصیص آ ہی نہیں سکتی ہے تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تقدیم کے بغیر بھی تخصیص آسکتی ہے اور وہ اس طرح کہ اس کو ہم تخصیص نوع کیلئے بنا دیتے ہیں جیسا کہ نحوی حضرات ''شرٌّ اھرّ ذا ناب'' میں تنوین تعظیم کیلئے بنا کر تخصیص نوعی کیلئے بناتے ہیں تو یہاں بھی ''رجلٌ'' کی تنوین کو نوع کیلئے بنا کر تحقیر یا تعظیم کیلئے ہو گی تحقیر کی صورت میں ''رجلٌ جاءنی'' کا معنیٰ ہوگا ''رجلٌ حقیرٌ جائنی'' یعنی حقیر آدمی میرے پاس آیا اور تعظیم کیلئے ہونے کی صورت میں ''رجلٌ جاءنی'' کا معنیٰ ہوگا ''رجلٌ عظیمٌ جاءنی'' بڑا آدمی میرے پاس آیا۔ لہٰذا علامہ سکاکیؒ کا یہ کہنا کہ تقدیم کے علاوہ تخصیص کی کوئی اور صورت نہیں ہے درست نہیں ہے۔

والسکاکی ان لم یصرّح :اس عبارت کیساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ علامہ سکاکیؒ نے اپنی کتاب میں کہیں پر بھی یہ صراحت نہیں کی ہے کہ نکرہ کو مقدم کئے بغیر تخصیص حاصل نہیں ہوسکتی ہے پھر آپ نے ان پر یہ الزام کیوں لگایا؟ تو شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ بات بجا ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے اگرچہ اپنی کتاب میں کہیں پر بھی صراحت نہیں کی ہے کہ نکرہ کو مقدم فرض کئے بغیر تخصیص حاصل نہیں ہوسکتی ہے لیکن یہ بات ان کی عبارت سے معلوم ہو رہی ہے کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب ''مفتاح'' میں لکھا کہا ہے ''انمایرتکب ذلك الوجه البعیدفی المنکرلفوات شرط الابتداء'' یعنی نکرہ مؤخرہ۔ مقدم ہونے کی اس وجہ بعید کا ارتکاب صرف اسی لئے کیا جاتا ہے کہ اگر اس طرح نہ کریں تو نکرہ کے مبتداء ہونے کی شرط فوت ہوجائے گی

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک نکرہ مؤخرہ تقدیم ہی کے ساتھ تخصیص حاصل کرسکتی ہے تقدیم کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ تخصیص حاصل نہیں کرسکتی ہے۔

ثمّ لانسلّم امتناع ان یراد المُهرّشرٌلاخیرٌ کیف وقد قال الشیخ عبد القاهر قُدّم شرٌ لا نّ المعنی الذی اهرّ ذاناب من جنس الشرّ لامن جنس الخیر ثمّ قال السکاکی ویقرب من قبیل هوقام زیدٌقائمٌ فی التقوی لتضمّنه ای لتضمّن قائمٌ الضمیرَمثل قام فیه یحصل للحکم التقوی وشبّههٗ ای شبّه السکاکی مثل قائمٌ المتضمّن للضمیر بالخالی عنه ای عن الضمیر من جهة عدم تغیّره فی التکلّم والخطاب والغیبة نحو اناقائمٌ وانت قائمٌ وهو قائمٌ کمالایتغیّرالخالی عن الضمیر نحو انا رجلٌ وهو رجلٌ وبهذا الاعتبار قال یقرب ولم یقل نظیره

ترجمہ:۔

(پھر ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ مہر سے شر مراد لینا ہے خیر کا مراد نہ لینا ممتنع ہے) اور یہ ممتنع ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز نے دانت والے کو ابھارا ہے وہ شر کے قبیل سے ہے نہ کہ خیر کے قبیل سے (پھر سکاکی نے کہا ہے کہ ھو قام اور زید قائم جیسی مثالیں تقوی میں اس کے قریب ہیں اس کے متضمن ہونے کی وجہ سے) یعنی قائمٌ کے متضمن ہونے کی وجہ سے (ضمیر قام کی طرح ہے) اس میں حکم کیلئے تقوی حاصل ہوتی ہے (اور اس کی تشبیہ دی ہے) یعنی سکاکی نے تشبیہ دی ہے قائمٌ جیسی مثال کی جو ضمیر پر مشتمل ہو (اس سے خالی کے ساتھ) یعنی ضمیر سے خالی کے ساتھ (تکلم خطاب اور غیوبت میں نہ بدلنے کے اعتبار سے) جیسے انا قائمٌ انت قائمٌ ھو قائمٌ جیسا کہ ضمیر سے خالی نہیں بنتا ہے جیسے انا رجلٌ ھو رجلٌ اسی وجہ سے کہا ہے کہ اس کے قریب ہے اس کی طرح ہے نہیں کہا ہے

تشریح:۔

ثمّ لانسلّم: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر تیسرا اور آخری اعتراض کیا ہے۔ علامہ سکاکیؒ نے کہا ہے کہ "شرٌّ اھر ذاناب" میں تخصیص جنسی اور تخصیص افرادی مراد لینا (کہ بھونکانے والا شر ہے خیر نہیں ہے) دونوں مراد نہیں ہوسکتی ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرتِ شیخ جو اس فن کے امام ہیں انھوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ کتے کو بھونکانے والی چیز جنسِ شر ہے نہ کہ جنسِ خیر پھر اس معنیٰ کا ارادہ کرنا کیسے ممتنع ہے لہٰذا آپ کا یہ دعویٰ محض مکابرہ ہے مبنی بر دلیل نہیں ہے۔

ثمّ قال السکاکیؒ ویقرب: یہاں تک ما انا قلت کی بحث ختم ہوگئی اب یہاں سے ایک اور مسئلہ بیان فرمار ہے ہیں چنانچہ علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ ایک جملہ ہے "زید قام" دوسرا جملہ ہے "زیدٌ قائمٌ" قام رجلٌ، ھو رجلٌ "ان مثالوں میں زیدٌ قائمٌ سے صرف یہ مثال مراد نہیں ہے بلکہ مطلق وہ شبہ فعل مراد ہے جس کی ضمیر مسند الیہ کی طرف لوٹ رہی ہو علامہ سکاکیؒ نے کہا ہے کہ جہاں پر شبہ فعل خبر ہو اور وہاں تقوی حکم کے اعتبار سے ہو تو "ھو قام" کے قریب قریب ہے اسلئے کہ جس طرح قام میں "ھو" ضمیر ہے اس ضمیر کی وجہ سے اس میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے اسی طرح "قائمٌ" میں بھی "ھو" ضمیر ہے جو زید مسند الیہ کی طرف لوٹ رہی ہے جس کی وجہ سے اس میں بھی تکرار اسناد پایا جاتا ہے اور تقوی حکم کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے اس اعتبار سے "قائمٌ" شبہ فعل کا صیغہ "قام" فعل کے مشابہ ہے لیکن اس میں ایک اور جہت بھی ہے جس کی وجہ سے "قائمٌ" شبہ فعل کا صیغہ اسم جامد کے مشابہ ہے اور وہ جہت یہ ہے کہ جس طرح اسم جامد

تینوں حالتوں (غیوبت، خطاب، تکلم) میں نہیں بدلتا ہے یکساں رہتا ہے جیسے انا رجلٌ ، انت رجلٌ ، ھو رجلٌ ، اسی طرح شبہ فعل کا صیغہ بھی تینوں حالتوں میں نہیں بدلتا جیسے انا قائمٌ ، انت قائمٌ ، ھو قائمٌ ،اسی وجہ سے علامہ سکاکیؒ نے اسے نظیر کہا ہے'' ویقرب '' کہ اس کے قریب قریب ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ زید قائمٌ میں اگر چہ تقوی حکم ہے لیکن اس درجہ تقوی حکم نہیں ہے جس درجہ کی تقوی حکم ''قام زید'' میں ہے چونکہ زیدٌ قائمٌ عدمِ تغیر کے اعتبار سے اسمِ جامد کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اس وجہ سے اپنے فاعل کے ساتھ مل کر جملہ کے حکم میں نہیں ہوسکتا ہے خواہ اس کا فاعل اسمِ ضمیر ہو جیسے زیدٌ قائمٌ یا فاعل اسم ظاہر ہو جیسے زیدٌ قائمٌ ابوہ ۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ جملہ کا معاملہ بھی نہیں کیا جاتا ہے یعنی جس طرح جملہ مبنی کے حکم میں ہوتا ہے اس طرح یہ مبنی کے حکم میں نہیں ہوتا بلکہ اس میں جملہ کے اجزاء کی طرح اعراب جاری ہوتا ہے جیسے جاءنی رجلٌ قائمٌ - رئیت رجلاً قائمًا ، سررت برجلٍ قائمٍ۔

ثمّ قال السکاکی'' :اس جملہ کا عطف پہلے یا دوسرے قال پر ہے اور لفظ ثمّ ترتیب ذکری اور مدارج ارتقاء میں تدارج کیلئے ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ثمّ زمانے کے اعتبار سے اوّل کے بعد ہو بلکہ کبھی اوّل سے مقدّم بھی ہوسکتا ہے جیسے شاعر نے کہا ہے

ا نّ من ساد ثمّ من ساد ابوہ :: ثمّ قد ساد قبل ذالك جدّہ۔

اس میں ثمّ کے ساتھ اولاد کی سرداری کا ذکر ہے حالانکہ دادا پہلے سردار بنتا ہے پھر والد پھر ان کی اولاد لیکن یہاں پر ثمّ کے ساتھ عطف کر کے اس کے خلاف ذکر کیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے ثمّ کا معطوف اپنے معطوفٌ علیہ سے زمانہ کے اعتبار سے مقدّم بھی ہوسکتا ہے ۔لہٰذا یہ اعتراض درست نہیں ہوگا کہ علامہ سکاکی کے کلام میں ''زیدٌ قائم '' کی بحث تخصیص کے بیان پر مقدم ہے اسلئے لفظِ ثمّ کا استعمال صحیح نہیں ہے۔

وفی بعض النسخ وشَبِهہٖ بلفظ الاسم مجرورًا عطف علی تضمّنہٖ یعنی انّ قولہٗ یقرب مشعربانّ فیہ شیئًا من التقوّی ولیس مثل التقوّی فی زید قام فالاوّ ل لتضمّنہ الضمیر والثانی لشبہہٖ بالخالی عن الضمیر ولھذا ای ولشبہہٖ بالخالی عن الضمیر لم یُحکم بانہٗ ای مثل قائم مع الضمیر وکذا مع فاعلہٖ الظاھرایضًا جملۃٌ ولاعُومِل قائم مع الضمیر معاملتھاای معاملۃ الجملۃ فی البناء فی مثل رجلٌ قائمٌ ورجلاًقائمًا ورجلٍ قائم

ترجمہ:۔

اور بعض نسخوں میں یہ عبارت یوں ہے ''وَشَبِھِہٖ'' لفظ مجرور کے ساتھ تضمّنہٖ پر عطف کیا ہے یعنی ان کا قول یقرب سے یہ بات معلوم ہوتی ہیکہ اس میں کچھ تقوی ہے تقوی کی طرح نہیں ہے زیدٌ قام میں تو اوّل ضمیر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اور ثانی خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے (اور اسی وجہ سے) یعنی اس کے خالی عن الضمیر کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے (یہ حکم نہیں لگایا گیا ہے کہ یہ) یعنی قائمٌ جیسی مثال ضمیر کے ساتھ اور اسی طرح اس کے فاعل ظاہر کے ساتھ بھی (اور اس کے ساتھ معاملہ نہیں کیا گیا ہے) قائم کے ضمیر کے ساتھ کیا گیا ہے یعنی جملہ کا معاملہ (بناء میں) جیسے رجلٌ قائمٌ ،رجلاً قائمًا ،اور رجلٍ قائمٍ جیسی مثالوں میں

تشریح:۔

وشبہہٖ :متن کی اس عبارت میں دو احتمال ہیں ۔یہ مشدّد ہے یا مخفف ہے ۔اگر مشدّد ہوتو اس میں دو احتمال ہیں فعل ہے یا نہیں ہے ۔اگر یہ مشدّد ہو اور فعل ہوتو اس کا معنیٰ ہوگا کہ علامہ سکاکیؒ نے ''قائمٌ'' یعنی اس خبر کی تشبیہ دی ہے جو ضمیر کو متضمّن ہو اس خبر کے ساتھ جو ضمیر کو متضمّن نہیں ہے تو اس وجہ سے اس کو قریب کہا ہے نظیر نہیں کہا ہے ۔اور اگر یہ مخفف ہو اور فعل نہ ہوتو اس کا عطف ہو جائے گا ''تضمّنہٖ''

پرتو اس صورت میں یہ نظیر بن جائے گی اور اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ مصنفؒ نے ''ویقرب'' کہا ہے تو اس سے یہ بات سمجھ میں آ رہی ہے ''زید قائم'' میں تقوی ہے لیکن یہ تقوی ''زید قام'' کی طرح نہیں ہے تقوی کا ہونا اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ضمیر پائی جاتی ہے اور اس ضمیر کی وجہ سے اسناد میں تکرار پایا جاتا ہے اور ''زید قام'' کی طرح تقوی کا نہ ہونا اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اسم جامد کی طرح قائم میں ضمیر غائب اور متکلم کے اعتبار سے کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔

وممّا یُریٰ تقدیمه ای ومن المسند الیه الذی یُری تقدیمه علیٰ المسند کاللازم لفظ مثل وغیر اذااستعملاعلیٰ سبیل الکنایة فی نحو مثلك لا یبخل وغیرك لا یجودبمعنیٰ انت لا تبخل وانت لاتجودمن غیر ارادة تعریض لغیر المخاطب بان یراد بالمثلی والغیر انسان اٰخرمماثل للمخاطب او غیر مماثل بل المراد نفی البخل عنه علیٰ طریق الکنایة لا نّهاذانفیٰ البخل عمّن کان علیٰ صفةٍ من غیرقصدٍ الیٰ مماثلٍ لزم نفیهٗ عنه واثبات الجودله بنفیه عن غیره مع اقتضائه محلًّایقوم به وانّما یریٰ التقدیم فی مثل هذه الصّورة کا للّازم لکونه ای لکون التقدیم اعون علیٰ المرادبهما ای بهذین التر کیبین لانّ الغرض منهما اثبات الحکم بطریق الکنایة الّتی هی ابلغ والتقدیم لافادة التقوّی اعون علیٰ ذالك ولیس معنیٰ قوله کاللازم انّهٗ قدیقدّم وقدلایقدّم بل المرادانّهٗ کان مقتضیٰ القیاس ان یجوزالتاخیرلکن لم یردالاستعمال الّا علی التقدیم نصّ علیه فی دلائل الاعجاز۔

ترجمہ:۔

(اور اس میں سے جو اس کی تقدیم میں سے سمجھا جاتا ہے) یعنی اس مسند الیہ میں سے جس کی مسند پر تقدیم سمجھی جاتی ہے (جیسا لازم لفظ مثل اور غیر) جب ان کو کنایہ کے طور پر استعمال کیا جائے جیسے مثلک لایبخل غیرک لا یجود جیسی مثالوں میں اس کے معنیٰ ہیں انت لاتبخل اور انت تجود مخاطب کے غیر کی طرف تعرض کئے بغیر) اس طور پر کہ مثلی اور غیر سے کوئی دوسرا انسان مراد لیا جائے خواہ وہ مخاطب کا مماثل ہو یا نہ ہو بلکہ اس سے کنایہ کے طور پر بخل کی نفی کرنا مراد ہے کیونکہ جب بخل کی نفی کردی جائے اس سے جو مخاطب کی صفت پر ہو تو مخاطب سے بخل کی نفی خود بخود ہو جائے گی اور اس کیلئے سخاوت ثابت ہوگی کیونکہ سخاوت ایسے محل کا تقاضا کرتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہو ان صورتوں میں تقدیم لازم کی طرح اسلئے سمجھی جاتی ہے کہ یہ تقدیم اس مراد میں معین ہوتی ہے جو ان ترکیبوں سے وابستہ ہوتی ہے کیونکہ ان ترکیبوں سے مقصود حکم کو کنایہ کے طور پر ثابت کرنا ہوتا ہے جو ایک بلیغ طریقہ ہے اور تقدیم افادہ کی غرض سے اس کے معین ہوتی ہے کاللازم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کبھی مقدّم کر دیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ تاخیر جائز ہونی چاہئے لیکن استعمال تقدیم کی صورت میں ہی وارد ہے دلائل اعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح:۔

وممّا یری تقدیمہٗ: یہاں سے مصنفؒ نے مسند الیہ کا ایک اور حکم بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جن جن مقامات میں مسند الیہ کی تقدیم کو ضروری سمجھا جاتا ہے ان مقامات میں سے وہ مقام بھی ہے جہاں لفظِ مثل اور لفظِ غیر مسند الیہ واقع ہو جائیں البتہ ان کیلئے شرط یہ ہے کہ ان کا استعمال کنایہ کے طور پر ہو یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو مصنفؒ نے کہا ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم کو لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے لازم ہے نہیں کہا ہے۔ اسلئے کہ اس کی تقدیم کیلئے کوئی قانون اور ضابطہ نہیں ہے جس ضابطہ کی وجہ سے اس کو مقدم کیا جاتا ہو بلکہ صرف استعمال

میں اس کو مقدم کیا جاتا ہے اور مقدم کر کے اس کو اتنا استعمال کیا گیا ہے کہ گویا کہ اس کی تقدیم کیلئے کوئی قاعدہ اور قانون ہے۔ اور دوسری یہ بات بھی ہے کہ اس کو کنایہ کے طور پر استعمال کیا گیا ہو یہ بات اسلئے کہی ہے کہ اگر اس کو کنایہ کے طور پر استعمال نہ کیا جائے بلکہ اس کو تعریض کے طور پر استعمال کیا جائے تو پھر اس کی تقدیم کو لازم کی طرح نہیں سمجھا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی کھڑا ہو اور اس کے ساتھ دوسرا آدمی بھی کھڑا ہو تو اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوں کہا جائے گا جیسے

مثلك لا يبخل اى انت لا تبخل

یعنی تم بخل اور کنجوسی نہیں کرتے ہو جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

ولم اقل مثلك اعنى به ::سواك يا فردًا بلا شبهٖ

دوسرا شعر ہے؛

مثلك يثني الحزن عن صوبه:: ويستر ولدمع عن غربه

لفظ، غیر کی مثال جیسے غيرك لا يجود ۔ تیرا غیر سخاوت نہیں کرتا۔ اى انت تجود یعنی تو سخاوت کرتا ہے۔
اس پر ابو تمام شاعر کا شعر بھی ہے۔

وغيرك يا كل المعروف سحتًا::ويشعب عندهٗ بعض الايا دى

پہلی مثال میں ہر اس آدمی سے بخل کی نفی ہے جو مخاطب کے اوصاف کے ساتھ متصف ہو لہٰذا اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ جو بھی آدمی تمہاری طرح ہوگا وہ بخل نہیں کرتا اس میں عموم آ گیا جس میں مخاطب بھی داخل ہے کیونکہ عام آدمی کی طرح مخاطب بھی ان اوصاف کا حامل ہے لہٰذا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مخاطب بخل نہیں کرتا۔

اور دوسری مثال میں مخاطب کیلئے بخل کنایہ کے طور پر ثابت کیا گیا ہے کیونکہ جب مخاطب کے غیر سے سخاوت کی عمومی طور پر نفی کی گئی تو سخاوت مخاطب میں منحصر ہو گی اسلئے کہ سخاوت ایک وجودی صفت ہے جس کیلئے ایک محل اور مقام کا ہونا ضروری ہے تا کہ یہ صفت اس ذات کے ساتھ قائم ہو سکے اب وہ محل اور مقام یا تو مخاطب ہو گا اور یا مخاطب کا غیر ہو گا اور غیر مخاطب سے جب سخاوت کی نفی کی گئی تو مخاطب کیلئے لازمی طور پر سخاوت ثابت ہو جائے گی۔

اس میں تقدیم کو لازم کی طرح اسلئے سمجھا جاتا ہے کہ لفظ غیر اور مثل سے مقصود کنایہ کے ساتھ مسند کو مسند الیہ کیلئے ثابت کرنا ہوتا ہے اور اس مقصود کے اداء کرنے کیلئے تقدیم زیادہ معاون ہوتی ہے لہٰذا جو چیز اس کیلئے زیادہ معاون ہوتی ہے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔

قيل وقد يقدّم المسندا ليه المسوّر بكل علىٰ المسندالمقرون بحرف النفي لا نهٗ اى التقديم دالّ علىٰ العموم اى علىٰ نفى الحكم عن كلّ فرد نحو كلّ انسا ن لم يقم فانّهٗ يفيد نفي القيا م عن كلّ واحد من افراد الانسا ن بخلاف ما لوأخر نحو لم يقم كلّ انسان فانهٗ يفيد ُ نفى الحكم عن جملة الافرادلاعن كلّ فرد فالتقديم يفيدعموم السلب وشمول النفي والتاخيرلا يفيدالّا سلب العمومونفى الشمول وذالك اى كو ن التقديم مفيدًا للعموم دون التاخير لئلّا يلزم ترجيح التا كيد وهوان يكون لفظ كلّ لتقريرالمعنى الحاصل قبلهٗ علىٰ التاسيس وهوان يكون لافادة معنىٰ جديدمع انّ التاسيس راجح لانّ الافادة خيرٌمن الاعادة وبيان لزوم ترجيح التا كيد علىٰ التأسيس امّا فى صورة التقديم فلان قولناانسان لم يقم موجبة مهملة امّاالايجاب فلا نهٗ حكم فيهابثبوت

عدم القیام للانسان لابنفی القیام عنہ لانّ حرف السلب وقع جزأمن المحمول وامّا الاھمال فلانہ لم یذکر فیھاما یدلّ علیٰ کمیۃ افراد الموضوع مع انّ الحکم فیھا علیٰ ماصدق علیہ الانسان واذاکان انسان لم یقم موجبۃٌ مھملۃٌ یجب ان یکون معناہ نفی القیام عن جملۃالافراد لا عن کل فردلانّ الموجبۃالمھملۃ المعدولۃ المحمول فی قوّۃالسالبۃالجزئیّۃ عند وجود الموضوع نحو لم یقم بعض الانسان بمعنیٰ انّھما متلازمان فی الصدق لانّہٗ قدحکم فی المھملۃ بنفی القیام عمّا صدق علیہ الانسان اعمّ من ان یکون جمیع الافراداوبعضھا وایًّا ماکان یصدق علیہ نفی القیام عن البعض کلّما صدق نفي القیام عن البعض صدق نفیُہٗ عمّاصدق علیہ الانسان فی الجملۃ فھی فی قوّۃ السالبۃ الجزئیّۃ المستلزمۃنفی الحکمعن الجملۃ لانّ صدق السالبۃ الجزئیّۃ الموجود الموضوع امابنفی الحکم عن کلّ فردٍ اوبنفیہٖ عن البعض مع ثبوتہٖ للبعض وایّاماکان یلزمھا نفي الحکم عن جملۃ الافراد واذاکان انسان لم یقم بدون کلّ معنٰاہ نفی القیام عن جملۃالافراد دون کلّ فرد فلوکان بعددخول کلّ ایضًامعناہ کذالک کان کلٌّ لتاکید المعنیٰ الاوّل فیجب ان یحمل علیٰ نفی الحکم عن کلّ فردٍلیکون کلٌّ لتاسیس معنیٰ اٰخرترجیحًاللتاسیس علی التاکید وامّافی صورۃ التاخیرفلانّ قولنالم یقم انسانٌ سالبۃٌ مھملۃٌ لاسورفیھا والسالبۃ المھملۃفی قوّۃ السالبۃ الکلّیّۃ المقتضیۃ للنّفی عن کلّ فردٍ نحولاشیء من الانسان بقائمٍ ولمّاکان ھذامخالفًا لماعندھم من انّ المھملۃَ فِی قوّۃ الجزئیّۃبیّنہٗ بقولہٖلورودموضوعھاای موضوع المھملۃ فی سیاق النفی حال کونہٖ نکرۃً غیرمصدّرۃبلفظ کلّ فانّہٗ یفید نفی الحکم عن کلّ فردٍ واذاکان لم یقم انسان بدون کلٍّ معناہ نفی القیام عن کلّ فردٍفلوکان بعددخول کلٍّ ایضاکذالک کان کلٌّ لتاکیدالمعنیٰ الاوّل فیجب ان یحمل علی نفی القیام عن جملۃ الافرادلیکون کلٌّ لتاسیس معنیٰ اٰخروذالک لانّ لفظۃ کل فی ھذا المقام لایفید الّا احدھذین المعنیین فعندانتفاء احدھما یثبت الاٰخر ضرورۃً فالحاصلُ انّ التقدیمَ بدون کل لسلب العموم ونفی الشمول والتاخیر لعموم السلب وشمول النفی فبعد دخول کل یجب ان یعکس ھذا لیکون کلٌّ للتاسیس الراجح لا للتاکیدالمرجوح

ترجمہ:۔

کہا گیا ہے کہ کبھی اس مسندالیہ کو جوکل کے ساتھ مسوّر ہواس مسند پر مقدم کردیا جاتا ہے جوحرف نفی کے ساتھ ملا ہوا ہو کیونکہ یہ تقدیم عموم پر یعنی ہر ہر فرد کی نفی پر دلالت کرتی ہے جیسے کلّ انسان لم یقم کہ انسان کے افراد میں سے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے بخلاف تاخیر کے کہ جیسے لم یقم کل انسانٍ کہ یہ مجموع افراد سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد سے لہٰذا تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر صرف سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ (اور یہ) یعنی تقدیم کا مفید عموم ہونا اور تاخیر کا مفید عموم نہ ہونا (اسلئے ہے تاکہ تاسیس پر تاکید کی ترجیح لازم نہ آئے) تاکید یہ ہے کہ لفظ حاصل شدہ معنیٰ کی تقریر کیلئے ہو اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ نئے معنیٰ کے افادہ کیلئے ہو جبکہ تاسیس راجح ہے کیونکہ افادہ بہتر ہے اعادہ سے تاسیس پر تاکید کی ترجیح کے لزوم کا بیان تقدیم کی صورت میں تو یوں ہے کہ ہمارا

قول انسان لم یقم موجبہ مہملہ ہے موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کیلئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے نہ کہ قیام کی نفی کا کیونکہ حرف سلب محمول کا جزء واقع ہو رہا ہے اور مہملہ اسلئے ہے کہ اس میں موضوع کے افراد کی مقدار پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ موجود نہیں ہے جبکہ اس میں حکم انسان کے افراد پر ہے جب انسان لم یقم موجبہ مہملہ ہوا تو لازمی طور پر اس کے معنیٰ قیام کی نفی کرنا جملہ افراد سے ہوگا نہ کہ کل افراد سے نفی کرنا کیونکہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول موضوع کے موجود ہونے کی حالت میں سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جیسے لم یقم بعض الانسان اس طور پر کہ صدق کے لحاظ سے دونوں میں تلازم ہے کیونکہ مہملہ میں انسان کے افراد سے قیام کی نفی کا حکم ہوتا ہے اس سے عام ہے کہ وہ تمام افراد ہوں یا بعض افراد، ان میں سے جو بھی ہو بہر حال بعض افراد سے قیام کی نفی صادق ہے اور جب بعض افراد سے قیام کی نفی صادق ہوگی تو ما صدق علیہ الانسان سے قیام کی نفی فی الجملہ ضرور صادق ہوگی لہٰذا سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے (جو جملہ افراد سے نفی حکم کو مستلزم ہے) کیونکہ سالبہ جزئیہ کے وجود الموضوع کا صدق یا تو اس صورت میں ہوتا ہے کہ ہر ہر فرد سے نفی ہو یا اس صورت میں ہوتا ہے کہ بعض سے نفی اور بعض کیلئے ثابت ہو دونوں صورتوں میں جملہ افراد سے حکم کی نفی کرنا لازم ہے اور جب انسان لم یقم لفظ کل کے بغیر ہو تو اس کے معنیٰ ہیں جملہ افراد سے قیام کی نفی کرنا (نہ کہ تمام افراد سے) اگر کل کے داخل کرنے کے بعد بھی اس کے یہی معنیٰ ہوں تو کل معنیٰ اوّل کی تاکید بن جائے گا اسلئے نفی الحکم عن کل فرد پر محمول کرنا ضروری ہے تا کہ لفظ کل دوسرے معنیٰ کی تاسیس کیلئے ہو جائے تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کیلئے لزوم کا بیان تاخیر کی صورت میں یوں ہے کہ لم یقم کل انسانٍ سالبہ مہملہ ہے جس میں کوئی سور نہیں اور سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے جو ہر ہر فرد سے نفی کا مقتضی ہے جیسے لاشیء من الانسان بقائم چونکہ یہ قوم کے خلاف ہے اسلئے کہ قوم کے نزدیک قضیہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے اسلئے ماتنؒ اس کو بیان کررہے ہیں کہ قضیہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں واقع ہے اس حال میں کہ وہ نکرہ ہے اور اس کے شروع میں لفظ کل نہیں ہے تو یہ ہر ہر فرد سے نفی حکم کا فائدہ دیتا ہے اور جب لم یقم انسان کے معنیٰ لفظ کل کے بغیر ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کرنا ہے اور لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد بھی یہی معنیٰ رہے تو لفظ کل معنیٰ اوّل کی تاکید کیلئے ہوگا اسلئے جملہ افراد سے قیام کی نفی پر محمول کرنا ضروری ہے تا کہ لفظ کل دوسرے معنیٰ کی تاسیس کیلئے ہو جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ کل دو معنوں میں سے کسی ایک معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے تو جب ان میں سے ایک معنیٰ منتفی ہوگا تو دوسرا معنیٰ ثابت ہو جائے گا خلاصہ یہ ہے کہ تقدیم لفظ کل کے بغیر سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتا ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا لفظ کل کے داخل ہو جانے کے بعد اس کے عکس کا ہو جانا ضروری ہے تا کہ لفظ کل تاسیس راجح کیلئے ہو جائے نہ کہ تاکید مرجوح کیلئے

تشریح:۔

وقد یقدّم المسند الیہ المسوّر بکل :مسوّر اس لفظ کو کہتے ہیں جس پر سور داخل ہو اور سور اس لفظ کو کہتے ہیں جو افراد کی کمیّت اور تعداد پر دلالت کرتا ہے جیسے لفظ۔کل، جمیع، بعض وغیرہ۔

سلب عموم اور عموم سلب میں یہ فرق ہے کہ سلبِ عموم میں تمام افراد سے حکم کی نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ مجموع افراد سے حکم منتفی ہوتا ہے اور مجموعہ کی نفی سے تمام افراد کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور عموم سلب میں حکم تمام افراد سے منتفی ہوتا ہے سلب عموم اور نفی شمول دونوں ہم معنیٰ الفاظ ہیں جس طرح عموم سلب اور شمول نفی دونوں ہم معنیٰ الفاظ ہیں۔

تاکید کہتے ہیں کسی لفظ کا اس معنیٰ پر دلالت کرنا جو معنیٰ پہلے سے حاصل ہو۔ اور تاسیس نام ہے کسی لفظ کا نئی معنیٰ کیلئے مفید ہونا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں ابن مالک وغیرہ کے نزدیک اگر دو شرطیں پائی جائیں تو مسند الیہ کو مقدّم کرنا واجب ہوگا اور مسند الیہ کی تقدیم سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوگا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ مسندالیہ پر حرف سور کل داخل ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ مسند حرفِ نفی کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اگر ان دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو مسندالیہ کو مقدم کرنا واجب نہ ہوگا اور نہ ہی عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوگا۔ اور صاحبِ دسوقی نے ایک تیسری شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مسندالیہ ایسا ہو کہ اگر اس کو مؤخر کر دیا جائے تو وہ ترکیب میں لفظاً فاعل واقع ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر یہ تینوں شرطیں پائی جائیں اور متکلّم کا مقصود عموم سلب کا فائدہ پہنچانا ہو تو ایسی صورت میں مسندالیہ کو مقدّم کرنا واجب ہے کیونکہ مؤخر کرنے کی صورت میں متکلّم کا مقصود حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

لیکن اس کی تفصیل سے پہلے پانچ باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے ہوگا تو وہ موضوع شخص معیّن ہوگا یا نہیں ہوگا اگر موضوع شخص معیّن ہو تو اسے قضیہ مشخّصہ یا قضیہ شخصیہ یا قضیہ مخصوصہ کہتے ہیں جیسے زید قائمٌ۔ زید کھڑا ہے۔ اس مثالمیں زید موضوع اور شخص معیّن ہے اور قائم محمول ہے لہٰذا یہ قضیہ شخصیہ ہوگی۔

اور اگر موضوع شخص معیّن نہ ہو بلکہ ماہیت ہو تو پھر اس پر ماہیت من حیث ہی ہی کے حکم لگایا جائے گا یا من حیث الافراد کے۔ اگر ماہیّت من حیث ہی ہی کے حکم لگایا جائے تو اس کو قضیہ طبعیّہ کہتے ہیں جیسے الانسان نوعٌ یہاں پر انسان کے افراد نوع نہیں ہیں بلکہ انسان کی ماہیّت نوع ہے۔ اور اگر من حیث الافراد کے حکم لگایا جائے تو پھر ان افراد کی کمیّت کو بیان کیا گیا ہوگا یا نہیں اگر ان کی کمیّت اور مقدار بیان نہ کی گئی ہو تو اسے قضیہ مہملہ کہتے ہیں ہے جیسے الانسان قائمٌ۔ انسان کھڑا ہے۔ اور اگر افراد کی کمیت اور مقدار بیان کی گئی ہو تو اسے قضیہ محصورہ کہتے ہیں جیسے کلّ انسانٍ قائم۔ ہر انسان کھڑا ہے، پھر قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں۔ موجبہ کلّیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلّیہ، سالبہ جزئیّہ۔

موجبہ کلّیہ کی مثال جیسے کلّ انسانٍ قائمٌ۔ موجبہ جزئیّہ کی مثال جیسے بعض الانسان قائمٌ۔ سالبہ کلّیہ کی مثال جیسے لا شیء من الانسان بحجرٍ۔ سالبہ جزئیّہ کی مثال جیسے بعض الانسان لیس بذکی۔

دوسری بات: قضیہ کے حرف سلب جزء بننے اور نہ بننے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ قضیہ محصّلہ اور قضیہ معدولہ۔ قضیہ محصّلہ اس قضیہ کو کہتے ہیں جس کا حرفِ سلب جزء نہ بنے جیسے زیدٌ انسانٌ۔ اور قضیہ معدولہ وہ قضیہ ہے جس کا حرفِ سلب جزء بنے جیسے الانسان لم یقم۔ اس مثال میں "لم" یقم، فعل کا جزء بن رہا ہے پھر اسکی تین قسمیں ہیں۔ معدولۃ الموضوع، معدولۃ المحمول، معدولۃ الطرفین۔

اگر حرف سلب موضوع کا جزء بنے تو معدولۃ الموضوع ہے اور اگر حرفِ سلب محمول کا جزء بنے تو معدولۃ المحمول ہے اور اگر حرفِ سلب دونوں کا جزء بنے تو معدولۃ الطرفین ہے۔

معدولۃ الموضوع کی مثال جیسے اللاحیّ جمادٌ۔ جو زندہ نہیں وہ جماد ہے۔ معدولۃ المحمول کی مثال جیسے الانسان لم یقم، انسان کھڑا نہیں ہوا۔

معدولۃ الطرفین کی مثال جیسے اللا حیّ لا حیوانٌ۔ جو زندہ نہیں وہ حیوان نہیں۔

تیسری بات: قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوّۃ (معنیٰ) میں ہوتا ہے اور قضیہ سالبہ جزئیّہ۔ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کی قوّۃ (معنیٰ) میں ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کے لانے کی غرض محمول کو موضوع کے مُجملہ افراد کیلئے ثابت کرنا ہوتا ہے اور پھر اسکے خارج میں تحقق کی دو صورتیں اگر محمول موضوع کے ہر ہر فرد کیلئے ثابت ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور اگر محمول موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت ہو اور بعض افراد کیلئے ثابت نہ ہو تو تب بھی یہ قضیہ ثابت ہوگا۔ جیسے الانسان لم یقم، انسان کھڑا نہیں ہے۔

یہ قضیہ موجبہ ہے اسلئے کہ عدم قیام انسان کیلئے ثابت کی گئی ہے اور مہملہ بھی ہے اسلئے کہ موضوع کی کمیت نہیں بیان کی گئی ہے۔ اور معدولۃ المحمول بھی ہے اسلئے کہ حرف سلب محمول کا جزء بنتا ہے لہٰذا اب اگر کوئی انسان بھی کھڑا نہ ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور اگر کچھ انسان کھڑے ہوں اور کچھ انسان کھڑے نہ ہوں تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا۔ لہٰذا اس اعتبار سے یہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا۔ اور قضیہ سالبہ سے بھی مقصود محمول کو منجملہ موضوع سے سلب کرنا ہوتا ہے اور اسکے بھی خارج میں متحقق ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ اگر محمول کو موضوع کے ہر ہر فرد سے سلب کیا جائے تو تب بھی یہ قضیہ موجود ہوتا ہے اور اگر محمول کو موضوع کے بعض افراد سے سلب کیا جائے اور بعض افراد سے سلب نہ کیا جائے تو تب بھی یہ قضیہ موجود ہوتا ہے جیسے لم یقم بعض الانسان "بعض انسان کھڑے نہیں ہوئے۔ اب اگر دنیا میں کوئی انسان بھی کھڑا نہ ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور اگر بعض انسان کھڑے ہوں اور بعض انسان کھڑے نہ ہوں تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کا بھی یہی معنیٰ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قضیہ موجبہ مہملہ معدولہ المحمول سالبہ جزئیہ پر صادق آتا ہے اور قضیہ سالبہ جزئیہ۔ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول پر صادق آتا ہے۔

چوتھی بات: قضیہ سالبہ مہملہ اور قضیہ سالبہ کلّیہ کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے علماء منطق کے نزدیک ان دونوں میں فرق ہے اور علماء بلاغت و معانی کے نزدیک ان دونوں میں فرق نہیں ہے بشرطیکہ تین شرطیں پائی جائیں اور وہ شرطیں یہ ہیں (۱) موضوع نکرہ ہو (۲) موضوع تحت النفی واقع ہو (۳) موضوع سے پہلے لفظِ کل نہ ہو۔ قضیہ سالبہ مہملہ سالبہ کلّیہ کی قوت میں اسلئے ہوتا ہے کہ یہ نکرہ تحت النفی واقع ہوتا ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا تقاضا کرتا ہے اور سالبہ کلّیہ میں عموم ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی سالبہ کلّیہ کے حکم ہوگا جیسے "لم یقم انسان" اس میں تینوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ موضوع نکرہ تحت النفی بھی واقع ہے اور موضوع سے پہلے لفظِ کل بھی نہیں ہے لہٰذا یہ قضیہ سالبہ کلّیہ کی قوت میں ہوگا اور اس کا معنیٰ ہوگا کہ کوئی ایک انسان بھی کھڑا نہیں ہے۔

پانچویں بات: یہ ہے کہ کل کی دو قسمیں ہیں۔ کل افرادی، کل مجموعی، کلّ افرادی وہ کل ہے جس میں لفظِ کل بول کر ایک فرد مراد لیا جائے اور کلّ مجموعی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل بول کر جملہ افراد مراد لئے جائیں۔ پھر اگر کلّ افردی کو قضیہ سالبہ پر داخل کیا جائے تو اس سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوگا اور اگر قضیہ سالبہ پر کل مجموعی کو داخل کیا جائے تو سلب العموم کا فائدہ حاصل ہوگا۔ اب ہم اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں چنانچہ ابن مالک کے نزدیک اگر مسند حرف سلب کے ساتھ ملا ہوا ہو اور مسند الیہ مسند سے مقدم ہو اور اس پر لفظِ کل داخل ہو تو اس سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوگا جیسے کلّ انسان لم یقم۔ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا کوئی فرد کھڑا نہیں ہے۔ اور اس قضیہ کے سلب کیلئے ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر ہم کہیں کہ لفظِ کل کے داخل ہونے کے بعد یہ عموم سلب کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو پھر لفظِ کل کے داخل ہونے سے پہلے قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول ہے اور یہ سالبہ جزئیہ کے حکم میں ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ فائدہ دیتا ہے سلبِ عموم کا تو اگر کل کے داخل ہو جانے کے بعد بھی یہی معنیٰ حاصل ہو جائے تو پھر کل کا داخل کرنا تاکید کا فائدہ دے گا تأسیس کا فائدہ نہیں دے گا جبکہ تأسیس تاکید سے اولیٰ اور راجح ہوتی ہے۔ اسلئے کہ تاکید میں پہلے والے معنیٰ کو پختہ اور مضبوط کرنا ہوتا ہے جبکہ تاسیس میں کوئی نیا معنیٰ پیدا کیا جاتا ہے اسلئے مسند الیہ کا مقدّم ہونا عموم سلب کا فائدہ دے گا اور اگر مسند الیہ کو مؤخر کر دیا جائے تو پھر اس کا مؤخر ہونا سلب العموم کا فائدہ دے گا جیسے لم یقم کلّ انسان۔ یہ سلب العموم کا فائدہ دے گا اور مطلب یہ بنے گا کہ عدم قیام فی الجملہ انسان کیلئے ثابت ہے چاہے سب ہوں یا بعض اور اگر کل کے داخل کرنے کے بعد سلب العموم کا فائدہ نہ دے تو پھر کل کے داخل کرنے سے پہلے "لم یقم انسان" ہوگا یہ قضیہ سالبہ ہے اور قضیہ سالبہ قضیہ مہملہ سالبہ کلّیہ کی قوت میں ہوتی ہے۔ اور سالبہ کلّیہ سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ تو اب اگر کل کے داخل ہونے کے بعد بھی یہی فائدہ حاصل ہو جائے۔

تو پھر کل کا لانا اوّل معنیٰ کی تاکید کیلئے ہوگا۔ اور یہ بات تو پہلے بھی بتادی ہے کہ تاکید اور تأسیس میں سے تأسیس راجح اور اولیٰ ہوتا ہے اسلئے اس میں تأسیس کا معنیٰ پیدا کرنے کیلئے سلب عموم کا فائدہ حاصل کیا جائے گا۔

وفیہ نظرٌ لانّ النفی عن الجملة فی الصورة الاولیٰ یعنی الموجبہ المهملة المعدولة المحمولة نحو انسان لم یقم وعن کلّ فردٍ فی الصورة الثانیة یعنی السالبة المهملة نحو لم یقم انسان انّما افاده الاسناد الیٰ ما اُضیف الیہ کلّ وهو لفظ انسان وقد زال ذٰلك الاسناد المفید لهٰذا المعنیٰ بالاسناد الیها ای الیٰ کلٍّ لانّ انسانًا صار مضافًا الیہ فلم یبق مسندًا الیہ فیکون ای علیٰ تقدیر ان یکون الاسناد الیٰ کلٍّ ایضًا مفیدًا للمعنیٰ الحاصل من الاسناد الیٰ الانسان تکون کل تاسیسًا لا تاکیدًا لانّ التاکید لفظٌ یفید تقویّة ما یفیدہٗ لفظٌ اٰخر وهٰذا لیس کذٰلك لانّ هٰذا المعنیٰ حنئذٍ انّما افادهٗ الاسناد الیٰ لفظ کل لا شیء اٰخر حتّٰی تکون کلّ تاکیدًا لهٗ وحاصل هٰذا الکلام انّا لا نسلّم انّهٗ لو حمل الکلام بعد کلٍّ علی المعنیٰ الّذی حُمل علیہ قبل کل کان کل للتاکید

ترجمہ:۔

(اور اس میں نظر ہے کیونکہ جملہ افراد سے نفی کا فائدہ پہلی صورت میں ہے) یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول میں جیسے انسان لم یقم میں اور دوسری صورت میں ہر ہر فرد سے نفی کا فائدہ) یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان میں (صرف اس اسناد نے فائدہ دیا ہے جو لفظ کل کے مضاف الیہ کی طرف ہے) اور وہ لفظ انسان ہے (اور وہ اسناد جو اس معنیٰ کیلئے مفید تھی لفظ کل کی بناء پر زائل ہو چکی ہے) کیونکہ اب تو لفظ انسان مضاف الیہ ہوگیا تو مسند الیہ باقی ہی نہیں رہا تو جو اسناد لفظ کل کی طرف ہے اگر یہ بھی اسی کا فائدہ دے جو معنیٰ لفظ انسان کی طرف اسناد کرنے سے حاصل ہوئے تھے تب بھی لفظ کل تأسیس کیلئے ہوگا نہ کہ تاکید کیلئے کیونکہ تاکید سے مراد وہ لفظ ہے جو اس معنیٰ کی تقویت کا فائدہ دے جو معنیٰ کسی دوسرے لفظ سے حاصل ہوئے ہوں اور یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ اس معنیٰ کا فائدہ تو لفظ کل کی طرف نسبت نے دیدیا ہے نہ کہ دوسری چیز نے یہاں تک کہ لفظ کل اس کی تاکید ہو خلاصہ یہ ہے کہ ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ اگر لفظ کل کے بعد کلام کو اسی معنیٰ پر محمول کیا جائے جو معنیٰ لفظ کل سے پہلے تھے تو اس صورت میں لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا۔

تشریح:۔

وفیہ نظرٌ لانّ النفی عن الجملة فی الصورة الاولیٰ :اس عبارت کو لا کر مصنفؒ نے ابن مالک کے مذہب کی تردید کرتے ہوئے ان پر تین اعتراضات کئے ہیں۔ البتہ اتنی بات ذہن میں رہے کہ مصنفؒ نے ابن مالک کے دعویٰ کو تو قبول کیا ہے لیکن ان کی دلیل کو قبول نہ کرتے ہوئے دلیل پر نقض وارد کئے ہیں۔

پہلا نقض: پہلی اور دوسری صورت پر وارد ہوتا ہے۔ اور پہلا نقض لان النفی سے شروع ہوتا ہے۔

اعتراض پہلی صورت میں قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول جیسے ''انسان لم یقم'' منجملہ افراد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے دوسری صورت سالبہ مہملہ جیسے ''لم یقم انسان'' میں ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ تو فعل کی اسناد کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو انسان کی طرف ہے اور جب ''لم یقم'' کی اسناد لفظ کل کی طرف کردی گئی اور ''انسان'' مسند الیہ نہ رہا بلکہ لفظِ کل کا مضاف الیہ بن گیا تو سابق اسناد سے حاصل ہونے والا معنیٰ ختم ہو جائے گا لہٰذا لفظ کل کی طرف اسناد کرنے کے بعد بھی اگر وہی معنیٰ رہ جائے جو انسان کی طرف اسناد کرنے کی صورت میں حاصل ہوئے تھے تو تب بھی لفظ کل تأسیس کیلئے ہی رہتا ہے نہ کہ تاکید کیلئے کیونکہ تاکید اصطلاحی ایک ایسی چیز کا نام ہے جو

اس چیز کی تقویت کا فائدہ دے جس کا دوسرے لفظ نے فائدہ دیا ہے جیسے جاء نی القوم کلھم۔ اس میں ''کلھم'' نے اسی چیز کی تاکید کا فائدہ دیا ہے جس چیز کا فائدہ ''قوم'' نے دیا ہے اور یہاں پر لفظ ''کل'' نے جو فائدہ دیا ہے وہ لفظ ''کل'' کی طرف اسناد کی وجہ سے ہے کسی اور وجہ سے نہیں ہے جس کی لفظ کل تاکید بن جائے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ لفظ کل کے داخل ہونے کے بعد بھی اگر سلب العموم کا فائدہ حاصل ہو جائے تو یہ تاکید کیلئے ہوگا یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جب تک لفظ کل داخل نہیں ہوا تھا تو اس وقت ''انسان'' مسند الیہ بن رہا تھا اور لفظ کل کے داخل ہو جانے کے بعد یہ خود مسند الیہ بن گیا ہے اب اس کا مضاف الیہ ''انسان'' مسند الیہ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ تاکید کیلئے نہیں ہوگا کیونکہ تاکید کیلئے ہونیسے دوسرے لفظ سے بھی وہی فائدہ حاصل ہوتا ہے جو فائدہ پہلے والے لفظ سے حاصل ہو ا ہے یعنی جو مسند الیہ تاکید سے پہلے بن رہا ہوتا کید کے بعد بھی وہی مسند الیہ رہ جائے اور جو مسند تاکید سے پہلے بن رہا ہو تاکید کے بعد بھی وہی مسند رہ جائے اور یہاں پر صورت حال تو اسکے برخلاف ہے کیونکہ مسند الیہ بدل چکا ہے لہٰذا اب یہ تاکید کیلئے نہیں بنے گا بلکہ تاسیس ہی کیلئے ہوگا۔

ولایخفیٰ انّ ھذاالمنع انّمایصحّ علی تقدیران یراد التاکید الاصطلاحی امّالواریدبذالک ان تکون کلٌّ لافادة معنًی کان حاصلاًبدونہٖ فاندفاع المنع ظاھرٌوحینئذٍیتوجّہ ماااشارالیہ بقولہٖ ولانّ الصورة الثانیة یعنی السالبةالمھملة نحولم یقم انسانٌ اذاافادت النفی عن کلّ فردٍ فقد افادت النفی عن الجملة فاذاحُملت کلٌّ علی الثانی ای علی افادة النفی عن جملة الافرادحتّی یکون معنی لم یقم کلّ انسان نفی القیام عن الجملة لاعن کلّ فردٍلاتکون کلٌّ تاسیسًا بل تاکیدًا لانّ ھذا المعنی کان حاصلاًبدونہٖ وحینئذٍفلو جعلنا لم یقم انسانٌ لعموم السلب مثل لم یقم انسانٌ لم یلزم ترجیح التاکیدعلی السیس اذلاتاسیس اصلاًبل انمایلزم ترجیح احدالتاکیدین علی الاخر

ترجمہ:۔

یہ بات تو کسی پر مخفی نہیں ہے کہ یہ اعتراض تو اس صورت میں ہوگا جب تاکید سے مراد تاکید اصطلاحی ہو اور اگر تاکید سے مراد یہ ہو کہ لفظ کل اس معنیٰ کے لئے ہے جو معنیٰ کل کے بغیر حاصل تھے تو منع کا اندفاع ظاہر ہے اور اس وقت متوجہ ہوگا وہ جس کی طرف ولانّ الصورة الثانیہ سے اشارہ کیا ہے اور اسلئے کہ دوسری صورتیعنی سالبہ مہملہ لم یقم انسان نے جب کل افراد سے نفی کا فائدہ دیا تو جملہ افراد سے بھی نفی کا فائدہ دیا ہےتو جب لفظ کل کو ثانی پر محمول کیا جائے یعنی جملہ افراد سے نفی پر یہاں تک کہ لم یقم کل انسان کے معنیٰ قیام کی نفی جملہ افراد سے ہو جائے نہ کہ ہر ہر فرد سے (تو لفظ کل تاسیس کیلئے نہ ہوگا) بلکہ تاکید کیلئے ہوگا کیونکہ یہ معنیٰ تو کل کے بغیر ہی حاصل تھے تو اگر لم یقم کل انسان کو عموم سلب کیلئے مانا جائے جیسے لم یقم انسانتو تاکید پر تاسیس کی ترجیح لازم نہیں آتی ہے کیونکہ یہاں پر تاسیس ہی نہیں بلکہ احدالتاکیدین کی ایک دوسرے پر ترجیح لازم آتی ہے

تشریح:۔

ولایخفی انّ ھذا المنع انما یصح: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس اعتراض پر اعتراض کرکے اس کا ضعف بیان کیا ہے۔ اور وہ اعتراض اور ضعف اس طرح ہے کہ یہ اعتراض اس صورت میں ہوسکتا ہے جب تاکید سے اس کا معنیٰ اصطلاحی مراد ہو جبکہ یہاں پر ہم اس کا معنیٰ اصطلاحی مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ تاکید سے ہماری مراد یہ ہے کہ تاکید سے وہ معنیٰ حاصل ہو جائے جو پہلے والے معنیٰ کا غیر ہو، لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

ولانّ الثانیہ: یہاں سے دوسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں۔ سالبہ مہملہ "لم یقم انسان " سالبہ کلّیہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس سے سلب العموم یعنی ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس میں نفی عن جملۃ الافراد بھی ہے۔ لہذا اب اگر لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد بھی یہی فائدہ حاصل ہو جائے تو لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا نہ کہ تاسیس کیلئے۔ لہٰذا اگر " لم یقم کل انسنان " کو عموم سلب کیلئے مانا جائے تو جس طرح کہ "لم یقم کلّ انسان "عموم سلب کیلئے ہے تو اس صورت میں تاسیس پر تاکید کو ترجیح دینا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ یہاں پر تاسیس ہے ہی نہیں زیادہ سے زیادہ دو تاکیدوں میں سے ایک کا دوسرے پر ترجیح دینا لازم آئے گا کیونکہ یہاں پر پہلے سے دو تاکید پائے جاتے ہیں اور یہ کوئی ناجائز اور ممنوع نہیں ہے اسلئے آپ کا یہ کہنا کہ "لم یقم کلّ انسان" لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد تمام افراد سے قیام کی نفی پر محمول کیا جائے گا ورنہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو تاکید سرے سے ہے ہی نہیں۔

وما یقال انّ دلالۃَ لم یقم انسان علیٰ النفی عن الجملۃ بطریق الالتزام ودلالۃ لم یقم کلّ انسان علیہ بطریق المطابقۃ فلا یکون تاکیدًا ففیہ نظرٌ اذلو اشترط فی التاکید اتّحاد الدلالتین لم یکن کلّ انسان لم یقم علیٰ تقدیر کونہٖ لنفی الحکم عن الجملۃ تاکیدًا لانّ دلالۃَ انسانٍ لم یقم علیٰ ھذا المعنیٰ بطریق الالتزام

ترجمہ:۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لم یقم انسان کی دلالت جملہ افراد کی نفی پر ہے التزام کے طور پر ہے اور لم یقم کل انسان کی دلالت اس معنیٰ پر مطابقت کے طور پر ہے اسلئے تاکید نہ ہوگی اس میں نظر ہے اسلئے کہ اگر تاکید میں دونوں اتحادوں کی شرط لگائی جائے تو کلّ انسان لم یقم جملہ افراد سے حکم کی نفی کی صورت میں بھی تاکید نہ ہوگا کیونکہ انسان لم یقم کی دلالت اس معنیٰ پر التزام کے طور پر ہے

تشریح:۔

وما یقال انّ دلالۃ لم یقم کلّ انسان ۔ بعض لوگوں کی طرف سے اس کا جواب دیا ہے گیا تھا اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے وہ جواب نقل کیا ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا تھا کہ یہاں پر تاکید کے علاوہ تاسیس کا معنیٰ بھی حاصل ہوسکتا ہے اسلئے کہ سالبہ کلّیہ میں عموم سلب کا معنیٰ مطابقۃً پایا جاتا ہے اور سلب العموم کا معنیٰ التزامًا پایا جاتا ہے کیونکہ سلب کلّی (سلب العموم) رفع ایجاب کلّی کو مستلزم ہے لہٰذا لفظ کل تاکید کیلئے نہ ہوا جیسا کہ مصنفؒ نے ابن مالک پر اعتراض کرتے ہوئے ثابت کیا ہے اسلئے ان کا اعتراض ہی غلط ہے کیونکہ دونوں دلالتیں متحد نہیں ہیں۔ جبکہ تاکید کیلئے دونوں کا اتحاد ضروری ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلالتوں کا متحد ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر دونوں دلالتوں کا متحد ہونا شرط قرار دیا جائے تو "کل انسان لم یقم " بھی تاکید کیلئے نہ ہوگا کیونکہ "انسان لم یقم " کی دلالت بھی تمام افراد سے نفی کرنے پر دلالت التزمی ہے جبکہ ما قبل میں "کلّ انسان لم یقم "کو تاکید کیلئے مانا گیا ہے۔

ولانّ النکرۃ المنفیّۃ اذا عمّت کان قولنا لم یقم انسانٌ سالبۃً کلّیۃً لا مھملۃً کماذکرہٗ ھذا القائلُ لانّہ قد بُیّن فیھا انّ الحکم مسلوبٌ عن کلّ واحدٍ من الافرد والبیانُ لا بدّ لہٗ من مبیّنٍ فلا محالۃ ھھُنا شیءٌ یدلّ علیٰ انّ الحکمَ فیھا علیٰ کمیّۃ افراد الموضوع ولا نعنی بالسور سویٰ ھذا وحینئذٍ یندفع ما قیل سمّاھا مھملۃً باعتبار عدم السورِ

ترجمہ:۔

(اور اسلئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہوگیا تو لم یقم انسان سالبہ کلیہ ہوانہ کہ مہملہ) جیسا کہ اس کہنے والے نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حکم ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اور بیان کیلئے مبیّن کا ہونا ضروری ہے تو یقینی طور پر یہاں کوئی ایسی چیز ہے جو اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ حکم کے افراد کی موضوع کی مقدار پر ہے اور سور سے مراد بھی یہی ہے تو اس وقت وہ جواب بھی ٹوٹ گیا جو یوں دیا گیا ہے کہ کہنے والے نے جو اس کو مہملہ کہا ہے وہ سور نہ ہونے کیوجہ سے کہا ہے

تشریح:۔

ولانّ النکرۃ المنفیّۃ: یہاں سے تیسرا اعتراض بیان کررہے ہیں۔ یہ اعتراض صرف لفظی ہیر پھیر ہے اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ جب نکرہ منفیہ تحت النفی واقع ہو جائے تو عام ہو جاتا ہے اگر یہ بات درست ہے تو پھر "لم یقم انسانٌ" کو سالبہ مہملہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ پھر یہ سالبہ مہملہ نہیں ہے بلکہ سالبہ کلّیہ بن جائے گا کیونکہ جب اس میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ انسان کے ہر ہر فرد سے قیام مسلوب ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس میں کوئی ایسی بات ضرور ہے جو موضوع کے افراد کے کلّی ہونے پر دلالت کررہی ہے اور نکرہ کا تحت النفی واقع ہو جانے اور سور سے مراد بھی وہی چیز ہے جو افراد کی مقدار اور کمیّت پر دلالت کرے اور قضیہ مہملہ وہ ہوتا ہے جو موضوع کے افراد کی کمیّت کے بتلانے سے خالی ہو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ "لم یقم انسان" کو مہملہ صرف اسلئے کہنا کہ اس میں سور نہیں ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ سور سے کوئی خاص لفظ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز سور ہے جو افراد کی کمیّت اور مقدار پر دلالت کرے۔ لہٰذا یہ قضیہ محصورہ مسوّرہ کلیہ ہے مہملہ نہیں ہے۔ اس بات کی تائید حضرت شیخ کی عبارت سے بھی ہوتی ہے چنانچہ حضرت شیخ نے اپنی کتاب "اشارات" میں لکھا ہے کہ "کلّ ما یدلّ علیٰ کمیّت الافراد حتّی اللام و التنوین سورٌ" کہ ہر وہ چیز جو افراد کی کمیّت پر دلالت کرے حتّٰی کہ لام اور تنوین بھی تو وہ سور ہے۔ اور قضیہ بھی اسی لئے مہملہ ہے کہ اس پر سور داخل نہیں ہے۔ تو شارحؒ نے اس کی تردید کی ہے کہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ سور کا لفظ ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ صرف معنیٰ میں کمیّت افراد پر دلالت کرنے والے کا موجود ہونا کافی ہے چنانچہ اگر کسی لفظ کے صرف معنیٰ میں کمیّت پر دلالت کرنے والا پایا جائے تو اسے بھی قضیہ مسوّرہ ہی کہا جائے گا۔

وقال عبد القاهران کا نت کلمة کل داخلةً فی حیّز النفی با ن اُخّرتُ عن اداته سواءٌ کا نت معمولةً لاداة النفی اولاوسواءٌ کان الخبرفعلًا نحو" ع "ما کلّ ما یتمنّی المرءُ یدرکُهٗ :: تجری الریاح بمالا تشتهی السفن" اوغیرفعلٍ نحوقولك ماکلّ متمنّی المرء حاصلًا اومعمولةللفعل المنفیّ الظاهرانّهٗ عطفٌ علیٰ داخلةولیس بسدیدٍلانّ الدخول فی حیّز النفی شاملٌ لذلك و کذا لوعطفتَهاعلیٰ اخرت بمعنیٰ اوجُعِلَتْ معمولةًلانّ التاخیربمااذالم تدخل الاداة علی فعل عامل فی کلٍّ علیٰ مایشعر بهٖ المثال والمعمول اعمّ من ان یکون فاعلًا اومفعولًا اوتا کیدًااوغیرذلك نحوماجاء نی القوم کلّهم فی تا کیدالفاعل وماجاء نی کلّ القوم فی الفاعل وقدم مثال التاکید علی الفاعل لانّ کلًّااصل فیه اولم اٰخذ کلّ الدرهم فی المفعول المتأخّر او کلّ الدراهم لم اٰخذ فی المفعول المتقدّم و کذا لم اٰخذالدراهم کلّهالم اٰخذففی جمیع هذه الصور توجّه النفی الیٰ الشمول خاصة لا الیٰ اصل الفعل اوافاد الکلام ثبو ت الفعل اوالوصف لبعض ممّا اضیف الیه

کلٌ ان کانت کلٌ فی المعنیٰ فاعلًا للفعل اوالوصف المذکور فی الکلام اوافادتعلّقہ ای تعلق الفعل اوالوصف بہٖ ای ببعض ان کانت کلٌ فی المعنیٰ مفعولًا للفعل اوالوصف وذالک بدلیل الخطاب وشہادۃ الذوق والاستعمال

ترجمہ:۔

(شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ اگر لفظ کل حیز نفی میں داخل ہو اس طور پر کہ ادات نفی سے مؤخر ہو) خواہ وہ حرف نفی، کا معمول ہو یا نہ ہو نیز اس کی خبر فعل ہو جیسے شعر: یہ بات نہیں کہ آدمی جس کی آرزو کرے اسے پا بھی لے کیونکہ ہوائیں کشتیوں کے مخالف بھی چلتی ہیں۔ یا غیر فعل ہو جیسے ما کل متمنی المرء حاصلاً (یا فعل منفی کا معمول ہو) اس کا عطف بظاہر داخلۃً پر ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا نفی میں داخل ہونا اس کو بھی شامل ہے اسی طرح اگر تم اخّرت یا جعلت معمولۃ کے معنیٰ میں لیکر عطف کرو کیونکہ حرف نفی سے مؤخر ہونا بھی اس کو شامل ہے جس میں حرف نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل کل میں عامل ہو جیسا کہ مثال سے معلوم ہو رہا ہے فعل منفی کا معمول ہونا بھی عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان میں سے کسی کی تاکید ہو یا کچھ اور ہو (جیسے ماجاء نی القوم کلھم) تاکید فاعل میں (اور ماجاء نی کل القوم) فاعل میں ماتنؒ نے تاکید کی مثال کو فاعل پر مقدم کیا ہے کیونکہ کل کا اصل استعمال تاکید میں ہے (اور لم آخذ کلّ الدراھم) مفعول متاخر میں (اور کل الدراھم لم آخذ) مفعول متقدم میں اسی طرح لم آخذ الدارا ہم کلہا یا الدراہم کلہا لم آخذ ان تمام صورتوں میں (نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف (اور کلام ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دے گا) کل کے مضاف الیہ کے بعض کیلئے اگر لفظ کل معنیٰ فاعل ہو اس فعل یا وصف کا جو کلام میں مذکور ہے (یا فعل یا وصف کے تعلّق کا فائدہ دے گا اس کے ساتھ یعنی کل کے مضاف الیہ کے بعض کے ساتھ اگر لفظ کل فعل یا وصف کا معنیٰ مفعول ہو خطاب کے دلیل کی وجہ سے اور ذوق اور استعمال کے شہادت کی وجہ سے

تشریح:۔

وقال عبد القاھر: یہاں تک مصنفؒ نے ابن مالک کا مذہب بیان کیا ہے اور اب یہاں سے شیخ عبدالقاہر جرجانی کا مذہب بیان کر رہے ہیں۔ شیخ کے مذہب اور ابن مالک کے مذہب میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہے البتہ دونوں بالکل ایک دوسرے کے عین بھی نہیں ہیں چنانچہ حضرتِ شیخ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لفظ کل تحت النفی واقع ہو جائے خبر چاہے فعل ہو یا فعل کا غیر ہو اسی طرح لفظ کل چاہے نفی کا معمول ہو یا نہ ہو اسی طرح حرف نفی کی تقدیم چاہے لفظی ہو یا رتبی ان تمام صورتوں میں سلب العموم کا فائدہ دے گا۔ فعل کے خبر ہونے کی مثال جیسے

ما کلّ ما یتمنّی المرء یدرکہٗ ::: تجری الریاح بمالاتشتھی السفن

تحقیق المفردات:۔ یتمنّی کے معنیٰ ہیں آرزو کرنا یہ باب تفعّل سے فعل مضارع معروف کا صیغہ ہے۔ المرء، آدمی۔ یدرکہٗ اس کے معنیٰ ہیں پانا، باب افعال واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔ تجری، واحد مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے اس کا مجرّد "جری" آتا ہے جس کے معنیٰ ہیں جاری ہونا، بہنا، کہا جاتا ہے نہرٌ سریع الجری "تیز بہنے والی ندی۔ اور اگر اس کا صلہ "فرس" آئے تو پھر یہ دوڑنے کے معنیٰ میں ہوگا چنانچہ کہا جاتا ہے کہ "جرت الفرس" گھوڑا دوڑا۔ ریاح، ریح کی جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں۔ بو، اچھی چیز، رحمت، مدد، غلبہ وقوت۔ اور ہوائیں کل چار ہیں الجنوب: دکھنی۔ الشمال: اتری۔ الصباء: پروائی۔ الدبور: پچھوائی۔ تشتھی: باب افتعال سے واحد مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے، اس کے معنیٰ ہیں خواہش کرنا۔ رغبت شدید کرنا۔ السفن: جمع ہے اس کا واحد سفینہ ہے کشتی۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے کہ آدمی جس چیز کی بھی آرزو کرے تو اسے پالے کیونکہ ہوائیں اس سمت کی بھی چلتی ہیں جس سمت کو کشتی والے نہیں چاہتے

خبر کے غیر فعل ہونے کی مثال جیسے ما کلّ متمنّی المرء حاصلاً۔ اس مثال میں کلّ متمنّی المرء۔ ما مشبہ بلیس کا اسم ہے اور حاصلاً اس کی خبر ہے اور فعل نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ کل فعل منفی کا معمول ہو پھر عام ہے چاہے وہ فاعل بن کر معمول بنے یا مفعول بن کر۔ اسی طرح لفظ کل کو بعینہٖ فاعل بنایا جائے یا مفعول اور یا تاکید بنایا جائے اور مفعول بننے کی صورت میں چاہے فعل سے مقدّم ہو یا مؤخر ہو۔

تو ان تمام صورتوں میں لفظِ کل تحت النفی داخل ہو یا فعل منفی کا معمول بنے سلب العموم کیلئے آئے گا۔

فعل منفی کا معمول فاعل ہو اور لفظ کل اس کی تاکید کیلئے آئے جیسے'' ما جاء نی القوم کلّھم۔

لفظ کل کے فاعل بننے کی مثال جیسے ما جاء نی کلّ القوم۔

مفعول کے متأخر ہونے کی مثال جیسے أخذت کلّ الدراھم۔ لفظِ کل کے مفعول متأخر کے تاکید ہونے کی مثال جیسے'' ما أخذت الدراھم کلّھا۔ مفعول کے مقدّم ہونے کی مثال جیسے کل الدرھم لم آخذ۔ مفعول مقدّم کے تاکید ہونے مثال جیسے الدرھم کلّھا لم آخذ۔ ان تمام مثالوں میں سلب العموم کا فائدہ حاصل ہوگا پھر اگر معمول فاعل ہو تو بعض افراد کیلئے ثبوت فعل یا ثبوت وصفِ فعل کا فائدہ دے گا اور اگر معمول مفعول ہو تو تعلّق فعل یا تعلّق وصفِ فعل کا فائدہ دے گا۔

ان مثالوں میں سلب العموم کا معنیٰ اس طرح پایا جاتا ہے۔ چنانچہ پہلی مثال میں اس طرح پایا جاتا ہے'' ما کلّ مایتمنّی المرء یدرکہٗ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی ہر خواہش اور تمنا پوری نہیں ہوسکتی ہے لہٰذا جب انسان کی ہر تمنا پوری نہیں ہوسکتی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انسان کی کچھ تمنائیں پوری ہوتی ہیں اور کچھ تمنائیں پوری نہیں ہوتی ہیں۔ اور یہ معنیٰ دلالت التزامی کے طور پر ثابت ہوتا ہے اسی طرح جب کہا جاتا ہے ما جاء نی القوم کلّھا۔ اس کا مطلب ہے پوری قوم نہیں آئی ہے بلکہ کچھ لوگ آئے ہیں اور کچھ لوگ نہیں آئے ہیں اسی طرح'' ما اخذت کلّ الدراھم '' اس کا مطلب ہے کہ میں نے تمام دراہم نہیں لئے کچھ لئے ہیں اور کچھ نہیں لئے اور اسی کا نام سلب العموم ہے۔ اسی طرح باقی تمام امثلہ کی وضاحت بھی ہوگی۔

الظاھر انّہٗ عطف: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ کی اس عبارت'' معمولۃ للفعل المنفی '' میں دو احتمال ہیں اور وہ دونوں صحیح نہیں ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ'' معمولۃ للفعل المنفی '' کا عطف کیا جائے'' داخلۃ فی حیّز النفی '' پر۔ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ'' داخلۃ '' عام ہے اور یہ خاص ہے تو پھر خاص کا عام پر عطف کرنا لازم آئے گا اور خاص کا عام پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے۔ داخلۃ عام اس طرح ہے کہ اس میں بتایا گیا ہے کہ حرف نفی کے تحت داخل ہو تو اس میں دو احتمال ہیں خواہ فعل منفی کا معمول ہو یا غیر کا۔ اور بعد میں کہا ہے کہ فعل غیر کا معمول ہو تو معطوف علیہ عام اور معطوف خاص ہو۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ہو'' اخرّت '' پر پھر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے عطف المفرد علیٰ الجملہ لازم آتا ہے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ہم فعل کو مقدر مانتے ہیں جس کی تقدیری عبارت یوں بن جائے گی'' او جعلت معمولۃ '' لہٰذا اب عطف الجملہ علیٰ الجملۃ ہی ہوگا اور عطف صحیح ہوگا اور دوسری خرابی اس صورت میں بھی وہی لازم آتی ہے۔

اس صورت میں خاص کا عام پر عطف کرنا لازم آرہا ہے اور خاص کا عام پر عطف کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اور'' اخرّت '' میں عطف اس طرح ہے کہ اس میں'' لفظِ کل '' کو حرف نفی سے مؤخر کردیا گیا ہے چاہے وہ کل معمول فعل منفی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں کو شامل ہے اور معطوف فعل منفی کا معمول ہے لہٰذا اس سے خاص کا عام پر عطف کرنا لازم آئے گا۔

اللّھم الّا ان یخصّص التاخیر: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک تاویل بعید کے ساتھ اس عطف کو جائز قرار دینے

کی کوشش کی ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ ہم اٰخرت میں تخصیص لائیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب حرف نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل ''لفظ کل'' میں عامل ہو اور اس تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ ''کل'' فعل منفی کا معمول نہ ہو اس صورت میں دونوں خاص ہو جائیں گے اور خاص ہونے کی صورت میں خاص کا خاص پر عطف ہو جائے گا اور خاص کا خاص پر عطف کرنا جائز ہے۔

قدم مثال التاکید: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے تاکید کی مثالوں کو فاعل کی مثالوں پر مقدم کیوں کیا ہے؟ حالانکہ رتبے کے اعتبار سے فاعل تاکید سے اولیٰ ہوتا ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں ''کل'' کے بارے میں بحث ہو رہی ہے اور کل میں فاعلیت اور تاکید میں سے تاکید اصل ہے اسلئے اس کی مثالوں کو فاعل کی مثالوں پر مقدم کیا ہے۔

والحق انّ هذا الحكم اكثريٌّ لا كلّيٌّ بدليل قوله تعالى ''وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ'' ''وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ'' ''وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِيْنٍ'' والّا وان لم تكن داخلة في حيز النفي بان قدّمت على النفي لفظًا ولم تقع معمولة للفعل المنفي عمّ النفي كلّ فردٍ ممّا اضيف اليه كلٌّ وافاد نفي اصل الفعل عن كلّ فرد كقول النبيّ ﷺ لمّا قال لهٗ ذو اليدين اسم واحدٍ من الصحابة أقصِرَتِ الصلوٰة بالرفع فاعلُ قصرت ام نسيتَ يا رسول اللّٰه كلّ ذالك لم يكن هذا قول النبي ﷺ والمعنٰى لم يقع واحدٌ من القصر والنسيان علٰى شمول النفي وعمومه بوجهين احدهما انّ جواب ام بتعيين احد الامرين او بنفيهما جميعًا تخطئة للمستفهم لا بنفي الجمع بينهما لانّهٗ عارف بالكائن احدهما والثاني ماروى انّهٗ لمّا قال النبيّ ﷺ كلّ ذالك لم يكن قال لهٗ ذو اليدين بعض ذلك قد كان ومعلوم انّ الثبوت للبعض انّما ينافي النفي كلّ فردٍ لا النفي عن المجموع

ترجمہ:۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ حکم کلّی نہیں ہے اکثری ہے اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے واللّٰہ لا یحب الخ بے شک اللہ اترانے والے بڑائی کرنے والے ہر کافر گنہگار کو پسند نہیں فرماتے۔ اور آپ کسی قسم کھانے والے بے وقعت کا کہنا نہ مانیں (ورنہ) یعنی اگر کل حیز نفی میں داخل نہ ہو اس طور پر کہ حرف نفی سے مقدم ہو خواہ وہ حرف نفی پر لفظاً مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول نہ ہو (تو نفی ہر ہر فرد کو عام ہو جائے گی) اور ہر فرد سے اصل فعل کی نفی کا فائدہ حاصل ہوگا (جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے جب ذوالیدین نے آپ سے عرض کیا) ایک صحابی کا نام ہے (کیا نماز میں قصر ہو گیا) صلوٰۃ ''قُصِرت'' کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے (یا آپ بھول گئے ہیں؟ آپ نے فرمایا کل ذالک لم یکن ''ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا ہے) یہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے مطلب یہ ہے کہ نہ قصر ہوا ہے اور نہ نسیان ہوا ہے شمول نفی اور عموم نفی کے طور پر اس کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ ام کا جواب یا تو احد الامرین کی تعیین کے ساتھ ہوتا ہے یا دونوں کی نفی کے ساتھ سائل کی غلطی ظاہر کرنے کیلئے دونوں کے درمیان جمع کی نفی کے بغیر کیونکہ سائل یہ بات جانتا ہے کہ ایک ضرور ہوا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ روایت میں ہے کہ جب آپ نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو حضرت ذوالیدین نے کہا ''بعض ذلک قد کان'' یعنی کچھ نہ کچھ تو ضرور ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ بعض کیلئے ثابت ہونا ہر ہر فرد سے منفی ہونے کے منافی ہے نہ کہ مجموع کی نفی کے

تشریح:۔

وهذا الحكم اكثريٌّ لا كلّي: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ حضرت شیخ عبدالقاہر کا بیان کردہ حکم کلّی نہیں

بلکہ اکثری ہے اسلئے کہ قرآن پاک میں بہت سارے ایسے مقامات ہیں جہاں پر کل تحت النفی واقع ہے لیکن وہاں پر یہ معنیٰ مراد نہیں ہے جیسے'' وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ ''اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر متکبّر فخر کرنے والے کو پسند نہیں فرماتے۔اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ بعض بعض متکبّرین فخر کرنے والوں کو پسند فرماتے ہیں اور بعض متکبّرین فخر کرنے والوں کو پسند نہیں فرماتے ہیں بلکہ یہاں تو اللہ سب کو پسند ہی نہیں فرماتے ہیں اسی طرح ''وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ کُلَّ کَفَّارٍ اَثِیْمٍ ''اسی طرح ''وَلَا تُطِعْ کُلَّ حَلَّافٍ مَّھِیْنٍ''

والاعمّ النفی کلّ فردٍ: یہاں سے مصنفؒ دوسری صورت بیان فرمار ہے ہیں کہ اگر لفظ کل تحت النفی داخل نہ ہو یعنی وہ حرفِ نفی پر مقدّم ہو اور فعل منفی کا معمول بھی نہ ہو تو اس صورت میں لفظ کل جس کی طرف مضاف ہوگا اس سے عمومِ سلب کا فائدہ دے گا۔ اور مدخول کے ہر ہر فرد کی نفی ہو جائے گی جیسے حدیث میں آتا ہے کہ جب ذوالیدین صحابی نے سوال کیا کہ ''اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ ؟تو آپ ﷺ نے جواب میں شمول کے طور پر اس کی نفی فرمادی کہ ''کلّ ذلك لم یکن ''کہ تمہاری بیان کردہ دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہیں ہوئی ہے یعنی نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ ہی نماز میں کمی کردی گئی ہے۔ آپ کا یہ ارشاد سالبہ کلّیہ ''یعنی لا شیء من ذالك بواقع'' کی قوّت میں ہے جس سے قصر اور نسیان دونوں کی نفی کرنا مقصود ہے۔ بعض روایات میں اس طرح کے الفاظ ہیں'' لم انس ولم تقصر'' یہ اس پر وضح دلیل ہے کہ اس سے سالبہ کلّیہ مراد ہے۔

مصنفؒ نے ''کلّ ذلك لم یکن معنیٰ ''کے معنیٰ لم یقع واحدٌ من القصر والنسیان'' دو وجہ سے ذکر کیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ ''ام'' کے ساتھ جب سائل کوئی سوال کرتا ہے تو سائل کا مقصد دو چیزوں میں سے ایک کی تعیین ہوتی ہے کہ گویا کہ سائل یہ کہنا چاہتا ہیکہ ان دو باتوں میں سے ایک بات مجھے معلوم ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں کہ ان میں سے کونسی چیز ہے تم خود ہی اس کی تعیین کردو کہ ان میں سے کونسی چیز ہے؟ جیسے کوئی سائل جب یوں کہے کہ ''زیدٌ فی الدار ام عمروٌ ''کہ گھر میں زید ہے یا عمرو؟۔اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دو میں سے کوئی نہ کوئی گھر میں ضرور موجود ہے یہ تو مجھے معلوم ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ ان میں سے کون ہے تم اس کی تعیین کردو۔تو اس کی جو دو صورتیں ہیں۔یا تو ان میں سے ایک کو ثابت کر کے اس کی تعیین کردی جائے اور یا دونوں کی نفی کردی جائے۔من حیث الاجتماع دونوں کی نفی کے ساتھ جواب دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر جواب سوال کے مطابق نہیں بنے گا کیونکہ دونوں کے ثبوت کا تو سائل بھی معتقد نہیں ہے بلکہ وہ تو احد الامرین کا معتقد ہے۔لہٰذا حضرتِ ذوالیدین کے سوال کا جو جواب ہے یہ جواب یا تو احد الامرین کی تعیین ہے یا دونوں کی نفی ہے۔احد الامرین کی نفی حدیث سے ثابت نہیں ہے اسلئے لازمی طور پر آنحضرت ﷺ کے قول ''کلّ ذلك لم یکن ''کو دونوں کی نفی کیلئے مانا جائے گا تا کہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے۔

اس میں عموم سلب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جب کلّ ذلك لم یکن'' ارشاد فرمایا تو حضرت ذوالیدین نے آنحضرت کے جواب میں کہا تھا کہ ''بعض ذلك قد کان ''یعنی اللہ کے نبی ان میں سے کوئی ایک بات تو ضرور ہوئی ہے ایسا ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ کچھ بھی نہ ہوا ہو۔یعنی انھوں نے جواب میں موجبہ جزئیہ پیش کیا اور یہ بات تو بدیہی ہی ہے کہ موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ ہے اور ان میں تناقض تو صرف عموم سلب اور شمول نفی کی صورت میں ہی ہو سکتا ہے۔اور اگر یہ سلب العموم کے معنیٰ میں ہو تو پھر ان دونوں کے درمیان تناقض نہیں ہوگا۔کیونکہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اگر اس کی مزید تفصیل دیکھنی ہو تو ابن مالک کے مذہب کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس صحابی کو ذوالیدین کہا جاتا تھا یہ ان کا لقب ہے ان کا نام خرباق یا عرباض بن عمرو ہے باقی ان کو ذوالیدین کیوں کہا جاتا تھا اس کی دو وجہیں ہیں۔یا اس وجہ سے ان کو ذوالیدین کہا جاتا تھا کہ ان کے ہاتھوں میں عام ہاتھوں سے طول زیادہ تھا اور یا اس وجہ سے کہ انسان

عام طور پر جس طرح دائیں ہاتھ سے کام کرسکتا ہے اس طرح بائیں ہاتھ سے کام نہیں کرسکتا لیکن اللہ نے ان کے دونوں ہاتھوں میں برابر کام کرنے کی صلاحیت رکھی تھی جس کی وجہ سے یہ صحابی اپنے دونوں ہاتھوں سے برابر کام کرتے تھے اسلئے ان کو ذوالیدین کہا جاتا تھا۔
فائدہ: یہ حدیث صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک بار آنحضرت ﷺ نے عصر کی نماز پڑھائی اور دو رکعتیں پڑھا کر سلام پھیر دیا اس پر حضرت ذوالیدین بولے کہ اللہ کے نبی نماز کم ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے؟ آنحضرت ﷺ نے ان کے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا۔ کہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں ہوئی ہے۔ اس پر حضرت ذوالیدین نے عرض کیا کہ اللہ کے نبی ان دونوں میں سے کوئی ایک بات تو ضرور ہوئی ہے۔ اس پر آنحضرت ﷺ لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور ان سے دریافت فرمایا کہ کیا ذوالیدین کی بات درست ہے؟ تو باقی صحابہؓ نے بھی حضرت ذوالیدین کی تائید کی، تو تب آنحضرت ﷺ نے بقیہ نماز پوری فرما کر سجدہ سہو کے دو سجدے کئے اور سلام پھیر کر نماز مکمل کر دی۔

وعليه اي عموم النفي عن كلّ فرد قوله اي قول ابي النجم شعر قد أصبحت امّ الخيار تدّعي عليّ ذنبًا كلّهُ لم أصنعِ برفع كلّه على معنى لم أصنع شيئًا ممّا تدّعيه عليّ من الذنب ولافادة هذا المعنى عَدَلَ عن النصب المستغني عن الاضمار الى الرفع المفتقر اليه اى لم اصنعه

ترجمہ:۔

اور عموم نفی ہر ہر فرد ہی کی صورت میں ہوسکتی ہے ابوالنجم کا یہ شعر ہے: امّ خیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل کیا ہی نہیں ہے، کلّہ مرفوع ہے اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ جن گناہوں کا وہ مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے میں نے ان میں سے ایک بھی نہیں کیا ہے اس معنیٰ کے افادہ کیلئے شاعر نے نصب سے رفع کی طرف عدول کیا ہے جبکہ نصب کی صورت میں ضمیر کی ضرورت نہیں اور رفع میں اس کی ضرورت ہے یعنی لم اصنعہ

تشریح:۔

وعليه قوله: اس عبارت کے ساتھ لفظ کل کے حرف نفی پر مقدم ہونے کی وجہ سے عموم سلب کے فائدے کے حاصل ہونے کی دوسری مثال ذکر کر رہے ہیں چنانچہ ابوالنجم شاعر کا شعر ہے "شعر"

قد اصبحت امّ الخيار تدّعي عليّ ذنبًا كلّهُ لم اصنع

تحقیق المفردات:۔ اصبح ۔ صبح میں داخل ہونا۔ آدھی رات میں داخل ہونا۔ امّ الخيار ۔ شاعر کی بیوی کا نام ہے۔ ذنبًا ۔ گناہ اس کی جمع ذنوب اور جمع الجمع اذناب آتی ہے۔ تدّعي ۔ کے معنیٰ ہیں دعویٰ کرنا۔ اصنع ۔ کام کرنا کوئی چیز بنانا۔
ترجمہ: میری بیوی امّ خیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جسکو میں نے سرے سے کیا ہی نہیں ہے۔ یعنی جن جن گناہوں کے کرنے کا میری بیوی مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے ان گناہوں میں سے ایک گناہ بھی میں نے نہیں کیا ہے۔
محل استشہاد۔ اس میں "كلّهُ لم اصنع" ہے اس سے عموم سلب مراد ہے ورنہ پھر مطلب یہ بنے گا کہ ان گناہوں میں سے کچھ میں نے کئے ہیں اور کچھ نہیں کئے ہیں اور یہ مطلب بیان کرنا مقصود کے بالکل خلاف ہے پھر "لفظ كلّه" کو منصوب اور مرفوع دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے۔ مرفوع پڑھنے کی صورت میں یہ مبتداء بنے گا اور "لم اصنع" جملہ فعلیہ ہو کر اس کی خبر ہے اور جملہ میں ضمیر محذوف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی "كلّه لم اصنعهُ" اور منصوب پڑھنے کی صورت میں "لم اصنع" کا مفعول مقدم ہے۔ لیکن اسے منصوب پڑھنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ پھر سلب العموم والا معنیٰ پیدا ہو جائے گا جو خلاف مقصود شاعر ہے کیونکہ شاعر کا مقصد یہ ہے کہ انھوں

نے ان کی بیوی کی طرف سے لگائے گئے الزامات میں سے کوئی ایک کام بھی نہیں کیا ہے جبکہ منصوب پڑھنے کی صورت میں سلب العموم کا فائدہ حاصل ہو جائے گا اور مطلب یہ بنے گا کہ میں نے کچھ کئے ہیں اور کچھ کام نہیں کئے جو کہ مقصودِ شاعر کے خلاف ہے۔ جبکہ ابوالنجم شاعر نے بھی اسے مرفوع ہی پڑھا ہے۔

وأمّا تاخيرهُ اى تاخير المسنداليه فلا قتضاء المقام تقديم المسند وسيجيء بيانه هذا الذى ذكر من الحذف ،والذكر والاضمار وغيرذلك فى المقامات المذكورة كلّهٗ مقتضى الظاهر من الحال وقديُخرج الكلام على خلافه اى على خلاف مقتضى الظاهر لاقتضاء الحال ايّاه فيوضع المضمر موضع المظهر كقولهم نعم رجلًا زيدٌ مكان نعم الرجل فانّ مقتضى الظاهر فى هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار لعدم تقدّم ذكر المسنداليه وعدم قرينة تدلّ عليه وهذا الضمير عائدٌ الى متعقل معهود فى الذهن والتزم تفسيرهٗ بنكرة ليعلم جنس المتعقل وانّما يكون هذا من وضع المضمر موضع المظهر فى احد القولين اى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدء محذوف واما من يجعلهٗ مبتدأ ونعم رجلًا خبرهٗ فيحتمل عندهٗ ان يكون الضمير عائدًا الى المخصوص وهو مقدّمٌ تقديرًا

ترجمہ:۔

مسندالیہ کو مؤخر کرکے اس لئے لاتے ہیں کہ مقام چاہتا ہے جس کا بیان عنقریب آرہا ہے (یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے) یعنی حذف ذکر، اضمار وغیرہ مذکورہ مقامات میں (سب مقتضی ظاہر حال ہے) (کبھی کلام خلاف مقتضاء ظاہر بھی لایا جاتا ہے) اسلئے کہ حال اسی کا تقاضہ کرتا ہے (اسلئے ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لے آتے ہیں جیسے نعم الرجل کی جگہ نعم رجال زیدٌ) یہاں مقتضاء ظاہر اسم ظاہر لانا ہے نہ کہ اضمار کیونکہ نہ تو اس سے قبل مسندالیہ کا ذکر ہے نہ اس پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہے اور ضمیر معہود فی الذہن کی طرف راجع ہے اور اس کی تفسیر اسم نکرہ کے ساتھ کی جاتی ہے تاکہ اس مفہوم و متعقل چیز کی جنس معلوم ہو جائے اور اس کا وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہو جانا (دو قولوں میں سے ایک قول پر ہے) یعنی ان لوگوں کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کیلئے خبر مانتے ہیں اور جو لوگ مخصوص بالمدح کو مبتداء اور نعم رجلًا کو خبر مانتے ہیں ان کے نزدیک اس میں یہ احتمال ہے کہ ضمیر مخصوص بالمدح کی طرف راجع ہو جو تقدیرًا مقدم ہے

تشریح:۔

وامّا تاخیرہٗ: مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسندالیہ کو مسند سے مؤخر کر دیا جائے اس کی کئی وجوہات ہیں جو مسند کے تقدیم میں ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ مسند کی تقدیم کیلئے مسندالیہ کی تاخیر لازم ہے۔ جیسے جاء نی زیدٌ اس مثال میں زید مسندالیہ ہے اور اس کو مؤخر کر دینا واجب ہے اسلئے کہ جاء نی عامل ہے اور عامل اپنے معمول سے مقدم ہوتا ہے اس کی مزید تفصیلات انشاء اللہ مسند کے مباحث میں آئیں گی۔

وهذا مقتضى الظاهر: اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے یہ بات بیان کی ہے کہ یہ جتنے مباحث انہوں نے ذکر کئے ہیں یعنی مسندالیہ کو ذکر کرنا مسندالیہ کو حذف کرنا، مسندالیہ کو مقدم، کرنا مسندالیہ کو مؤخر کرنا وغیرہ وغیرہ تمام کے تمام مقتضی الظاہر کے احوال تھے لیکن کبھی کبھار کلام مقتضی الظاہر کے تو خلاف ہوتا ہے لیکن مقتضی الحال کے موافق ہوتا ہے۔ اسلئے کہ مقتضی الحال کی دو قسمیں ہیں ایک مقتضی الظاہر اور دوسرا غیر مقتضی الظاہر۔ تو یہ کلام اگرچہ مقتضی الظاہر کے تو موافق ہوگا لیکن مقتضی الحال کے موافق نہیں ہوگا اس کی پھر کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ وضع المضمر موضع المظہر یعنی مقتضی ظاہر تو تقاضا کرے گا کہ اس مقام پر اسمِ ظاہر آئے لیکن اسم ظاہر کے بجائے وہاں

پر اسمِ ضمیر لایا جائے جیسے ''نعم الرجل '' کی جگہ ''نعم رجلاً زیدٌ '' کہا جائے اس میں نعم میں ایک ضمیر ہے جو ماقبل کی طرف لوٹ رہی ہے۔ کیونکہ اس مقام میں مقتضاء ظاہر تو یہ تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اسم ضمیر نہ لایا جائے۔ اسم ظاہر کا لانا مقتضی الظاہر اسلئے ہے کہ ضمیر دو صورتوں میں لائی جاتی ہے ایک اس صورت میں جب مرجع پہلے سے مذکور ہو دوسری اس صورت میں جب مرجع پہلے مذکور تو نہ ہو لیکن کوئی قرینہ ایسا ہو جو مرجع پر دلالت کرے۔ لیکن نعم رجلاً زیدٌ میں نہ تو ''نعم'' کی ضمیر کا مرجع پہلے سے مذکور ہے اور نہ ہی اس پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ پایا جاتا ہے لہٰذا ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ یہاں پر اسمِ ضمیر کے بجائے اسم ظاہر لایا جائے اور '' نعم الرجل '' کہا جاتا لیکن یہ جگہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے اس جگہ اسمِ ظاہر کے بجائے اسمِ ضمیر لائی جائے اور وہ حال یہ ہے کہ ضمیر کی صورت میں پہلے ابہام حاصل ہو گا اور بعد میں اس کی تفصیل ہو جائے گی اور مدح اور ذم کیلئے یہی مناسب ہے کہ پہلے اجمال ہو اور بعد میں اسکی تفصیل ہو جائے۔ اس نکتہ کی وجہ سے اس جگہ پر اسم ضمیر لایا گیا اسم ظاہر نہیں لایا گیا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ نعم کی دو ترکیبیں ہیں پہلی ترکیب یہ ہے کہ نعم فعل مدح ضمیر اس کا فاعل ممیّز اور رجلاً تمیز اور زید خبر ہے مبتداء محذوف کیلئے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ زید مبتداء مؤخر ہے اور نعم رجلاً خبر مقدم ہے۔ اور یہ مثال تقدیم مسند کی اس وقت بن سکتی ہے جب اس کی پہلی والی ترکیب مراد ہو دوسری ترکیب مراد نہ ہو اسلئے کہ پہلی والی ترکیب میں مرجع کے بغیر ضمیر مذکور ہے اور دوسری ترکیب کی صورت میں ''نعم'' میں موجود ضمیر کا مرجع بنے گا جو اگر چہ لفظاً مقدم نہیں ہے لیکن رتبۃً ضرور مقدم ہے۔

ویکون التزام افراد الضمیرحیث لم یقل نعما ونعموا من خواصّ ھذاالباب لکونہ من الافعال الجا مدۃوقولھم ھواوھی زیدٌعالمٌ مکان الشأن اوالقصۃ فالاضمارفیہ ایضًاخلاف مقتضی الظاھر لعدم التقدّم واعلم انّ الاستعمال علیٰ انّ ضمیر الشان انمایؤنّث اذاکان فی الکلامؤنث غیر فضلۃٍ نحو ھی ھندٌ ملیحۃٌفقولہٗ ھی زیدٌ عالمٌ مجرّد قیاسٍ ثمّ علّل وضع المضمرموضع المظھر فی البابین بقولہ لیتکّن ما یعقبہٗ ای یعقب ذالک الضمیرای یجیء علیٰ عقبہ فی ذھن السامع لانّہٗ ای السامع اذالم یفھم منہ ای من الضمیر معنیً اِنتظرہٗ ای انتظرالسامع مایعقب الضمیرلیفھم منہ معنیً فیتمکّن بعدورودہٖ فضل تمکّن لانّ المحصول بعد الطلب اعزّ من المنساق بلا تعبٍ

ترجمہ:۔

اور ضمیر کو مفرد لانے کا التزام کرنا اور نعما اور نعموا نہ کہنا اس بات کے خواص میں سے ہے کیونکہ یہ افعال جامدہ میں سے ہے اور اہل عرب کا قول ''ھو یا ہی زیدٌ عالمٌ'' الشان اور القصہ کی جگہ میں) اس میں بھی ضمیر لانا مقتضاء ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ مرجع ماقبل میں مذکور نہیں ہے اور جان لو کہ اہل عرب کے ہاں ضمیر شان کا مؤنث استعمال ہونا اس وقت ہے جب کلام میں مؤنث غیر فضلہ ہو جیسے ہی ہندٌ ملیحۃٌ تو ماتن کا قول ہی زیدٌ عالمٌ محض قیاس ہے پھر ماتنؒ نے دونوں بابوں میں وضع المظہر موضع المضمر کی علت بیان کی ہے اپنے اس قول کیساتھ (تاکہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے) کیونکہ سامع جب ضمیر سے کچھ سمجھ نہ پائے گا تو وہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار کرے گا تاکہ اس سے کچھ سمجھ سکے پھر جب وہ آئے گی تو ذہن میں اچھی طرح سے جم جائے گی کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا محنت حاصل کی جانے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے۔

تشریح:۔

ویکون افرادالضمیر: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی

نے کیا ہے کہ دوسری ترکیب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں نعم فعل خبر بن جائے گا اور فعل خبر میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہوتا ہے تو یہ ضمیر مفرد میں تو مبتداء کی طرف لوٹے گی لیکن تثنیہ اور جمع میں اسے "نعما اور نعمو" پڑھنا پڑے گا اور اس طرح پڑھنا کلام عرب میں کہیں ثابت نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تثنیہ اور جمع کی صورت میں بھی اس کو مفرد ہی بنائیں گے کیونکہ "نعم" ان افعال میں سے ہے جن کی تثنیہ اور جمع نہیں لائی جاتی ہے جن کو افعال جامدہ کہتے ہیں جیسے "عسیٰ اور اوشك" اسلئے اسے ہمیشہ مفرد ہی لایا جائیگا لہٰذا ہماری یہ ترکیب صحیح ہے

وقولهم هووهي زيدٌ عالمٌ مكان الشان والقصّة: یہ وضع المضمر موضع المظہر کی دوسری صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھا رشان اور قصہ کی جگہ پر بھی ضمیر لائی جاتی ہے حالانکہ اس میں مقتضاء ظاہر یہ ہے کہ اس جگہ شان یا قصہ اسم ظاہر ہونا چاہئے۔ اسلئے کہ ضمیر کیلئے ضروری ہے کہ مرجع سے پہلے مذکور ہو اور یہاں پر پہلے کہیں پر بھی مرجع مذکور نہیں ہے۔ جیسے "ھو زیدٌ عالمٌ ھی زیدٌ عالم" اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا کہ الشان زیدٌ عالمٌ۔ القصّة زید عالم۔

واعلم انّ الاستعمال على انّ ضمير الشان: مصنفؒ پر ایک اعتراض ہوتا تھا اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی نے یہ کیا کہ ضابطہ یہ ہے کہ جب شان اور قصہ کے مفسّر میں کوئی مؤنث غیر فضلہ ہو یا غیر شبیہ بالفضلہ ہو تو وہاں پر ہر حال میں مؤنث کی ضمیر لائی جاتی ہے جیسے هي هندٌ مليحة انهابنت رئيسهم جميلةٌ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ" اور اگر مؤنث ہی نہ ہو یا مؤنث تو ہو لیکن وہ مؤنث فضلہ ہو تو وہاں پر شان اور قصہ کی جگہ پر ضمیر مذکر لائی جاتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ☆ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُوْنَ" اس ضابطہ کے مطابق یہاں پر "ھو زیدٌ قائمٌ" کی مثال تو صحیح ہے لیکن "ھی زیدٌ قائمٌ" والی مثال صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس کے مفسّر میں مؤنث ہی نہیں ہے۔

جواب: آپ نے جو ضابطہ بیان کیا ہے یہ ضابطہ بالکل صحیح ہے لیکن مثال قاعدہ کے رو سے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم اس کو قیاس کرتے ہیں "ھی مليحة" پر کہ وہاں پر ضمیر قصہ کی جگہ پر ضمیر مؤنث لائی گئی ہے۔ لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہاں پر بھی قصہ کی جگہ ضمیر مؤنث لائی گئی ہے۔

ليتمكّن ما يعقبهٗ في ذهن السامع: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ضمیر شان اور قصہ کی وجہ بیان کی ہے کہ اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ مخاطب کے ذہن میں بات بیٹھ کر پکی اور مضبوط ہو جائے اس کی تفصیل یوں ہے کہ متکلم جب اپنے کلام میں اسم ضمیر کو ذکر کر دیتا ہے تو مخاطب اس کے مرجع کو ڈھونڈنے اور تلاش کرنے میں لگ جاتا ہے تلاش کرتے کرتے جب اسے کوئی اور مرجع نہ ملے تو خبر کیلئے اس کا شوق اور انتظار بڑھ جاتا ہے کہ اب متکلم کیا لفظ کہے گا کہ اس سے مرجع معلوم ہو جائے پھر جب متکلم خبر ذکر کرے گا تو کچھ تو تصوّر اس کے ذہن میں پہلے سے تھا متکلم کے خبر لانے کے ساتھ وہ بات مزید پکی اور مضبوط ہو جائے گی۔ بخلاف اسم ظاہر کے ذکر کرنے کی صورت میں کہ متکلم کو یہ انتظار نہیں رہتا ہے اسلئے اس کے ذہن میں خبر اس طرح بیٹھتی بھی نہیں ہے۔

ولايخفى انّ هذا لايحسن في باب نِعْمَ لانّ السامع مالم يسمع المفسّر لم يعلم انّ فيه ضميرًا فلا يتحقّق فيه الشوق والانتظار وقديُعكس وضع المضمر موضع المظهر اى يوضع المظهر موضع المضمر فان كان المظهر الذى وضع موضع المضمر اسم اشارةٍ فلكمال العناية بتمييزه اى تمييز المسند اليه لاختصاصه بحكم بديعٍ كقوله شعر كم عاقلٍ عاقلٍ هو وصف عاقلًا لاوّل بمعنٰى كامل العقل متناهٍ فيه اَعْيَتْ اى اعيتهٗ واعجزتهٗ اوعيت عليه وصَعُبَت مذاهبُهٗ اى طرق

معاشہٗ وجاھلٍ جاھلٍ تلقاہُ مرزوقا :: ھذا الذی ترک الاوھام حائرۃً وصیّر العالِمَ النحریرَ اى المتقِنَ من نحرالامور علمًا اتقنھا زندیقًا کافرًا نافیًا للصانع العدل الحکم فقولہٗ ھذا اشارۃ الٰی حکم سابق غیر محسوسٍ وھو کون العاقل محرومًا والجاھل مرزوقًا فکان القیاس فیہ الاضمار فعدل الٰی اسم الاشارۃ لکمال العنایۃ بتمییزہٖ لیُری السامعین انّ ھذا الشیء المتمیّز المتعیّن ھو الذی لہٗ الحکم العجیب وھو جعل الاوھام حائرۃً والعالِم النحریر زندیقًا فالحکم البدیع ھو الذی اثبت للمسند الیہ المعبّر عنہ باسم الاشارۃ او التھکّم عطفٌ علٰی کمال العنایۃ بالسامع کما اذا کان السامعُ فاقدَ البصرِ اولا یکون ثمّہ مشارٌ الیہ اصلًا

ترجمہ:۔

اور مخفی نہیں ہے کہ علّت باب نعم میں لائق تحسین نہیں ہے کیونکہ سامع جب تک مفسّر کو مانے گا اس وقت تک اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس میں ضمیر ہے یا نہیں تو شوق اور انتظار کا تحقق نہیں ہوسکتا۔ (کبھی وضع المضمر موضع المظہر کی جگہ اسم ظاہر رکھ دیتے ہیں (اب اگر وہ) اسم ظاہر جو ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے پھر اسم اشارہ ہو تو یہ مسند الیہ کو تمیز کی غایت اہتمام کیلئے ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر: بہت سے کامل العقل ہیں) لفظ عاقل پہلے والے عاقل کی صفت ہے اس کے معنیٰ ہیں انتہائی عقل والا جن کو معاش کے طریقوں نے عاجز کردیا ہے یا ذرائع معاش ان پر دشوار ہوگئے ہیں اور بہت سے جاہل محض، جن کو تم نعمت سے مالامال پاؤ گے۔ یہی وہ چیز ہے جس نے عقل والوں کو حیران اور تبحر علم رکھنے والوں کو بے دین بنادیا نحریر کے معنیٰ ہیں حاذق، پختہ کار، نحر الامور علمًا سے ماخوذ ہے زندیق بے دین صانع، عادل، حکیم کا منکر۔ تو شاعر کا قول ہذا اشارہ سابق حکمِ غیر محسوس کی طرف ہے اور وہ عاقل کا محروم اور جاہل کا مرزوق ہونا ہے اس میں قیاس یہ تھا کہ ضمیر لائی جاتی لیکن شاعر نے مسند الیہ کو تمیز دینے میں کمال اعتناء کیلئے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے تاکہ وہ سامعین کو دکھلا سکے کہ یہی وہ متعیّن چیز ہے جس کیلئے حکم عجیب ہے اور وہ عقلوں کا متحیّر کرنا اور ماہر علم کو بے دین بنادینا ہے تو حکم بدیع وہی ہے جو اس مسند الیہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس کی تعبیر اسم اشارہ سے کی گئی ہے۔ (یا سامع سے مذاق کرنے کیلئے) اس کا عطف کمال العنایہ پر ہے (جیسے اس وقت جب سامع نابینا ہو) یا وہاں پر کوئی مشار الیہ نہ ہو۔

تشریح:۔

ولا یخفی:۔ اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنفؒ کی بیان کردہ وجہ پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ متکلّم کے ذہن میں بٹھانے کیلئے اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لائی جاتی ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ وجہ ضمیر قصہ اور شان میں تو چل جائے گی لیکن "نعم" کے باب میں یہ وجہ نہیں چل سکتی ہے۔ کیونکہ "نعم" میں تو سرے سے اس بات کا پتہ نہیں چلتا ہے کہ اس میں ضمیر ہے یا نہیں چہ جائے کہ سامع کو انتظار اور شوق بھی حاصل ہوجائے۔

قد یعکس: کبھی کبھار اسم ضمیر کی جگہ اسمِ ظاہر بھی لایا جاتا ہے یعنی مقام تو تقاضا کرے گا کہ اس جگہ پر اسمِ ضمیر آجائے لیکن متکلّم اسم ضمیر کی جگہ پر مقتضاء ظاہر کے خلاف اسمِ ظاہر لائے ہیں۔

پھر اسکی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اسمِ ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لاجائے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسمِ ضمیر کی جگہ اسمِ اشارہ کا غیر لایا جائے مصنفؒ پہلے اس صورت کو بیان کریں گے جس میں اسمِ ضمیر کی جگہ اسمِ اشارہ لایا جائے اور اس کے پانچ مقتضیات ہیں۔ پھر اگر اسم ظاہر اسم اشارہ ہو تو مسند الیہ کو کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے اس طرح کیا جاتا ہے کیونکہ مسند الیہ کیلئے ایک عجیب وغریب حکم

ثابت کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ متکلم یہ بات بتانا چاہتا ہے کہ مسندالیہ کو ایسی صورت میں پیش کرے تا کہ وہ ایک محسوس چیز معلوم ہو جائے تا کہ وہ سامعین کو یہ بتا سکے کہ جس کیلئے ایک عجیب وغریب حکم ثابت کیا جا رہا ہے وہ مسندالیہ یہی ہے جیسے احمد بن یحیٰی کا یہ شعر کہ۔

کم عاقلٍ عاقلٍ اعیت مذا هبهٗ وکم جا هلٍ جا هلٍ تلقاہ مرزو قا

هذاالذی ترك الاوهام حائرۃ وصیّرالعالم النحریر زندیقًا

مفردات: کم کی دو قسمیں کم استفہامیہ اور کم خبریہ۔ یہاں پر یہ کم خبریہ ہے استفہامیہ نہیں ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کم استفہامیہ کا ممیز منصوب ہوتا ہے اور کم خبریہ کا ممیز مجرور ہوتا ہے۔ اور یہ کثرت کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ عاقلٍ۔ سمجھدار۔ اس کی جمع عقلاء اور عاقلون ہے۔ اعیت۔ باب افعال سے ماضی کا صیغہ ہے اس کے معنیٰ ہیں تھکانا۔ عاجز بنانا۔ جاھلٍ۔ نہ جاننا، ان پڑھ ہونا۔ بیوقوف ہونا، بے وقوف بننا۔ مرزوقًا۔ رزق سے اسم مفعول ہے رزق کے معنیٰ ہیں روزی پانا، خوش نصیب ہونا، اوھام۔ وھم کی جمع ہے۔ خیال کرنا، تصوّر کرنا، حائرۃً۔ حیران سے اسم فاعل ہے اس کے معنیٰ ہیں چکا چوند ہونا، راستہ گم کرنا، کسی کام میں حیران ہونا، صیّر۔ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف کر دینا۔ النحریر۔ نون کے کسرے کے ساتھ ہے اس کے معنیٰ ہیں حاذق، سمجھدار، عقلمند۔ جمع۔ نحائر۔ زندیقًا۔ بے دین ہونا۔ دوخدا ماننا باطن کا فر ہونا۔ اور۔ زندقہ۔ کہا جاتا ہے ظاہری ایمان اور باطنی کفر کو۔

ترجمہ: کتنے ہی سمجھدار کامل العقل ایسے ہیں کہ ان کے رزق کے تلاش کرنے کے راستوں نے ان کو عاجز کر دیا ہے اور کتنے ہی مکمل جاہل ایسے ہیں کہ ان کو تم روزی والا پاؤ گے۔ یہ وہ بات ہے جس نے ذہنوں کو حیران کر کے رکھدیا ہے۔ اور بہت ہی ماہر عالم کو زندیق بنا کر رکھدیا ہے۔

اعیت میں دو احتمال ہیں۔ یہ یا تو فعل متعدی ہے پھر اسکے ساتھ مفعول بہٖ نکالا جائے گا اور عبارت یوں بنے گی ''اعیتہ'' اور یا فعل لازم ہے پھر یہ اپنی اصلی حالت میں ہوگی اس میں تقدیری عبارت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

صورت اولیٰ میں اس کا معنیٰ ہوگا کہ کتنے ہی کامل العقل ایسے ہیں کہ ان کو ان کے رزق کے تلاش کرنے کے راستوں نے حیران کر کے رکھدیا ہے۔

اور دوسری صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا کہ کتنے ہی کامل عقل والے ایسے ہیں کہ ان پر ان کے رزق کے تلاش کرنے کے راستے مشکل ہو گئے ہیں۔

محل استشہاد۔ ھذاالذی ہے اصل میں یہاں پر ھو الذی ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ اس سے عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ ہو رہا ہے۔ اور ان دونوں کا پہلے صراحۃً ذکر ہو چکا ہے تو اس وجہ سے اب اس کی طرف ضمیر لانا چاہئے تھا لیکن اسم اشارہ ظاہر لا کر اس کے اوپر جو عجیب حکم لگ رہا ہے کہ عقلوں کا حیران ہونا اور عالم نحریر کا زندیق ہو جانا اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ وہ عجیب وغریب حکم یہی ہے۔

شعر کا پس منظر: یہ شعر احمد بن یحیٰی بن اسحٰق راوندی کا ہے۔ راوند ساسان کی ایک بستی کا نام ہے جو اصفہان کے قریب ایک شہر کا نام ہے۔ اس آدمی کے بارے میں اکثر علماء کی رائے ہے کہ یہ آدمی زندیق تھا اور یہودیوں کو انجیل کی دعوت دیا کرتا تھا۔ اس بارے میں اس نے یہودیوں سے دینار لئے تھے اور قرآن کے مقابلے میں ایک کتاب ''الدامغ للقرآن'' بھی لکھی تھی کچھ لوگوں نے ان کے ان اشعار کی یوں تردید بھی کی ہے۔

کم عالمٍ یسکن بیتًابالکریٰ وجا هلٍ لهٗ قصورٌوقریٰ

لمّا قرئتُ قولهٗ سبحانهٗ نحن قسمنابینهم زال المراء

لیکن کچھ علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ بہت بڑے عالم تھے اور ان کا شمار کبار اولیاء کرام میں ہوتا تھا اور تعلیم حیل اور تعلیم شبہ کی جو اس کی طرف

نسبت کی گئی ہے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے بہر حال ان کی اپنی حقیقت جو بھی ہے لیکن ان کے دوسرے شعر سے زندیقیت کی نفی ہوتی ہے اور وہ شعر یہ ہے۔

سبحان من وضع الا شیاء موضعہا وفرّق الاذلال تفریقًا

واللہ علیمٌ بذات الصدور۔

او التہکّم: دوسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار سامع کے ساتھ مذاق کرنے کیلئے مسندالیہ کو اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی اندھا ہو اور اسے کوئی مارے جس پر وہ پوچھے کہ" من ضربنی "مجھے کس نے مارا ہے؟ تو اسکے جواب میں کہا جائے کہ "ھذا ضربك "اصل میں جواب یوں ہونا چاہئے" ھو زید" "لیکن اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ لایا گیا ہے سامع کا مذاق اڑانے کیلئے۔

اوالنداء علی کمال بلادتہٖ ای بلادۃ السامع بانّہٗ لایدزك غیر المحسوس اوعلی کمال فطانتہٖ بانّ غیر المحسوس عندہٗ بمنزلۃ المحسوس اوادّعاء کمال ظہورہٖ ایْ ظہور المسندالیہ وعلیہ ای وعلی وضع اسم الاشارۃ موضع المضمر لادّعاء کمال الظہور من غیر ھذا الباب ای غیر باب المسندالیہ "شعر تَعَالَلْتِ ای اظہرت العلّۃ والمرض کَیْ اَشْجِی ای احزن من شَجِی بالکسر صار حزینًا لامن شجی بالعظم باالفتح بمعنیٰ نشب فی حلقہٖ ومابِكِ عِلّۃٌ تُریدِینِ قَتلِی قد ظفرتِ بذالك ای بقتلیکان مقتضی الظاہر ان یقول بہٖ لانہٗ لیس بمحسوسٍ فعدل الیٰ ذالك اشارۃً الیٰ انّ قتلہٗ قدظہرظہورالمحسوس

ترجمہ:۔

(یا سامع کی غباوت ذہن پر تنبیہ کرنے کیلئے) کہ وہ غیرمحسوس کو سمجھتا ہی نہیں (یا سامع کی غایت زیرکی بتلانے کیلئے) کہ اس کے نزدیک غیرمحسوس بھی محسوس کی طرح ہے یا مسندالیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کیلئے اور اسی پر ہے) یعنی کمال ظہور کے دعویٰ کی غرض سے ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لانے کے قبیل سے (باب مسندالیہ کے علاوہ سے شعر تعاللت اور تو نے زبردستی اپنے آپ کو بیمار بنایا ہے (تاکہ میں پریشان ہو جاؤں) اشجی شجی کسرے کے ساتھ اس کے معنی ہیں غمگین ہونا۔ شجی بالعظم فتحہ کے ساتھ نہیں ہے اس کے معنیٰ ہیں حلق میں ہڈی کا پھنس جانا (حالانکہ تو بیمار نہیں ہے تو مجھے مارنا چاہتی ہے اور اس میں تو کامیاب بھی ہوگئی ہے) مقتضاء ظاہر کے مطابق "بہ" کہنا چاہئے تھا کیونکہ قتل غیرمحسوس ہے لیکن شاعر نبیہ بتلانے کیلئے کہ قتل محسوس چیز کی طرح ظاہر ہوگیا ہے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے

تشریح:۔

او النداء علی کمال بلادتہٖ: تیسری غرض یہ ہے کہ کبھی سامع کی بیوقوفی اور بدھو ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے اور یہ بات بتلانے کیلئے کہ میرا سامع اتنا بیوقوف ہے کہ وہ محسوس مبصر کے سوا کوئی چیز سمجھ ہی نہیں سکتا ہے۔ مسندالیہ کو اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی سوال کرے کہ" من عالم البلد "تو اس کا جواب اصل میں تو یوں ہونا چاہئے" ھو زید" "لیکن اس کے بجائے یوں کہا جائے کہ" ذلك زید" "۔

اوفطانتہٖ: چوتھا مقتضی یہ ہے کہ سامع کی انتہائی ذہانت پر تنبیہ کرنے کیلئے بھی مسندالیہ کو اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے کہ میرا سامع اتنا ذہین ہے کہ اس کے سامنے غیرمحسوس بھی محسوس کی طرح ہے جیسے کوئی مشکل بات بتانے اور سمجھانے کے بعد کوئی استاذ کہے کہ" ھذا عند فلانٍ ظاھر" "حالانکہ اصل میں یہ جملہ اس طرح ہونا چاہئے تھا" ھو عند فلانٍ ظاھر" "لیکن یہ بات بتانے

کیلئے کہ میرا سامع اتنا ذہین ہے کہ ان کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کی طرح ہے اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر کے ساتھ لائے ہیں۔
اوادّعاء کمال ظہورہ: پانچواں مقتضی یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کے انتہائی ظہور بتانے کیلئے بھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے۔
اور اس کی نظیر یہ شعر ہے۔

تَعاللتِ کَی اَشجی وما بكِ علّةٌ تُریدینِ قتلی قدظفرتِ بذٰلكَ

مفردات لغویہ: تعالل: اپنے آپ کو زبردستی بیمار ظاہر کرنا۔ علّة ۔ بیماری۔ اشجی ۔ باب سمع سے غمگین ہونا۔ اور حلق میں ہڈی کے پھنس جانے کی وجہ سے آدمی کا پریشان ہو جانا۔
ترجمہ تو نے اپنے آپ کو بتکلف بیمار بنایا ہے تاکہ میں غمگین (پریشان) ہو جاؤں حالانکہ تجھے کوئی بیماری لاحق نہیں ہے۔ اس سے تیرا مقصود مجھے قتل کرنا ہے اور تو اس میں کامیاب بھی ہوگئی ہے۔ اسی معنیٰ کو غالب دہلوی نے یوں نے بیان کیا ہے۔

گرچہ ہے کس کس برائی سے ولے باایں ہمہ:: ذکر میرا مجھ سے بہتر ہے کہ اس محفل میں ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں محل استشہاد ''ذٰلك'' ہے حالانکہ مقتضاء ظاہر کے مطابق یہاں پر ''وقد ظفرت بہ'' کی عبارت لانی چاہئے تھی۔ لیکن اسم اشارہ صرف اسلئے لائے ہیں تاکہ مسند الیہ کے کمال ظہور کی طرف اشارہ ہو جائے کیونکہ قتل غیر محسوس ہے لیکن شاعر نے ضمیر سے اسم اشارہ کی طرف قتل کا کمال ظہور بتانے کیلئے عدول کیا ہے۔

وان کان المظہر الذی وُضع موضع المضمر غیرہٗ ای غیر اسم الاشارة فلزیادة التمکّن ای جعل المسند الیہ متمکّنًا عند السامع نحو قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ای الذی یُصمد الیہ ویُقصد فی الحوٰئج من صمد الیہ اذا قصدہٗ ولم یقل هو الصمد لزیادة التمکین ونظیرہٗ ای نظیر قل هو اللّٰه احد اللّٰه الصمد فی وضع المظہر موضع المضمر من غیرہ ای غیر باب المسند الیہ وَبِالْحَقِّ ای با لحکمة المقتضیة للانزال اَنْزَلْنَاہُ ای القرآن وَبِالْحَقِّ نَزَلَ حیث لم یقل وبہ نزل

ترجمہ:۔ اور اگر اسم ظاہر جس کو ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ کے علاوہ ہو تو یہ سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو اچھی طرح بٹھانے کیلئے ہوتا ہے (جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد) صمد جس کا ہر ضرورت میں قصد کیا جائے صمد الیہ سے ماخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں ارادہ کرنا ذہن میں اچھی طرح بٹھانے کی غرض سے ہو الصمد نہیں کہا ضمیر کو اسم ظاہر کی جگہ رکھنے میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر غیر باب مسند الیہ سے یہ آیت ہے وبالحق الخ ہم نے قرآن کو حق کے ساتھ نازل کیا ہے اور قرآن حکمت کے ساتھ نازل ہوا ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ''وبہ نزل'' ہو

تشریح:۔

وان کان المظہر غیرہٗ:۔ وضع المظہر موضع المضمر کی دو صورتیں بیان ہوئی ہیں ایک صورت یہ بیان ہوئی ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر رکھا جائے اور یہ صورت بیان ہو چکی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کہ جگہ اسم اشارہ کا غیر لایا جائے اور یہاں سے اب اسی صورت کو بیان کر رہے ہیں اس صورت کے کل چار مقتضیات ہیں۔
پہلا مقتضی یہ ہے کہ کلام کو سامع کے ذہن میں بٹھانے اور پکا کرنے کیلئے اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ
محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''اَللّٰهُ الصَّمَدُ'' ہے مقتضاء ظاہر کے مطابق ''اَللّٰهُ الصَّمَدُ'' کے بجائے ''هُوَ الصَّمَدُ

''ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ پہلے ایک بار صراحۃً لفظ اللہ کا ذکر ہو چکا ہے لیکن اس بات کو سامع کے ذہن میں بٹھانے کیلئے کہ اللہ ہی ایک ایسی ذات کا نام ہے جو بے نیاز ہے اور اس کا کوئی ہمسر نہیں ہے دوبارہ اسم ظاہر کیساتھ اللہ کا ذکر کر دیا ہے۔ اور اس کی نظیر غیر مسند الیہ میں قرآن پاک میں دوسری جگہ بھی موجود ہے جیسے ''وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ'' اس میں قیاس کے مطابق ''وَبِهٖ نَزَلَ'' ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ حق کا ایک بار پہلے صراحۃً ذکر ہو چکا ہے لیکن اس بات کو سامع کے ذہن میں بٹھانے کیلئے دوبارہ اسم ظاہر کیساتھ ذکر کیا ہے۔

فائدہ :۔ یہ اس کی مثال نہیں بن سکتی ہے نظیر ہی ہوسکتی ہے اسلئے مصنفؒ نے اسے نظیر کہا ہے۔

قرآن کریم میں اس کی دوسری مثال ''فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِيْ قِيْلَ لَهُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ۔ قیاس کے مطابق یہاں پر بھی ''فَاَنْزَلْنَاهُ'' ہونا چاہئے تھا اور اشعار عرب میں اس کی مثال عبداللہ بن عنمہ کے اس شعر میں ہے

ان تسئلوا الحقّ نُعطی الحقّ سائلهٗ :: والدرعُ محقبةٌ والسیفُ مقروب۔

مقتضاء ظاہر کے مطابق اس مقام پر ''نعطیہ'' ہونا چاہئے تھا۔

اوادخال الرّوع عطفٌ علیٰ زیادة التمکّن فی ضمیرالسامع وتربیّة المهابة وهذا کالتاکید لادخال الروع اوتقویّة داعی المأمور ومثالهما ای مثال التقویّة وادخال الروع مع التربیّة قول الخلفاء امیرالمؤمنین یامرک بکذا مکان انا اٰمرُکَ وعلیه ای علیٰ وضع المظهر موضع المضمر لتقویّة الداعی المأمور من غیره ای من غیر باب المسندالیه فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ حیث لم یقل علیّ لِمَا فی لفظ اللّٰه من تقویّة الداعی الیٰ التوکّل علیه لدلالته علیٰ ذاتٍ موصوفةٍ بصفات کاملة من القدرة وغیرها اوالاستعطاف ای طلب العطف والرحمة کقوله شعر'' الٰهی عبدك العاصی اتاكَ :: مقرًّا بالذنوب وقد دعاكَ لم یقل انا العاصی لما فی لفظ عبدك من التخضع واستحقاق الرحمة وترقب الشفقه

ترجمہ:۔

(یا سامع کے دل میں خوف اور رعب ڈالنے کیلئے) تربیۃ المہابۃ ادخال روع کیلئے تاکید کی طرح ہے یا داعی مأمور (آمر) کی تقویت کیلئے (ان دونوں کی مثال) یعنی تقویت داعی اور ادخال روع کی مثال (خلفاء کا قول ہے امیرالمؤمنین یأمرک بکذا انا آمرک بکذا کی جگہ (اور اسپر) یعنی مأموربہ کی تقویت کیلئے اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر رکھنے کے قبیل سے ہے (اس کے غیر میں سے یعنی مسند الیہ کے غیر میں سے آیت فاذا عزمت الخ جب آپ عزم کرلیں تو اللہ ہی پر بھرسہ کیجئے) یہاں پر علی نہیں کہا کیونکہ لفظ اللہ داعی الی التوکل کی تقویت پر دال ہے اس لئے کہ لفظ اللہ ایسی ذات پر دلالت کرتا ہے جو قدرت وغیرہ جملہ صفات کے ساتھ متصف ہو (یا رحمت ومہربانی طلب کرنے کیلئے) جیسے شعر: اے میرے مولی تیرا خطا کار بندہ اپنے گناہوں کا اقرار کرتے ہوئے تیرے در پر آیا ہے۔ اور تجھ ہی کو پکارا ہے یہاں پر انا العاصی نہیں کہا۔ اسلئے کہ لفظ عبدک میں عاجزی، استحقاق رحمت امید شفقت ہے

تشریح:۔

اوادخال الروع فی ذهن السامع وتربية المهابة:۔ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر سامع کو ڈرانے کیلئے لایا جاتا ہے اور اگر وہ پہلے سے ڈرا ہوا ہو تو اس کے خوف کو بڑھانے کیلئے ایسا کیا جاتا ہے۔

اوتقوية داعی المأمور بہ:۔ وضع المظہر موضع المضمر کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ مأمور بہ کی علت اور سبب میں قوت اور طاقت پیدا

کرنے کیلئے ایسا کیا جاتا ہے دونوں کی مثال ''امیر المؤمنین یأمرك'' تمہیں امیر المؤمنین حکم دے رہے ہیں اصل مقتضاء ظاہر کے مطابق متکلم کو ''انا امرك'' کہنا چاہئے تھا لیکن سامع کے دل میں خوف اور ڈر پیدا کرنے کیلئے امیر المؤمنین اسم ظاہر ذکر کیا ہے۔ اور یہ تقویۃ الداعی الماٴ مور بہ کی مثال بھی بن سکتی ہے کہ یہ حکم کسی معمولی آدمی کا نہیں ہے کہ تم اس کو ٹھکراؤ بلکہ یہ تو امیر المؤمنین کا حکم ہے اگر تم نے اسے نہ مانا تو تمہاری خیر نہیں ہے۔ اور اس کی نظیر قرآن پاک میں موجود ہے ''فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ'' یہاں پر قیاس کے مطابق ''علی اللّٰه'' کے بجائے ''علیّ'' ہونا چاہئے تھا لیکن تقویۃ داعی الماٴ مور بہ کیلئے لفظ اللہ کو ذکر کر دیا ہے اس بات کے بتانے کیلئے کہ اللہ تعالیٰ تمام صفات کمالیہ سے متصف اور وہ ہر چیز پر قادر ہے اسلئے صرف اسی پر توکل اور بھروسہ کرنا چاہئے کسی اور سے ڈرنے یا خوف کھانے کی ضرورت نہیں ہے۔

او الاستعطاف:۔ وضع المظہر موضع المضمر کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ شفقت اور نرمی طلب کرنے کیلئے ایسا کیا جاتا ہے جیسے

الٰہی عبدك العاصی اتاك :: مقرًّا بالذنوب وقد دعاك

تحقیق المفردات:۔ عبد۔ بندہ، غلام تابع فرمان۔ عاصی۔ نافرمان، احکامات خداوندی کو توڑنے والا۔ اتاك۔ صیغہ واحد مذکر غائب۔ آیا ہے تیرے پاس۔ مقرًّ۔ اسم فاعل ہے باب افعال سے اقرار کرنا یہاں پر چونکہ حال بن رہا ہے اسلئے اس کا معنیٰ بنے گا اقرار کرنے کی حالت میں۔ ذنوب۔ جمع ہے ذنب کی اس کے معنیٰ ہیں گناہ نافرمانی۔ دعاك۔ مانگنا۔ اپنے سے زیادہ رتبے والے سے کوئی چیز طلب کرنا۔

ترجمہ:۔ اے اللہ تیرا نافران بندہ تیرے پاس آیا ہے۔ اپنے گناہوں کا اقرار کرتے ہوئے اور تحقیق اس نے تجھ ہی کو پکارا ہے۔

محل استشہاد:۔ مقتضاء قیاس کے مطابق یہاں پر ''عبدك العاصی'' کے بجائے ''انا العاصی'' کی عبارت لانی چاہئے لیکن بجائے اسم ضمیر کے اسم ظاہر شفقت و مہربانی کے طلب کرنے کیلئے اور عاجزی دکھانے کیلئے لائے ہیں۔

شعر کی تحقیق:۔ دیوان علیؓ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعر ان کا ہے کیونکہ یہ شعر ان کے دیوان میں موجود ہے جبکہ صاحب مجمع الشواہد نے اسے امام زین العابدین کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اس کے بعد کا شعر یوں ہے۔

فان تغفر فانت لذاك اهلٌ :: وان تطرُد فمن یرحم سِواك

قال السکاکی ہٰذا اعنی نقل الکلام من الحکایة الی الغیبة غیر مختصٍّ بالمسندالیه ولا النقل مطلقًا بهٰذا القدر ای بان یکون من الحکایة الی الغیبة ولایخلوا لعبارة عن تسامح بل کلّ من التکلّم والخطاب والغیبة مطلقًا ای سواءٌ کان فی المسندالیه اوغیره سواءٌ کان کلّ منها واردًا فی الکلام اوکان مقتضی الظاهر ایراده' ینقل الی الآخر فیصیر الاقسام ستّةً حاصلةً من ضرب الثلاثة فی الاثنین ولفظ مطلقًا لیس فی عبارة السکاکیّ لکنّهٗ مرادهٗ بحسب ما عُلِمَ من مذهبه فی الالتفات وبالنظر الی الامثلة ویسمّیٰ هٰذا النقل عندعلماء المعانی التفاتًا مأخوذًا من التفات الانسان من یمنه الی شماله وبالعکس کقوله ای قول امرء القیس ع تطاوَل لیلُك خطابٌ لنفسه التفاتًا ومقتضی الظاهرلیلی با لاثمُد بفتح الهمزة وضمّ المیم اسمُ موضع والمشهوران الالتفات هوالتعبیرعن معنیً بطریق من الطرق الثلاثة ای التکلّم والخطاب والغیبة بعد التعبیرعنه ای عن ذلك المعنی باٰخرمنها ای بطریق اٰخرمن الطرق الثلاثة بشرط ان یکون التعبیر

الثانی علی خلاف ما یقتضیه الظاهر ویترقّبهٗ السامع ولابدّمن هذاالقید لیخرج مثل قولنا انا زیدٌ وانت عمروٌ "ع" نحن الّذین صبّحوا الصباح "وقولهٗ تعالٰی وَ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْن،وَاِهْدِنَا،وَاَنْعَمْتَفانّ الالتفات انّماهوفی ایّاك نعبدوالباقی جارعلی اسلوبه ومن زعم انّ فی مثل یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْاِلْتِفَاتًا والقیاس "اٰمَنْتُمْ" فقدسهاعلی مایشهدبه کتب النحو وهذااَی الالتفات بتفسیرالجمهور اَخصّ منه بتفسیرالسکاکیّ لانّ النقل عندهٗ اعمُّ من ان یکون قدعبّرعنه من الطرق ثمّ بطریق اٰخراو یکون مقتضی الظاهران یُعبّرعنه بطریق منها فتُرِك وعُدِل عنهاالیٰ طریقٍ اٰخرَ فیتحقّق الالتفات عندهٗ بتعبیر واحدٍفکل التفات عندهٗ التفات عند هم من غیرعکسٍ کمافی تطاول لیلك مثال الالتفات من التکلّم الی الخطاب وَمَالِیَ لَاَعْبُدُالَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ ومقتضی الظاهراَرْجعُ والتحقیق انّ المرادما لکم لاتعبدون لکن لمّاعبّرعنهم بطریق التکلّم کان مقتضیٰ ظاهر السّوق اجراء باقی الکلام علی ذٰلك الطریق فعدل عنه الی طریق الخطاب فیکون التفاتًاعلی المذهبین

ترجمہ:۔

(سکاکی نے کہا ہے کہ یہ) یعنی کلام کوخطاب سے غیبت کی طرف نقل کرنا مندالیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ نقل) مطلق اس مقدار کے ساتھ خاص ہے کہ صرف حکایت سے غیبت کی طرف ہواور بس، اور یہ عبارت تسامح سے خالی نہیں (بلکہ تکلم، خطاب، اور غیبت میں سے ہرایک مطلقاً) مندالیہ میں ہو یا غیر مسندالیہ میں ان میں سے ہرایک کلام میں وارد ہو یا مقتضاء ظاہراس کالانا ہو (ایک دوسرے کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو یہ چھ قسمیں ہوجاتی ہیں تین کودو میں ضرب دینے سے اور لفظ مطلقاً اگرچہ سکاکی کے کلام میں نہیں ہے لیکن ان کی مراد یہی ہے جوالتفات کے بارے میں ان کے مذہب اور مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے (اس نقل کوعلماء معانی کے نزدیک التفات کہتے ہیں جوانسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں متوجہ ہونے سے ماٗخوذ ہے (جیسے امرأالقیس کا قول: تیری رات لمبی ہوگئی) نفس کوخطاب ہے التفات کے طور پر مقتضاء ظاہر کے مطابق لیلی ہونا چاہئے تھا (مقام اثمد میں) ہمزہ کے فتحہ اور میم کے ضمہ کے ساتھ ایک مقام کا نام ہے (اور مشہور یہ ہے کہ التفات ایک معنیٰ کوطرق ثلاث میں سے کسی ایک طریقہ سے تعبیر کرنا ہے یعنی تکلم، خطاب، غیوبت۔ (اس کے بعد کہ اس کی تعبیر) انہی تین طریقوں میں سے کسی دوسرے طریقے کے ساتھ کی گئی ہو بشرطیکہ یہ تعبیر ثانی مقتضاء ظاہراور انتظار سامع کے خلاف ہواس قید کا ہونا ضروری ہے تاکہ انا زیدٌ، انت عمروٌ، نحن الذین صبّحوالصباح ایاك نستعین، اهدنا، انعمت، خارج ہوجائیں کیونکہ التفات توصرف ایاک نعبد میں ہے اور باقی کلام اپنی روش پر جاری ہے اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ "یاایها الذین آمنوا" میں بھی التفات ہے اور قیاس کے مطابق "آمنتم" تھا اس نے کتب نحو کی شہادت کی بناء پر غلطی کی ہے (اور التفات کی یہ تفسیر جمہور سکاکی کی تفسیر سے خاص ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک نقل کلام عام ہے اس سے کہ کسی معنیٰ کوطرق ثلاثہ میں سے کسی ایک طریق سے تعبیر کردینے کے بعد دوسرے طریق سے بھی تعبیر کیا جائے یا مقتضاء ظاہر یہ ہے کہ کسی ایک طریق سے تعبیر کیا جاتا لیکن اس سے دوسرے طریق کی طرف رجوع کیا گیا ہولہٰذا سکاکی کے نزدیک ایک تعبیر کے ساتھ بھی التفات ہوسکتا ہے چنانچہ جوالتفات جمہور کے نزدیک ہے وہ سکاکی کے نزدیک بھی التفات ہے اس کا عکس نہیں تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ومالی الخ اور میرے لئے کیا ہوا ہے کہ میں اس کی عبادت نہیں کرتا جس نے مجھے پیدا کیا ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے مقتضاء ظاہرارجع تھا اور تحقیق یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تم کوکیا ہوا ہے کہ تم عبادت نہیں کرتے ہو لیکن جب ان کوتکلم کے طور پر خطاب کیا گیا تو مقتضاء ظاہر یہ تھا کہ باقی کلام بھی

اسی کے طریقہ پر لایا جاتا لیکن اس سے خطاب کی جانب عدول کیا گیا لہٰذا اس صورت میں یہ دونوں مذہبوں کے مطابق التفات بن جائے گا۔

تشریح:۔

قال السکاکی ھذا:۔ مصنفؒ نے یہاں تک التفات کی وہ صورتیں بیان کی ہیں جن صورتوں میں ضمیر متکلم سے اسم ظاہر کی طرف التفات کیا جاتا ہے اور اسم ظاہر چونکہ ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے تو گویا کہ اب تک ضمیر متکلم سے ضمیر غائب کی طرف انتقال کا ذکر تھا اور اس انتقال کو علم معانی والوں کی اصطلاح میں التفات کہتے ہیں پھر التفات کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک التفات نام ہے طرق ثلاثہ (تکلم، خطاب، اور غیوبت) میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ اولاً ذکر کرنے کے بعد پھر انہی طرق ثلاثہ میں سے کسی دوسرے طریقے کے ساتھ اس کی تعبیر کرنے کا بشرطیکہ اس میں دو شرطیں پائی جائیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ انتظارِ سامع کے خلاف ہو اور اگر یہ شرطیں نہ پائی گئیں تو اسے التفات نہیں کہا جائے گا جیسے''انا زید انت عمرو''اس میں تکلم سے غیبت کی طرف اور خطاب سے غیبت کی طرف انتقال تو پایا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں میں اسم ظاہر استعمال ہوا ہے اور اسم ظاہر ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے لیکن یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف نہیں ہے اسلئے کہ ضمیر غائب اور ضمیر خطاب کے ساتھ خبر دینا کلام میں مستعمل ہے نیز یہ سامع کے ترقب کے بھی خلاف نہیں ہے اسلئے کہ جب متکلم مبتداء پر تلفظ کرے گا تو سامع اس انتظار میں رہے گا کہ اب میرا متکلم اس مبتداء کی خبر لانا چاہتا ہے اس کی دوسری مثال''نحن الذین صبّحوا الصباح''اس میں بھی تکلم سے غیبت کی طرف التفات کیا گیا ہے لیکن اس کو التفات نہیں کہیں گے اسلئے کہ اس میں دوسری تعبیر اسم موصول کیساتھ ہے اور اسم موصول اسم ظاہر کے حکم میں ہوتا ہے اور اسم ظاہر ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے اور اسم موصول کیساتھ خبر دینا کلام میں مستعمل ہے اسلئے یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف نہیں ہے۔

اسی وجہ سے شارحؒ نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جنہوں نے''یَا اَیُّھَا الَّذِیۡنَ آمَنُوۡا''میں التفات کا قول اختیار کیا ہے اسی طرح ایاک نعبد، اھدنا، انعمت، میں بھی التفات نہ ہوگا اسی وجہ سے ذات باری تعالیٰ نے''مَالِكِ یَوۡمِ الدِّیۡن''غیبت کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد''اِیَّاكَ نَعۡبُدُ''میں خطاب کیساتھ تعبیر کی ہے تو اس میں التفات پایا جائے گا اسلئے کہ اس کے بعد مقام مقام خطاب ہے اور''ایاك نعبد، اھدنا، انعمت''اپنے اسلوب پر جاری ہیں مقتضاء ظاہر کلام کے خلاف نہیں ہیں اسلئے اشتقاق نہیں ہوگا۔ اسی طرح''ایاك نعبد، ایاك نستعین اھدنا، انعمت''۔ اس میں الحمد سے''مالك یوم الدین''تک اسم ظاہر لائے ہیں اور اسم ظاہر چونکہ ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے اور پھر''ایاك نعبد''کے ساتھ طرز کلام کو تبدیل کر دیا ہے یہ التفات ہے اسلئے کہ یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہے مقتضاء ظاہر یہ ہے کہ آخر تک یوں ہی اسماء آتے رہیں لیکن ذات باری تعالیٰ نے اسماء لانے کے بجائے افعال لائے ہیں اور ترقب سامع کے بھی خلاف ہے اسلئے کہ اس مقام پر سامع اس انتظار میں تھا کہ اللہ تعالیٰ مزید اپنی صفات ذکر فرمائیں گے لیکن متکلم نے اس کے بعد کسی وصف کے ذکر کے بغیر ہی افعال کا ذکر کرنا شروع کر دیا اور''ایاك نعبد''سے آخر تک یہ التفات نہیں ہے اسلئے کہ اس میں دونوں شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں الغرض جمہور کے نزدیک التفات نام ہے مفہوم واحد کو اولاً طرق ثلاثہ میں سے کسی طریقے سے تعبیر کرکے اسی مفہوم کو دوبارہ طرق ثلاثہ میں سے کسی دوسرے طریقہ کیساتھ تعبیر کرنا اس طور پر کہ دوسری تعبیر اوّل تعبیر کے دو چیزوں میں مخالف ہو ایک یہ کہ وہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہو اور دوسری یہ کہ ترقب سامع کے بھی خلاف ہو۔

علامہ سکاکیؒ کے نزدیک التفات کی تعریف اس سے عام ہے ایک یہ ہے کہ مسند الیہ کیساتھ التفات خاص نہیں ہے بلکہ التفات مسند الیہ اور غیر مسند الیہ دونوں میں پایا جاتا ہے اور دوسری تعمیم یہ ہے کہ التفات صرف انتقال من التکلم الی الغیبت میں بھی بند نہیں ہے بلکہ التفات تکلم، خطاب، غیوبت سب میں پایا جاتا ہے اور ان دونوں تعمیموں میں دونوں کا اتفاق ہے تو تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ صورتیں بن جاتی

ہیں اور چھ کو دو میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں بن جائیں گی اور تیسری تعمیم یہ کی ہے کہ اوّلاً مفہوم کے اداء کرنے میں تعمیم ہے کہ مفہوم کو اوّلاً تین طریقوں میں سے کسی بھی طریقہ کیساتھ اداء کیا جائے یا نہ کیا جائے اقتضاء مقام کی وجہ سے اسے دوبارہ طرق ثلاثہ میں سے کسی ایک طریقہ کیساتھ دوبارہ ادا کیا جائے مثلاً مقام کا تقاضا یہ ہو کہ کلام تکلم کیساتھ ہو لیکن متکلم اس سے انتقال کر کے غیبت یا خطاب کا کلام لائے تو ان کے نزدیک اس کو بھی التفات کہتے ہیں لہٰذا سکا کیؒ کے نزدیک التفات عام ہے کہ کسی بھی چیز کا ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوبارہ طرق ثلاثہ میں سے کسی طریقہ کے ساتھ تعبیر کرنا۔ جبکہ جمہور کے نزدیک التفات خاص ہے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر وہ انتقال جو جمہور کے نزدیک التفات ہے تو وہ علامہ سکا کی کے نزدیک بھی التفات ہے لیکن ہر وہ انتقال جو سکا کی کے نزدیک التفات ہے جمہور کے نزدیک اس کا التفات ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور جب سکا کی کے نزدیک اقتضاء مقام اور تعبیر اوّلاً سمیت طرق ثلاثہ کے دونوں طریقوں پر التفات کا اطلاق ہوتا ہے تو بارہ کو بارہ کے ساتھ ملانےسے چوبیس صورتیں بن جائیں گی جن کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:۔

مفہوم کو طرق ثلاثہ کیساتھ تعبیر کرنے کی بارہ صورتیں۔	اقتضاء مقام کی بارہ صورتیں۔
(۱) مسند الیہ متکلم سے خطاب کی طرف انتقال ہو	مسند الیہ متکلم سے خطاب کی طرف انتقال ہو
(۲)::::::::غائب:::::::::: :	::::::::::::::::غائب::::::::::
(۳):::مخاطب:::::::تکلم ::::::::::	:::::::مخاطب::::تکلم ::::::::::
(۴)::::::::::غائب ::::::::::	::::::::::::::::غائب::::::::::
(۵):::غائب ::::::::خطاب ::::::::::	::::::::غائب::::::خطاب ::::::::::
(۶)::::::::::تکلم ::::::::::	::::::::::::::::تکلم ::::::::::
(۷) مسند الیہ متکلم سے خطاب کی طرف انتقال ہو	غیر مسند الیہ متکلم :::: خطاب ::::::::::
(۸)::::::::::غائب::::::::::	::::::::::::::::غائب::::::::::
(۹):::مخاطب :::::::تکلم ::::::::::	::::::::مخاطب ::::::تکلم ::::::::::
(۱۰)::::::::::غائب ::::::::::	::::::::::::::::غائب :::::::::: :
(۱۱):::غائب:::::::خطاب ::::::::::	::::::::غائب:::::::خطاب :::::::::: ::
(۱۲)::::::::::تکلم ::::::::::	::::::::::::::::تکلم :::::::::: ::
یہ بارہ صورتیں متفق علیہ	اور یہ بارہ صورتیں صرف علامہ سکا کیؒ کے مذہب مطابق ہیں

التفات کی مثال جیسے تطاول لیلك بالاثمد۔ سکا کیؒ کے نزدیک اس میں التفات ہے جبکہ جمہور کے نزدیک اس میں التفات نہیں ہے۔

ومن زعم اس عبارت کیساتھ مصنف نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا'' میں التفات ہے اسلئے کہ اس میں نداء ہے اور نداء خطاب کیلئے آتا ہے اور ''آمنوا'' اصل میں ''آمنتم'' تھا لیکن شارحؒ فرماتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ اس صورت میں صحیح ہوتی جب ''آمنوا'' مخصوص بالنداء ہوتا یہاں جبکہ پر ''آمنوا'' مخصوص بالنداء نہیں ہے بلکہ یہ ''الذین'' اسم موصول کا صلہ ہے لہٰذا یہ بھی منادیٰ بن جائے گا جو کہ بعد میں جا کر مخاطب بن جائے گا۔

ان دونوں مذہبوں میں کونسی نسبت ہے اس کی تفصیل ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

مذکورہ بالا تمام صورتوں میں سے اہم چونکہ چھ صورتیں تھیں اسلئے اب یہاں سے مصنفؒ ان چھ صورتوں کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں ۔
پہلی صورت :۔ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ''وَمَالِیَ لَاأَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ'' مجھے کیا ہوا کہ میں عبادت نہیں کرر ہا اس ذات کی جس نے مجھے پیدا کیا ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے ۔ مقتضاء ظاہر کے مطابق ''ومالکم لاتعبدون الذی فطرکم '' ہونا چاہئے تھا لیکن طرز کلام کو خطاب سے تکلم کی طرف بدل دیا ہے تو اسی طرح آخر تک کلام کو چلانا چاہئے تھا اور آخر میں جا کر ''والیہ ارجع '' ہونا چاہئے تھا لیکن وہاں پر تکلم سے خطاب کی طرف بدل کر ''والیہ ترجعون '' کہا ہے تو یہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات ہو جائے گا ۔

ومثال الالتفات من التكلّم الى الغيبة اِنَّاأَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَفَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ومقتضى الظاهرلنا ومثال الالتفات من الخطاب الى التكلّم قول الشاعر شعرطحابك قلبٌ اى ذهب بك في الحِسَانِ طَرُوب وسعنى طروب فى الحسان انّ لهٗ طربًافى طلب الحسان ونشاطًافى مراودتها بُعَيد الشباب تصغيربُعدٍللقرب اى حين ولّى الشباب وكادينصرم عصر ظرف مضاف الى الجملة الفعليّة اعنى قوله حان اى قرب مَشيبُ يكلّفنى ليلٰى فيه التفات من الخطاب فى بك الى التكلّم ومقتضى الظاهريكلّفك وفاعل يكلّفنى ضميرللقلب وليلٰى مفعولهٗ الثانى والمعنٰى يطالبنى القلب بوصل ليلٰى وروى تكلّفنى بالتاء الفوقانيةعلٰى انّهٗ مسندٌالى ليلٰى والمفعول الثانى محذوف اى شدائد فراقهااوعلى انّهٗ خطابٌ للقلب فيكون التفاتًااٰخرمن الغيبةالى الخطاب وَقَدْشَطَّ اى بعد وَلْيُهَا اى قربها وعادت عوادٍ بينناوخطوب قال المرزوقى عادت يجوز ان يكون فا علت من المعاداة كأنّ الصوارف والخطوب صارت تعاديه ويجوزان يكون من عاد يعود اى عادت عواد وعوائق كانت تحول بينناالى ماكانت عليه قبل ومثال الالتفات من الخطاب الى الغيبةنحو قولهٗ تعالى حَتّٰى اِذَاكُنْتُمْ فِى الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ '' والقياس بكم

ترجمہ :۔
تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال جیسے ہم نے آپ کو کوثر دی ہے لہٰذا آپ اپنے رب کیلئے نماز پڑھیے اور قربانی کیجئے ۔ مقتضاء ظاہر کے مطابق ''فصل لنا'' ہونا چاہئے تھا خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال جیسے شاعر کا شعر (اے نفس) تجھے ایسے دل نے ہلاک کر دیا ہے جو حسین عورتوں کی طلب و خواہش میں خوش و خرم رہتا ہے طروب الحسان کے معنیٰ ہیں کہ وہ نوجوان خوبصورت عورتوں کی طلب و جستجو میں خوش جوانی کے ختم ہو جانے کے تھوڑے بعد ۔ بُعید بعد کی تصغیر ہے یعنی عنفوان شباب کے ختم ہو جانے کے قریب عصر ظرف ہے جملہ فعلیہ یعنی حان مشیب کی طرف مضاف ہے یعنی اس قول حان مشیب کی طرف بڑھاپے کے زمانے کے قریب ہو گیا (وہ دل مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے) اس میں بک خطاب سے تکلم کی طرف التفات ہے مقتضاء ظاہر کلفک تھا اور یکلفنی کا فاعل ضمیر ہے جو قلب کی طرف لوٹ رہی ہے اور لیلیٰ مفعول ثانی ہے اور مطلب یہ ہے کہ دل مجھ سے لیلیٰ کے وصل کا مطالبہ کرتا ہے اور یہ شعر تکلفنی تا کے ساتھ بھی منقول ہے اس طور پر کہ وہ لیلیٰ کی طرف مسند ہے اور مفعول ثانی محذوف ہے یعنی جدائی کی سختیاں یا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دل سے خطاب ہے اس وقت یہ التفات ثانی غیبت سے خطاب کی طرف ہوگا (اور حال یہ ہے کہ لیلیٰ کا قرب بہت بعید ہو چکا ہے اور ہمارے در میان شدائد و مصائب لوٹ آئے ہیں) امام مرزوقی فرماتے ہیں کہ عادت معادات سے بھی ماٴخوذ ہے ہو سکتا ہے فاعلت کے وزن پر ہو گویا

کہ شدائد و مصائب اس سے دشمنی کرنے لگے ہیں اور عاد یعود سے بھی ہو سکتا ہے یعنی شدائد و موانع اس حالت کی طرف لوٹ آئے جس حالت پر وہ اس سے پہلے تھے خطاب سے غیبت کی التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے یہاں تک کہ جب تم کشتی میں ہوتے ہو اور ان کو وہ کشتی لے چلتی ہے' اور قیاس یہ ہے کہ یہ "وجرین بکم ہو"

تشریح:۔

دوسری صورت:۔ تکلم سے غائب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے 'اِنَّا اَعْطَیْنَاکَ الْکَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّکَ اس میں مقتضاء ظاہر کے مطابق میں "فصلّ لنا" ہونا چاہئے تھا تا کہ دونوں جملوں کا فاصلہ برابر ہو جائے۔ لیکن التفات کیلئے پہلے تکلم پھر خطاب کا صیغہ استعمال کیا ہے

تیسری صورت:۔ خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال یہ شعر ہے

طحابك قلب في الحسان طروب :: بعيد الشباب عصر حان مشيب ۔

يكلّفني ليلى وقد شطّ وليها:: وعادت عوادبينناوخطوب

تحقیق المفردات:۔ طحیٰ۔ ہلاک کرنا۔ قلب ۔ دل۔ الحسان ۔ حسناء کی جمع ہے خوبصورت عورت ۔ طروب ۔ خوشی ،شادمانی، یہ قلب کی صفت ہے۔ بُعَید ۔ بعد کی تصغیر ہے دوری کے معنیٰ میں ہے۔ شباب ۔ جوانی ۔ عصر ۔ زمانہ ۔ حان ۔ جملہ فعلیہ قریب ہونے کے معنیٰ میں ہے۔ مشیب ۔ بڑھاپا۔ یکلّفنی ۔ مکلّف کرنا یاء متکلم ضمیر منصوب متصل ہے۔ تکلیف میں مبتلاء کرنا اس سے وہ تکالیف اور مصائب مراد ہیں جو فراق پر مرتّب ہوتی ہیں۔ لیلیٰ محبوبہ کا نام ہے اور یا محبوبہ سے کنایہ ہے۔ شطّ ۔ ماضی کا صیغہ ہے دور ہونا۔ ولیھا ۔ قرب یعنی دور ہوا ہے اس کا قریب ہونا۔ اور یہ لیلیٰ سے حال ہے۔ اسلئے کہ اس کی ضمیر مؤنث لیلیٰ کی طرف لوٹ رہی ہے اور اس کا مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے "ایام ولیھا" عادت یا تو معاداتھا سے مأخوذ ہے بمعنیٰ دشمنی کرنا۔ اور عود سے مأخوذ ہے اس صورت میں اس کی اصل عودت ہوگی۔ عواد عادیۃ کی جمع ہے حوادث اور موانع۔ خطوب ۔ خطب کی جمع ہے امر عظیم۔

ترجمہ:۔ (اے نفس) تجھے ایسے دل نے ہلاک کر دیا ہے جو حسین عورتوں کی طلب اور خواہش میں خوش و خرم رہتا ہے۔ جوانی کے ختم ہونے کے تھوڑے عرصے کے بعد بڑھاپے کے زمانہ کے قریب۔ وہ دل مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے حالانکہ لیلیٰ کا قرب بہت دور ہو چکا ہے۔ اور ہمارے درمیان شدائد و موانع لوٹ آئے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد "یکلّفنی" ہے مقتضاء ظاہر کے مطابق "یکلّفك" ہونا چاہئے تھا کیونکہ "طحابك" میں خطاب کیساتھ تعبیر کی گئی ہے۔ لیکن التفات کیلئے خطاب سے تکلم کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

فائدہ:۔ یکلّفنی کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے ایک تو مذکورہ طریقہ سے کہ یہ یاء کے ساتھ ہو اور یہ واحد مذکر غائب کا صیغہ بنے اور یہاں پر مقصود بھی یہی ہے تو اس صورت میں ضمیر مرفوع قلب کی طرف لوٹے گی اور قلب فاعل بنے گا۔ اور "یکلّفنی" کا مفعول اوّل ضمیر منصوب متصل ہے اور مفعول ثانی لیلیٰ ہے اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ دل مجھے لیلیٰ کے ساتھ وصل کا مکلّف بناتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ یہ تا کے ساتھ خطاب کا صیغہ ہو (یعنی تکلّفنی) پڑھا جائے اور پھر اس میں بھی دو احتمال ہیں اگر یہ مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے تو اس صورت میں لیلیٰ فاعل بنے گا اور مفعول اوّل "یا" ضمیر ہوگی اور مفعول ثانی (شدائد فراقھا) محذوف ہوگا۔ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ لیلیٰ مجھے اپنے فراق کے مصائب کیساتھ تکلیف دیتی ہے۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ واحد مذکر مخاطب کا صیغہ بنے اس صورت میں قلب فاعل بنے گا اور اس سے دوسرا التفات غائب سے خطاب کی

طرف حاصل ہو جائے گا۔

عادت :۔امام مرزوقی نے کہا ہے کہ اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ باب مفاعلہ سے ہے اس صورت میں عدا یعدو عداوۃً سے ماٴخوذ ہوگا اور اس کے معنیٰ ہوں گے دشمنی کرنا یعنی ہمارے اور ان کے درمیان حوادث اور موانع دشمنی کرتے ہیں۔اور یا یہ عاد یعود سے ماٴخوذ ہے اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا لوٹنا یعنی جس طرح حوادث اور موانع پہلے موجود تھے اسی طرح دوبارہ لوٹ آئے ہیں۔

چوتھی صورت:۔یعنی خطاب سے غائب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے''حَتّٰی اِذَا کُنتُمْ فِی الْفُلْکِ وَجَرَیْنَ بِهِمْ ''مقتضاء ظاہر کے مطابق''وَجَرَیْنَ بِکُمْ ''ہونا چاہئے اسلئے کہ اس سے پہلے''اذا کنتم''میں خطاب کا صیغہ ہے۔لیکن حصول التفات کیلئے خطاب سے ضمیر غائب کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

ومثال الالتفات من الغیبة الیٰ التکلم قولہٗ تعالیٰ وَاللّٰهُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ'' ومقتضی الظاهر ساقه ای ساق اللّٰه تعالیٰ ذلك السحاب واجراه الیٰ بلدٍ میّتٍ ومثال الالتفات من الغیبة الی الخطاب قولہٗ تعالیٰ مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ اِیَّاكَ نَعْبُدُ'' ومقتضی الظاهر ایاه

ترجمہ:۔

اور غائب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ اللہ وہ ہے جس نے ہوائیں چلائیں پھر وہ ہوئیں اٹھاتی ہیں بادلوں کو پھر ہم ہانک کر۔لے گئے اسکو' اور مقتضاء ظاہر کے مطابق ساقهٗ ہونا چاہئے تھا(یعنی اللہ نے بادلوں کو ہنکا دیا اور مردہ شہر کی طرف چلا دیا)اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ(مالک یوم الدین ایاک نعبد)مقتضاء ظاہر کے مطابق ایاہ ہونا چاہئے تھا

تشریح:۔

پانچویں صورت:۔غائب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'وَاللّٰهُ الَّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ''مقتضاء ظاہر کے مطابق اسے''فسقاه اللّٰه''ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ ماقبل میں تمام صیغے اسم ظاہر اور غائب کے استعمال ہوئے ہیں۔اس وجہ سے اس کو بھی غائب کے صیغے کے ساتھ لانا چاہئے تھا۔لیکن غائب سے تکلم کی طرف حصول التفات کیلئے آخر میں متکلم کا صیغہ لائے ہیں۔

چھٹی صورت:۔غائب سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ اِیَّاكَ نَعْبُدُ'' اس سے پہلے اسماء ظاہرہ استعمال ہوئے تھے اور اسماء ضمیر غائب کے حکم میں ہوتے ہیں تو مقتضا ظاہر یہ تھا کہ آخر تک ضمائر غائب لائے جاتے مثلاً یوں کہہ دیا جاتا''اِیَّاه نعبد''وغیرہ وغیرہ لیکن غائب سے تکلم کی طرف حصول التفات کے لئے آخر میں تکلم کے صیغہ کیساتھ اس کی تعبیر کی ہے۔

ووجهہٗ ای وجه حسن الالتفات ان الکلام اذا نقل من اسلوب الیٰ اسلوب اٰخر کان ذلك الکلام احسن تطریة ای تجدیدًا او احداثًا من طریت الثوب لنشاط السامع وکان اکثر ایقاظًا للاصغاء الیه ای الیٰ ذالك الکلام لانّ لکلّ جدیدٍ لذّةٌ وهذا وجه حسن الالتفات علی الاطلاق وقد تختص مواقعهٗ بلطائف غیر هذا الوجه العام کما فی سورة الفاتحة فانّ العبد اذا ذکر الحقیق بالحمد عن قلب حاضر یجد ذلك العبد من نفسه محرّکًا للاقبال علیه ای علیٰ ذالك الحقیق بالحمد وکلما اجریٰ

علیہ صفۃمن تلک الصفات العظام قوی ذلک المحرّکُ ان یؤل الامر الیٰ خاتمتھا ای خاتمۃ تلک الصفات یعنی مالک یوم الدین المفیدۃ انّہٗ ای ذلک الحقیق بالحمد مالک لامر کلّہٖ فی یوم الجزاء لانّہٗ اضیف مالک الی یوم الدین علی طریق الاتساع والمعنیٰ علیٰ الظرفیۃ ای مالک فی یوم الدین والمفعول محذوف دلالۃعلی التعمیم فحینئذٍ یوجب ذلک المحرّک لتناھیہ فی القوۃ الاقبال علیہ ای اقبال العبدِ علی ذلک الحقیق بالحمد والخطاب بتخصیصہٖ بغایۃ الخضوع والاستعانۃفی المھمّات فانباء فی بتخصیصہٖ متعلّق بالخطاب یقال خاطبتہٗ بالدعاء اذادعوت لہٗ مواجھۃ وغایۃ الخضوع ھو معنی العبادۃ وعموم المھمّات مستفادمن حذف مفعول نستعین والتخصیص مستفادٌمن تقدیم المفعول فاللطیفۃ المختصّ بھا مَوْقَعُ ھذاالالتفات ھی انّ فیہ تنبیھًا علی انّ العبداذااخذ فی القراءۃ یجب ان یکون قرأتہٗ علی وجہٍ یجد من نفسہٖ ذلک المحرّک المذکور

ترجمہ:۔

(اور حسن التفات کی وجہ یہ ہے کہ کلام کو جب ایک انداز سے دوسرے انداز کی طرف منتقل کر دیا جائے تو جدّت کے اعتبار سے کلام میں جدّت بہت اچھی ہو جاتی ہے تطریہ طریت الثوب سے ماٴخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں کپڑے کو نیا کرنا (سامع کی نشاط کیلئے اور کلام کے سننے کی طرف زیادہ متوجہ کر دیتا ہے) کیونکہ ہر نئی چیز لذیذ ہوتی ہے یہ مطلق التفات کے حسن ہونے کی توجیہ ہے اور کبھی اس کے مواقع اس وجہ عام کے علاوہ دوسرے لطائف کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں جیسے سورۃ فاتحہ میں کیونکہ بندہ حاضر قلبی کے ساتھ جب مستحق حمد کی صفات عظام کو ذکر کرے گا تو وہ اپنے نفس میں ایک محرک پائے گا جیسا اس مستحق حمد کی طرف متوجہ ہو جانا اور جب بھی ان بڑی صفات میں سے کوئی صفت اس کیلئے ثابت کرے گا تو وہ محرک قوی تر ہوتا جائے گا یہاں تک کہ معاملہ اس کے خاتمے تک چلا جائے یعنی ان صفات کے خاتمے تک یعنی مالک یوم الدین تک پہنچ جائے گا جو اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ وہ یعنی مستحق حمد (بدلے کے دن جملہ امور کا مالک ہے) کیونکہ مالک کی اضافت یوم کی طرف اتّساع کے طور پر ہے اور ظرفیت کے معنیٰ پر باقی ہے یا مالک فی یوم الدین اور مفعول تعمیم کی غرض سے محذوف ہے (لہٰذا اس وقت یہ محرّک) انتہائی قوی ہونے کی وجہ سے مستحق حمد کی طرف بندہ کے متوجہ ہونے کو اور مستحق حمد کیلئے (انتہائی خشوع وخضوع اور جملہ مہمات میں استعانت کو خاص کرنے کے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کرے گا) تخصیصہ میں باء خطاب کے ساتھ متعلّق ہے کہا جاتا ہے کہ خاطبتہٗ بالدعاء جب اس کو مشافہۃً پکارا جائے) اور انتہائی خضوع ہی عبادت کا معنیٰ ہے اور مہمّات کا عموم نستعین کے مفعول کے حذف کرنے کے ساتھ حاصل ہوتا ہے اور تخصیص مفعول کے مقدّم کرنے سے لہٰذا وہ لطیفہ جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے وہ یہ ہے کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ جب بندہ قرأۃ شروع کرے تو اس کی یہ قرأت اس طرح سے ہونی چاہئے کہ وہ اپنے نفس میں محرّک مذکور کو موجود پائے۔

تشریح:۔

ووجھہٗ:۔ یہاں سے مصنفؒ التفات کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اور التفات کی دو وجہیں ہیں جہاں پر بھی التفات پایا جائے گا تو ہاں پر ان دو وجہوں میں سے کوئی نہ کوئی وجہ ضرور پائی جائے گی۔ ایک وجہ عام اور دوسری وجہ خاص ہے۔ عام وجہ یہ ہے کہ کلام کو ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف اسلئے بدلا جاتا ہے تاکہ کلام کے سننے کیلئے سامع کا شوق بڑھے اور پوری توجہ اور اشتیاق کے ساتھ وہ متکلم کا کلام سنے اور ایک طرح کے کلام کو سنتے سنتے بور نہ ہو جائے۔ اور وجہ خاص ہر مقام کے مناسب ہوتی ہے جہاں پر بھی کوئی کام ہوگا تو وہ وجہ

خاص اس مقام کے مناسب اور وجہ عام کے علاوہ ہوگی جیسے کہ سورۃ فاتحہ میں ہے کہ جب متکلم نے اللہ کیلئے صفت اوّل ثابت کی اور کہا کہ ''الحمد للّٰہ'' تو اس سے اس کے دل میں ایک محرک پیدا ہوا جو اسے اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ جب اللہ ان صفات کا مالک ہے تو ایسی ذات کیساتھ تعلق قائم کر کے اس کیساتھ بالمشافہ خطاب کر کے بات کرنی چاہئے اور پھر جب متکلم ''الرَّحمٰن الرحیم'' کہتا ہے تو اس کے دل کا یہ محرک اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے اور جب متکلم ''مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' کہتا ہے تو اس کے دل کا محرک قوت کی انتہا تک پہنچ جاتا ہے چنانچہ اب وہ تعلّق قائم کر کے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ''اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنَ'' کہ ہم خضوع اور استعانت تیرے ساتھ خاص کرتے ہیں اور کرتے رہیں گے۔ خضوع سے مراد عبادت (ایاك نعبد) ہے اور استعانت سے ''ایاك نستعین'' مراد ہے۔ اور یہاں پر تخصیص کا معنی مفعول بہ کے مقدم کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس میں یہ نکتہ ہے کہ جب آدمی نماز میں کھڑا ہو جائے اور قرأت شروع کر دے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنے دل و دماغ کو اللہ کی طرف متوجہ کر دے اور اپنے دل میں یہ محرک مضبوط سے مضبوط تر کر دے۔

اسی معنی کو جگر مراد آبادی نے یوں بیان کیا ہے۔

آئی جب ان کی یاد تو آتی چلی گئی:: ہر نقش ماسوا کو مٹاتی چلی گئی۔

اور حضرت خواجہ عزیز الحسن مجذوبؒ نے یوں کہا ہے۔

ہر تمنا دل سے رخصت ہوگئی:: اب تو آجا اب تو خلوت ہوگئی۔

''مالك يوم الدين'' کے معنی یا تو یہ ہیں اللہ تعالیٰ قیامت کے روز کے ہر چیز کے مالک ہیں اس صورت میں یہ معنی مالک کی یوم کی طرف اضافت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ اضافت میں اتساع پایا جاتا ہے۔ اور یا یہ ظرف کے معنی میں ہے یعنی ہر چیز کا مالک ہوگا جزاء والے دن میں اس صورت میں مفعول محذوف ہوگا۔

بتخصيصه متعلق بالخطاب:۔ شارحؒ یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ باخطاب کا صلہ بنتا ہے اور اسوقت اس کا معنی خطاب والا ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ''خاطبتهٗ بالدعاء'' یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب دو آدمی ایک دوسرے کے سامنے بیٹھ کر باتیں کریں۔

ولـمّا انجرّ الكلام الى خلاف مقتضى الظاهر اوردعدّة اقسام منه وان لم يكن من مباحث المسنداليه فقال ومن خلاف المقتضى اى مقتضى الظاهر تلقّى المخاطب اضافةالمصدر الى المفعول اى تلقّى المتكلّم المخاطب بغير مايترقّبهٗ المخاطب والباء فى بغيرللتعدية وفى بحمل كلامه للسببيّة اى انما تلقّاه بغير ما يترقّبهٗ بسبب انهٗ حمل كلامهٗ اى الكلام الصادر عن المخاطب على خلاف مراده اى مرادالمخاطب وانّماحمل كلامهٗ على خلاف مراده تنبيهًا للمخاطب على انّه اى ذلك الغيرهو الاولىٰ بالقصد والارادة كقول القبعثرىٰ للحجّاج وقد قال الحجّاج له اى لـلقبعثرىٰ حال كون الحجّاج متوعّدًا اياه لاحملنّك على الادهم يعنى القيدهذا مقول قول الحجّاج مثل الامير يَحمل علىٰ الادهم والاشهب هذامقول القبعثرىٰ فأ برز وَعيد الحجّاج فى معرض الوعدوتلقّاه بغيرمايترقّب بانّ حمل الادهم فى كلامه علىٰ الفرس الادهم اى الّذى غلب سواده حتّى ذهب البياض وضمّ اليه الاشهب اى الّذى غلب بياضهٗ ومراد الحجّاج انّما هو القيد فتنبّه علىٰ انّ الحمل علىٰ الفرس الادهم هوالاولىٰ بان يقصدهٗ الامير اى من كان

مثل الامیر فی السلطان ای الغلبة وبسطة الید ای الکرم والمال والنعمة فجدیرٌ با ن یُصفِد ای یعطی من اصفد ہٗ لا ان یَصفِدَ ای یقیّد ہٗ من صفد ہٗ

ترجمہ:۔

اور جب کلام مقتضاء ظاہر تک پہنچ گیا تو مصنفؒ نے اس کی چند اور قسمیں ذکر کردیں اگر چہ وہ مباحث مسندالیہ سے متعلق نہیں ہیں۔ لہٰذا انھوں نے کہا (اور مقتضاء ظاہر کے خلاف میں سے ایک قسم یہ ہے کہ مخاطب سے اس طریقہ سے بات کرنا ہے مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی متکلم مخاطب کے ساتھ اس طریقہ سے بات کرتا ہے (جس کی اسے امید نہ ہو) یعنی مخاطب ''بغیر'' میں باء متعدی بنانے کیلئے ہے اور بحملہ میں باء سببیہ ہے یعنی متکلم مخاطب سے اس کے انتظار کے خلاف جواب دہی کرتا ہے اس وجہ سے کہ اس کے کلام کو جو مخاطب سے صادر ہوا ہے اس کی مراد کے خلاف پر یعنی مخاطب کی مراد کے خلاف پر محمول کرلیتا ہے تا کہ اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ مخاطب کو وہ غیر ہی مراد لینا زیادہ بہتر تھا (جیسے قبعثریٰ کا قول حجاج سے حجاج نے قبعثریٰ کو دھمکی دیتے ہوئے جب کہا تھا یعنی قبعثریٰ سے اس حال میں کہ حجاج اس دھمکی دے رہا تھا کہ میں تجھے ادھم ''یعنی قید'' پر سوار کردوں گا) یہ حجاج کا مقولہ ہے (امیر جیسا آدمی گھوڑے پر سوار کرتا ہے کالا ہو یا سفید) یہ قبعثریٰ کا مقولہ ہے تو قبعثریٰ نے حجاج کی وعید کو وعدے کی صورت میں ظاہر کردیا اور اس سے خلاف توقع بات کی اس طور پر کہ اس کے کلام لفظ ادھم کو گھوڑے پر محمول کیا اور ادھم وہ گھوڑا ہے جس پر سیاہی اتنی غالب ہو کہ سفیدی ختم ہوجائے قبعثریٰ نے ادھم کے ساتھ اشہب کو ملالیا یعنی وہ گھوڑا جس پر سفیدی غالب ہو جبکہ حجاج کی مراد صرف بیڑی تھی اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ امیر کیلئے کالے گھوڑے پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے (یعنی جو شخص غلبہ قوۃ، کرم، سخاوت، یعنی مال ونعمت میں امیر کی طرح ہو اس کیلئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ وہ عطایا کرے) یصفد اصفدہٗ سے ماٴخوذ ہے عطا کرنے کے معنیٰ میں ہے (نہ یہ کہ وہ قید کرے) یصفد صفد سے ماٴخوذ ہے۔

تشریح:۔

ولما انجرّ کلامہ:۔ اس عبارت کیساتھ شارحؒ مابعد والی عبارت کا ماقبل کیساتھ ربط وتعلق بیان کررہے ہیں۔ ظاہری طور پر مابعد والی عبارت کا ماقبل کیساتھ کوئی ربط وتعلق نظر نہیں آرہا ہے اسلئے کہ اس سے پہلے مسندالیہ کا ذکر ہے اور اب یہاں سے غیر مسندالیہ کا ذکر ہے تو اس عبارت کیساتھ دونوں عبارتوں کے درمیان ربط بیان کیا ہے کہ اگر چہ مابعد میں مسندالیہ کی بحث نہیں ہے لیکن چونکہ اس سے پہلے خلاف مقتضاء ظاہر کی بحث تھی اور اب بھی خلاف مقتضاء ظاہر کی بحث ہے اور اس بحث کے ساتھ مسندالیہ کی بحث کو ختم کردیا ہے تو گویا کہ یہ بحث مسندالیہ کی بحث کیلئے ایک طرح کا تتمہ ہے۔

تلقی المخاطب بغیر مایترقبہٗ:۔ پہلی صورت یہ ہے کہ متکلم اوّل مخاطب اوّل سے کوئی کلام کرے اور مخاطب اب متکلم ثانی بن کر اس مخاطب ثانی سے اس طور پر کلام کرے جو کلام اس کی مراد کے خلاف ہو اور اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ متکلم یہ بات بتانا چاہتا ہے کہ یہ کلام تیرا شایان شان نہیں ہے بلکہ تجھے تو چاہئے کہ جو قصد میں نے کیا ہے تجھے بھی اس سے یہی معنیٰ مراد لینا چاہئے تو متکلم کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے اس طرح کا کلام لایا جاتا ہے۔ جیسا کہ قبعثریٰ کے قصے میں ہے کہ وہ اپنے چند دوستوں کے ساتھ تر وتازہ انگوروں کے باغ میں تھا احباب میں سے کسی نے حجاج ظالم کا ذکر چھیڑ دیا تو قبعثریٰ نے حجاج کو بددعا دیتے ہوئے کہا کہ ''اللّٰھم سوّد وجھہٗ واقطع عنقہٗ واسقنی من دمہ'' اے اللہ اس کا منہ کالا کردے اور اس کی گردن توڑ دے اور مجھے اس کے خون سے سیراب کردے۔ یہ بات حجاج تک پہنچی تو اس نے قبعثریٰ کو بلا کر کہا کہ کیا تم نے یہ کہا ہے؟ تو قبعثریٰ نے کہا کہ ہاں ضرور کہا ہے لیکن اس سے میری مراد آپ نہیں تھے بلکہ پکے ہوئے انگور تھے۔ اس پر دھمکی دیتے ہوئے حجاج نے کہا کہ ''لاحملنّك علی الاسود'' خدا کی قسم میں تجھے (ادہم) قید (لوہے کی

بیڑیاں) پرسوار کروں گا۔ تو قبعثریٰ نے کہا "مثل الامیر یحمل علی الادھم والاشھب "جو امیر جیسا سخی ہوتو وہ کالے اور سفید گھوڑے پرسوار کرتا ہے۔ ادہم کے دو معنیٰ ہیں۔ ایک معنیٰ ہے بیڑی اور دوسرا معنیٰ ہے کالا گھوڑا۔ حجاج نے دھمکی دینے کیلئے بیڑی مراد لی ہے اور قبعثریٰ نے گھوڑا مراد لیکر اس کی وعید کو وعدے میں ظاہر کردیا ہے جو حجاج کی مراد کے بالکل خلاف ہے۔ قبعثریٰ اس جواب کیساتھ یہ بتانا چاہتا ہے کہ امیر جیسے سخی آدمی کیلئے مناسب یہ نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو بیڑیاں پہنائے بلکہ ان کیلئے تو مناسب یہ ہے کہ وہ لوگوں کو گھوڑے عطا کر کے اپنی سخاوت کا اظہار اور خلق خدا کیلئے منفعت کا ثبوت دے۔ اس پر غصہ ہوکر حجاج نے کہا کہ "ویحک انہ لحدید "تیرا ستیاناس ہو ادہم گھوڑا نہیں ہے بلکہ لوہا ہے تو قبعثریٰ نے اس کے قول کے معنیٰ کو بدلتے ہوئے کہا کہ "لان یکون حدیدًا خیرٌ من ان یکون بلیدًا "گھوڑا تیز رو اور چالاک ہی بہتر ہوتا ہے نہ کہ سست اور ضعیف۔ حجاج نے طیش میں آکر کہا کہ "احملوہ "اسے اوپر اٹھالو خدام نے جب اسے سولی دینے کیلئے اوپر اٹھایا تو قبعثریٰ نے یہ آیت پڑھی "سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهٗ مُقْرِنِیْنَ "پاک ہے وہ ذات جس نے اس کو ہمارے لئے مسخر کردیا ہے ورنہ ہم اس پر قابو پانے والے نہیں تھے۔ اس پر حجاج نے سراپا بیخ ہوکر کہا "اطرحوہ "اس کو زمین پر پھینک دو! جب خدام نے قبعثریٰ کو زمین پر پٹخ دیا تو اس نے یہ آیت پڑھی "مِنْهَا خَلَقْنٰكُمْ وَفِیْهَا نُعِیْدُكُمْ "ہم نے تم کو زمین ہی سے پیدا کیا ہے اور اسی میں تم کو لوٹا دیں گے۔ قبعثریٰ کی موقع شناسی حاضر جواب اور ثابت قدمی کو دیکھ کر حجاج نے اسے معاف کردیا اور اسے خلعت وانعام سے نواز کر رخصت کردیا۔

فائدہ:۔ ادھم اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے جسم کے بال پیدائشی طور پر تو سفید ہوں لیکن پھر رفتہ رفتہ ان پر سیاہی غالب آگئی ہو بیڑی کو بھی ادہم اسلئے کہتے ہیں کہ وہ سیاہ ہوتی ہے اور اشھب سفید گھوڑے کو کہتے ہیں۔

فائدہ:۔ من اصفدہٗ صفد کے معنیٰ ہیں اوثق اور اصفد کا استعمال اعطیٰ کے معنیٰ میں استعمال اکثری کے خلاف ہے۔ کیونکہ رباعی اور خماسی کا استعمال عموماً شر میں ہوتا ہے اور ثلاثی کا استعمال خیر میں ہوتا ہے۔

اوالسائل عطفٌ علی المخاطب ای تلقّی السائل بغیر ما یتطلّب بتنزیل سواله منزلة غیره ای غیرذلک السؤال تنبیهًا للسائل علی انّهٗ ای ذلک الغیر الاولیٰ بحالهٖ اوالمُهمُّ لهٗ کقولهٖ تعالیٰ یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ سألوا عن سبب اختلاف القمر فی زیادة النور ونقصانه فاُجیبوا ببیان الغرض من هذا الاختلاف وهو انّ الاهلّة بحسب ذلک الاختلاف معالمٌ یوقّت بها الناس امورهم من المزارع والمتاجر ومحال الدیون والصوم وغیرذالک ومعالم الحجّ یعرف بها وقتهٗ وذلک للتنبیه علیٰ انّ الاولیٰ والالیق بحالهم انّ یسئلوا عن ذلک ولا یسئلوا عن السبب لانّهم لیسوا ممّن یطّلعون بسهولة علیٰ دقائق علم الهیئة ولا یتعلّق لهم غرضٌ

ترجمہ:۔

(یا سائل کے سوال کو غیر سوال کے مرتبہ میں اتار کر) سائل کا عطف المخاطب پر ہے یعنی سائل کو اس کے مطلوبہ جواب کے علاوہ جواب دینا اس کے سوال کو اس کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر یعنی اس سوال کے غیر کی جگہ اتار کر اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ وہ یعنی وہ غیر ہی سائل کیلئے بہتر اور ضروری ہے جیسے قول باری تعالیٰ آپ سے چاندوں کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہہ دیجئے کہ وہ وقت ہیں لوگوں اور حج کیلئے) صحابہ کرام نے کہ چاند اس اختلاف کے اعتبار سے علامتیں ہیں کہ لوگ اس کے ذریعے زراعت، تجارت، ادئیگی دیون، روزہ وغیرہ کے اوقات متعین کرتے ہیں چاند کی روشنی کی کمی زیادتی کے اختلاف کا سبب دریافت کیا اور جواب اس اختلاف کا فائدہ بیان کرنے

کی صورت میں دیا گیا اور وہ یہ ہے اور اسی کے ذریعہ حج کا وقت معلوم ہوتا ہے اور اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ سائلین کیلئے اولیٰ وانسب یہ تھا کہ وہ اس غرض کا سوال کرتے نہ کہ سبب کا کیونکہ وہ علم ہیئت کی باریکیوں پر بسہولت مطلع ہونے والوں میں سے نہیں ہیں اور نہ ہی اس سے ان کی کوئی غرض وابستہ ہے

تشریح:۔

او السائل:۔دوسری صورت یہ ہے کہ سائل کوئی سوال کرے یا کوئی چیز طلب کرے تو اس کے مطلوب کا غیر لا کر اس کا تقابل کرے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سائل کو چاہئے تھا کہ وہ یہ سوال کرتا نہ وہ سوال جو اس نے کیا ہے یا سائل کو چاہئے کہ وہ یہ چیز مانگتا نہ وہ جو اس نے مانگی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ''لوگوں نے چاند کے بارے میں سوال کیا تھا کہ یہ چاند گھٹتا بڑھتا کیوں ہے اور اس کی روشنی کم زیادہ کیوں ہوتی ہے؟ تو یہاں پر مقتضاء ظاہر یہ تھا کہ اس سوال کے جواب میں اس کی علّت بیان کردی جاتی لیکن اللہ نے اس کی علت بیان کرنے کے بجائے جواب میں اس کے فوائد بتلائے کہ چاند لوگوں کو اوقات بتانے اور حج کے موسم کا پتہ چلانے کیلئے پیدا کیا ہے یہ بات بتانے کیلئے کہ ان کو چاہئے کہ یہ چاند کی علتوں کے بارے میں سوال کرنے کے بجائے اس کے فوائد کے بارے میں سوال کریں کیونکہ چاند کے بڑھنے گھٹنے کی علتیں اگر بیان بھی کردی جائیں تو ان کی سمجھ میں نہیں آئیں گی اس لئے کہ ان کا تعلق علم ہیئت سے ہے اور وہ ان کی سمجھ سے بہت دور ہے ان کو چاہئے تھا کہ وہ فوائد کے بارے میں سوال کرتے اور پھر اللہ نے اس سوال کے جواب میں چاند کے فوائد ذکر کردئے کہ اس کے ساتھ لوگ اپنے لئے زراعت، تجارت، دیون کی ادائیگی کے اوقات مقرر کرتے ہیں اور اسی طرح حج کرنے کے اوقات کو جانتے ہیں لہٰذا ان کو چاہئے تھا کہ ان چیزوں کے بارے میں سوال کرتے اور یہی سوال ان کیلئے زیادہ لائق ہے جبکہ جو سوال انھوں نے کیا ہے یہ ان کے شایان شان نہیں ہے

وکقوله تعالیٰ یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَآ اَنْفَقْتُمْ مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۔سألوا عن بيان ماينفقون فأجيبوا ببيان المصارف تنبيهًا على انّ المهمّ هو السوال عنها لانّ النفقة لايعتدّ بها الّا ان تقع موقعها

ترجمہ:۔

اور جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں؟ آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ بھی تم خرچ کرو مال میں سے، تو وہ ماں باپ کیلئے اور قرابت داروں کیلئے، یتیموں کیلئے، فقیروں کیلئے، اور مسافروں کیلئے ہے، صحابہ کرام نے خرچ کرنے کی مقدار دریافت کی اور جواب بیان مصارف کے ساتھ دیا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اسی کا سوال کرنا اہم تھا کیونکہ خرچ کرنے کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے جب تک وہ اپنے محل میں خرچ نہ ہو

تشریح:۔

دوسری مثال:۔ارشاد باری تعالیٰ ہے یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَآ اَنْفَقْتُمْ مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ ''صحابہ کرام نے آنحضرت ﷺ سے سوال کیا کہ ہم کیا خرچ کریں؟ تو اس کا مقتضاء ظاہر تو یہ تھا کہ خرچ کرنے کی مقدار مقرر کرکے چیز متعیّن کردی جاتی۔لیکن اللہ نے ان کے غیر سوال کو سوال کا قائم مقام بنا کر فرمایا کہ ان کو خرچ کرنے کی مقدار کے بارے میں سوال نہیں پوچھنا چاہئے تھا یہ سوال ان کے شایان شان نہیں ہے بلکہ ان کو تو مصارف صدقہ کے بارے میں سوال کرنا چاہئے کہ کہاں خرچ کریں اور کہاں خرچ نہ کریں اسلئے کہ صدقہ اس وقت تک خدا کے ہاں مقبول نہیں ہوتا ہے جب تک اپنے مصرف میں خرچ نہ

ہواور پھر ان کے جواب میں مصارف صدقات ذکر کردیۓ ہیں۔اور ان دونوں میں نکتہ یہی ہے جو ہم نے ضمناً بیان کردیا ہے جو سوال سائل نے پوچھا یہ سوال ان کے لائق نہیں ہے بلکہ ان کے لائق وہ سوال ہے جو ہم نے ذکر کردیا ہے۔

ومنه اى ومن خلاف مقتضىٰ الظاهر التعبير عن المعنىٰ المستقبل بلفظ الماضى تنبيهًا علىٰ تحقق وقوعه نحو وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ بمعنىٰ يصعق ومثلهٗ التعبير عن المستقبل بلفظ اسم الفاعل كقوله تعالىٰ وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ " مكان يقع ونحوهٗ التعبير عن المستقبل بلفظ اسم المفعول كقوله تعالىٰ وَذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوْعٌ لَهُ النَّاسُ مكان يُجمَع وههنا بحث وهو انّ كلًّا من اسمى الفاعل والمفعول قد يكون بمعنىٰ الاستقبال وان لم يكن ذلك بحسب اصل الوضع فيكون كلّ منهما واقعًا فى موقعه واردًا علىٰ حسب مقتضى الظاهر والجواب انّ كلًّا منهما حقيقة فيما يتحقق فيه وقوع الوصف وقد استعمل ههنا فيما لم يتحقق مجازًا تنبيهًا علىٰ تحقق وقوعه

ترجمہ:۔

(اور خلاف مقتضاء الظاہر کی مباحث میں سے دوسری بحث فعل مستقبل کی ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا ہے اس کے متحقق الوقوع ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے (ارشاد باری تعالیٰ ہے اور جس دن صور پھونکا جاۓ گا تو تمام زمین وآسمان والوں کے ہوش اڑ جائیں گے، یہاں پر صعق یصعق کے معنیٰ میں ہے اس طرح کہ مستقبل کو اسم فاعل کیساتھ تعبیر کرنا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور بدلے کا دن واقع ہونے والا ہے اصل میں "یقع" ہونا چاہئے اور اس کی طرح (وہ ایسا دن ہوگا کہ تمام لوگ جمع ہوجائیں گے یہاں پر اصل میں مجموع کی جگہ" یجمع " ہونا چاہئے اور یہاں پر بحث ہے۔اور وہ یہ کہ فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک بھی استقبال کے معنیٰ میں ہوتے ہیں اگر چہ یہ اس کا وضعی معنیٰ نہیں ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک اپنے موقع میں مستعمل ہوا اور مقتضاء ظاہر کے موافق ہوا۔جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا استعمال محقق الواقع وصف میں حقیقت ہے اور یہاں پر مجازاً غیر میں استعمال کیا گیا ہے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کیلئے

تشریح:۔

ومنه التعبير بلفظ الماضى:۔یہاں سے مقتضاء ظاہر کی مخالفت کی تیسری صورت بیان کررہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار استقبال والے معنیٰ کی ماضی یا اسم فاعل کے ساتھ یا اسم مفعول کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔معنیٰ استقبال کی ماضی کیساتھ تعبیر کرنے کی مثال جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ "مقتضاء ظاہر کے مطابق "يَصْعَقُ" ہونا چاہئے اسلئے کہ نفخ صور بعد میں ہوگا ابھی تک ہوا نہیں ہے اور چیخ بھی آئندہ ہوگی ابھی نہیں ہوئی ہے۔

معنیٰ مستقبل کی اسم فاعل کے ساتھ تعبیر کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ " مقتضاء ظاہر کے مطابق "یقع" ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ یوم جزاء بعد میں یعنی زمانہ استقبال میں واقع ہوگا۔

معنیٰ استقبال کی اسم مفعول کے ساتھ تعبیر کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "ذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوْعٌ لَهُ النَّاسُ "مقتضاء ظاہر کے مطابق "يُجْمَعُ لَهُ النَّاسُ "ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ "یوم حشر" استقبال میں آۓ گا ابھی تک نہیں آیا ہے۔اور تینوں میں نکتہ اس کے وقوع کو یقینی بنانا ہے اور یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہے اسلئے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں وقوع والا معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے بلکہ وقوع والا معنیٰ یا تو ماضی میں ہوتا ہے اور یا حال میں تو ان کے معنی میں استعمال ہونا بھی اصل ہے لیکن ان میں استقبال کا معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ یہ مقتضاء ظاہر

کے خلاف ہے باقی ماضی کو استقبال کے معنیٰ میں استعمال کرنے کا خلاف مقتضیٰ ہونا بالکل ظاہر ہے۔

وھھنابحث:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول کی فعل مستقبل کیساتھ تعبیر کرنا خلاف مقتضاء ظاہر ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلیئے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں کبھی کبھار فعل مضارع کے معنیٰ میں استعمال ہوتے ہیں لہٰذا ان کے ساتھ فعل مضارع کی تعبیر کرنا مقتضاء ظاہر کے مطابق ہوگا نہ کہ مقتضاء ظاہر کے خلاف تو آپ کا اسکو مقتضاء ظاہر کے خلاف بتانا درست نہیں ہے۔

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں وقوع اور اتصاف دالامعنیٰ پایا جاتا ہے اور یہ وقوع والامعنیٰ ماضی اور حال میں پایا جاتا ہے نہ کہ استقبال میں لہٰذا استقبال کے معنیٰ کیساتھ ان دونوں کی تعبیر کرنا خلاف مقتضاء ظاہر ہوگا۔

ومنه اى من خلاف مقتضى الظاهر القلب وهو ان يجعل احد اجزاء الكلام مكان الأخروالأخر مكانه نحوعرضت الناقةعلى الحوض مكان عرضتُ الحوض على الناقةِاى اظهرتُهٗ عليها لتشرب وقَبِلَهٗ اى القلب السكاكى مطلقًا وقال انهٗ ممّايورث الكلام ملاحةً وردّهٗ غيرُهٗ اى غيرالسكاكى مطلقًا لانـهٗ عكس المطلوب ونقيض المقصود والحقّ انهٗ ان تضمّن اعتبارًالطيفًا غيرالملاحةالّتى اورثتها نفس القلب قُبِل كقولهٖ شعرومَهْمَهٍ اى مفازةٍ مَغبرةٍ اى متلوّنةٍ بالغبرة اَرجاؤُهٗ اطرافهٗ و نواحيه جمع الرجا مقصورًا كـأنّ لون ارضهٖ سماؤهٗ "عـلىٰ حذف المضاف اى لونها اى لون السماء فـالـمصراع الاخير من با ب القلب والمعنىٰ كأنّ لون سمائهٖ لغبرتها لون ارضهٖ والاعتبار اللطيف هـو الـمبالغةفى وصف لون السماء بالغبرة حتّى كأنّهٗ صار بحيث يشبّه به لون الارض ذلك مع انّ الارض اصلٌ فيه والّا اى وان لـم يتمضّن اعتبارًالطيفًارُدّلانـهٗ عدولٌ عن مقتضى الظاهرمن غير نكتةٍ يعتدّ بها كقولهٖ شعر فلمّاان جرىٰ سمِنٌ عيلها: كما طيّنتَ بالفَدَن اى القصر السّياعااى الطين المخلوط بالتبن والمعنىٰ كما طيّنت الفدن بالسياع يقال طيّنت السطح والبيت ولقائل ان يقول انهٗ يتـمضّـن مـن الـمبالغة فى وصف الناقه بالسمن مالايتضمن قولنا كما طيّنتَ الفدن بالسياع لايهـامـهٖ انّ السيـاع قـد بلغ من العظم والكثرة الىٰ ان صار بمنزلة الاصل والفدن بالنسبة اليه كا لسياع بالنبست الى الفدن"

ترجمہ:۔

(اور خلاف مقتضاء ظاہر میں سے تیسری قسم قلب ہے یعنی کلام کے اجزاء میں سے اول کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ کردینا جیسے عرضت الناقة على الحوض) عرضت الحوض على الناقہ کی جگہ یعنی میں نے حوض کو اونٹنی کے سامنے پیش کر دیا تاکہ وہ پانی پیئے۔ علامہ سکاکی نے قلب کو مطلقًا قبول کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ کلام میں ملاحت پیدا کر دیتا ہے اور اس کے غیر نے اسے مطلقًا رد کر دیا ہے یعنی سکاکی کے علاوہ نے مطلقًا کیونکہ یہ مطلوب کا عکس اور مقصود کی نقیض ہے (اور صحیح بات یہ ہے کہ قلب اگر اعتبار لطیف کو متضمن ہو تو) اس ملاحت کے علاوہ جو نفس قلب نے پیدا کیا ہے (قبول کیا جائے گا جیسے شعر بہت سے چٹیل میدان ہیں جن کے اطراف و جونب غبار آلود ہیں) ارجاء کے معنیٰ ہیں اطراف رجاء مقصور کی جمع ہے گویا ان کی زمین کی رنگت آسمان کی رنگت کی طرح ہے) سماء کا مضاف محذوف ہے ای لون السماء لہٰذا آخری مصرع قلب کے قبیل سے ہے یعنی آسمان کی رنگت کثرت غبار کی وجہ سے زمین کی رنگت کی طرح ہوگئی ہے اور اعتبار لطیف آسمان

کے غبار آلود ہونے میں مبالغہ کرنا ہے کہ گویا آسمان اس لائق ہوگیا کہ زمین کے رنگ کی اس کے رنگ کے ساتھ تشبیہ دی جائے حالانکہ اس میں اصل زمین ہے (ورنہ) یعنی اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو (تو رد کر دیا جائے گا) کیونکہ یہ مقتضاء ظاہر سے بغیر کسی معتد بہ نکتہ عدول کرنا ہے جیسے شعر جب اونٹنی پر موٹاپا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لیپ دیا ہو) فدن کے معنیٰ ہیں محل، اور سیاع کے معنیٰ ہیں بھوسا ملا ہو اگارا مطلب یہ ہے کہ جیسے تو نے مکان کو گارے سے لیپ دیا ہو۔ کہا جاتا ہے کہ میں نے مکان اور چھت کو گارے سے لیپ دیا ہے اور کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ قلب اونٹنی کے موٹاپے میں اس مبالغہ کو متضمن ہے جو" کما طینت الفدن بالسیاع" میں نہیں ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گارا موٹائی اور زیادتی کی وجہ سے بمنزلہ اصل کے ہوگیا اور محل اس کے مقابلہ میں بمنزلہ گارے کے ہوگیا۔

تشریح:۔

ومنه القلب :۔خلاف مقتضاء ظاہر کی چوتھی اور آخری صورت قلب ہے اور قلب کے معنیٰ ہیں ایک کلام کے دو اجزاء ہوں تو ان میں سے پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ اور دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ رکھدیا جائے جیسے" عرضت الناقة علی الحوض "میں نے اونٹنی حوض پر پیش کردی اصل میں تھا" عرضت الحوض علی الناقة "اسلئے کہ یہ اصول ہے کہ معروض علیہ کیلئے ذی شعور ہونا ضروری ہے اور حوض ذی شعور نہیں ہے بلکہ اونٹنی ذی شعور ہے پھر اس میں اختلاف ہے۔ علامہ سکاکی کے نزدیک قلب مطلقاً جائز اور مقبول ہے اسلئے کہ اس سے کلام میں حسن وخوبصورتی پیدا ہوتی ہے اور غیر سکاکی کے نزدیک قلب مطلقاً مردود ہے اسلئے کہ اس کے ساتھ معنیٰ بالکل الٹا ہو کر مقصود کا نقیض بن جاتا ہے۔

اور ماتنؒ کے نزدیک اس میں کچھ تفصیل ہے چنانچہ اگر قلب حسن کلام کے علاوہ کسی اور نکتہ کے بیان کرنے کیلئے کیا جائے تو جائز ہے اور اگر قلب صرف کلام میں حسن پیدا کرنے کیلئے کیا جائے تو قلب مردود ہے۔

قلب مقبول کی مثال جیسے

ومَهْمَهٍ مُغبرّة اَرجائهُ :: کأنّ لونَ ارضِهٖ سمائهُ

تحقیق المفردات:۔مهمة ۔چٹیل میدان۔ مغبرّة ۔اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کا مصدر اغبرار ہے گرد آلود ہونا۔ ارجاء جمع ہے رجیٰ۔ اسم مقصور کی بمعنیٰ اطراف۔ لون۔رنگ۔ ارض۔ زمین۔سماء۔آسمان۔

ترجمہ:۔اور بہت سارے چٹیل میدان ہیں جن کے اطراف گرد آلود ہیں گویا کہ ان کی زمین کی رنگت ان کے آسمان کی رنگت کی طرح ہے

محل استشہاد:۔اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلب ہے اصل عبارت یوں ہونی چاہئے تھی" کأن لون سمائه لون ارضه "گویا کہ اس کے آسمان کا رنگ زمین کے رنگ کی طرح ہوگیا۔ لیکن یہاں پر مبالغہ پیدا کرنے کیلئے قلب کیا گیا ہے کہ گویا کہ آسمان کی طرف زمین سے اتنا گرد وغبار اٹھا ہے کہ وہ آسمان مشبہ بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اسلئے کہ مشبہ بہ کیلئے مشبہ سے غالب اور اقویٰ ہونا ضروری ہے اور یہاں پر یہی نکتہ بیان کرنا مقصود ہے کہ یہاں تک کہ آسمان پر گرد وغبار بہت زیادہ ہوگیا ہے کہ مشبہ بہ بن سکتا ہے۔

قلب مردود کی مثال جیسے

فلمّا ان جریٰ سمنٌ علیها :: کما طیّنتَ بالفدن السیاعا

تحقیق المفردات:۔جریٰ ۔جاری ہونا، ظاہر ہونا۔ سمن ۔موٹاپا۔ علیها ۔ضمیر منصوب اونٹنی کی طرف لوٹ رہی ہے۔ طیّنت ۔مکان یا چھت وغیرہ کی گارے کیساتھ لپائی کرنا۔ فدن ۔قصر محل۔ سیاع ۔بھوسا ملا ہوا گارا

ترجمہ:۔جب اونٹنی پر ایسا موٹاپا چڑھ گیا جیسے تو نے بھوسا ملے ہوئے گارے سے مکان کو لیپ دیا۔

محل استشہاد۔ یہ شعر میں اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا ''کما طیّنت الفدن بالسیاع '' جیسا کہ محل کو لیپا جاتا ہے گارے سے لیکن یہاں پر قلب کر کے باء کو سیاع پر داخل کر دیا ہے۔ ماتنؒ کے نزدیک چونکہ یہ قلب کسی نکتہ کیلئے نہیں کیا گیا ہے محض کلام میں حسن پیدا کرنے کیلئے کیا گیا ہے اسلئے یہ قلب مردود ہے جبکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس میں نکتہ پایا جاتا ہے اور وہ ہے موٹاپا بیان کرنے میں مبالغہ پیدا کرنا تو یہاں پر شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس محل پر گارا اتنا زیادہ لگا دیا گیا ہے کہ وہ گارا محل کی طرح اصل بن گیا ہے اور محل گارے کیلئے فرع اور تابع بن گیا ہے اور شاعر کا مطلب یہ ہے کہ اس اونٹنی پر چربی اتنی زیادہ چڑھ گئی ہے کہ گویا کہ وہ چربی اصل بن گئی ہے اور اونٹنی اس کیلئے تابع بن گئی ہے تو اس میں بھی حسن کے علاوہ چونکہ مبالغہ کا نکتہ پایا جاتا ہے اسلئے اسے قلب مردود کہنا صحیح نہیں ہے۔

﴿احوال المسند﴾

امّا ترکهٗ فلِمَامرّ فی حذف المسند الیه کقولهٖ شعر ومن یك امسیٰ باالمدینة رحلهٗ:: فانّی وقیّارٌ بها لغریب الرحل هوالمنزل والماویٰ وقیّار اسم جملٍ للشاعروهوضائی بن الحارث کذا فی الصحاح وقیل اسم فرس ولفظ البیت خبرٌ ومعناه التحسّر والتوجّع فالمسندا لیٰ قیّار محذوف لقصدالاختصار والاحترازعن العبث بناءً علی الظاهرمع ضیق المقام بسبب التوجّع ومحافظةالوزن ولایجوزان یکون قیّارعطفاًعلی محلّ اسم انّ وغریب خبرٌعنهما لا متناع العطف علی محل اسم انّ قبل مضی الخبر لفظًااوتقدیرًاوامّا اذا قدّرنا لهٗ خبرًامحذوفًافیجوزان یکون هوعطفاًعلی محلّ اسم انّ لانّ الخبرمقدّمٌ تقدیرًافلایکون مثل انّ زیدًاوعمروٌذاهبان بل یکون مثل انّ زیدًا وعمروٌلذاهبٌ وهوجائزٌویجوزان یکون مبتدأً والمحذوف خبرهٗ والجملةباسرهاعطفٌ علی جملة انّ مع اسمها وخبرها

ترجمہ:۔

تیسرا باب احوال مسند میں ہے (حذف مسند کی وجوہات) حذف مسندالیہ میں گذر چکی ہیں حذف مسند کی مثال (جیسے شاعر کا شعر جس کا گھر مدینہ میں ہوتو ہوہمیں کیا) کیونکہ میں اور قیار تو اس میں مسافر ہیں) رحل کے معنیٰ ہیں منزل، ٹھکانہ، قیار شاعر کے اونٹ کا نام ہے اور شاعر ضابی بن الحارث ہے صحاح میں اسی طرح ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ گھوڑے کا نام ہے یہ شعر لفظاً خبر ہے اور معنیٰ اظہار حسرت و دردمندی ہے اور قیار کا مسند اختصار کیلئے محذوف ہے اور بظاہر عبث سے احتراز کرنے کیلئے محذوف ہے۔اس کے ساتھ ساتھ مقام کی تنگی کی وجہ سے بھی اور دردمندی اور محافظت وزن کے سبب سے بھی محذوف ہے اور قیار کو انّ کے اسم پر معطوف بنانا صحیح نہیں ہے کہ لفظ غریب دونوں کی خبر بن جائے کیونکہ خبر کے لفظاً یا تقدیراً پہلے آئے بغیر انّ کے اسم پر عطف کرنا ممتنع ہے لیکن جب ہم اس کی خبر محذوف مان لیں تو انّ کے اسم کے محل پر عطف کرنا جائز ہو جائے گا کیونکہ خبر تقدیراً مقدم ہوگی لہٰذا یہ انّ زیدً اوعمروٌ ذاھبان کی طرح نہ ہوگا بلکہ انّ زیدً الذاھب کی طرح ہوگا اور یہ جائز ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ قیّار مبتداء اور محذوف ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پورے کا پورا جملہ انّ کے اسم اور خبر پر معطوف ہو

تشریح:۔

یہاں تک احوال مسندالیہ بیان ہوئے اور اب یہاں سے احوال مسند بیان کر رہے ہیں احوال مسند میں ایک حال مسند کو حذف کرنا ہے اور اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے کہ اما کے بعد جو بھی آئے اسے مقتضاء حال کہتے ہیں اور لام کے بعد جو بھی آئے اسے حال اور علّت کہتے ہیں تو مسند کے حذف کرنے کی کونسی علتیں ہوسکتی ہیں اس کی تفصیل مسندالیہ کی بحث میں گزر چکی ہے مثلاً احتراز عن العبث۔عدول الی اقوی الدلیلین۔ ضیق مقام۔اظہار تحسر۔محافظۃ وزن شعری۔وغیرہ وغیرہ ان احوال کی پوری تفصیل یہاں پر نہیں ہوگی صرف حذف مسند کی چند مثالیں ذکر کریں گے۔

پہلی مثال جیسے:۔ ومن یك امسی بالمدینة رحلهٗ::فانّی وقیّارٌ بہالغریبٌ

تحقیق المفردات:۔ رحل۔گھر۔مکان۔رہائش گاہ۔ قیار۔اونٹ یا گھوڑے کا نام ہے۔ غریب۔مسافر۔

ترجمہ:۔اور جس کا مدینہ میں گھر ہوتو ہو بیشک میں اور قیّار تو اس میں مسافر ہیں۔

محل استشہاد:۔فانی وقیاربہالغریب ''انّ حرف مشبہ بالفعل اور یاضمیر اس کا اسم ہے اور لغریب اس کی خبر ہے اور قیار مسندالیہ مبتدا ہے اور اس کی خبر ''لغریب'' محذوف ہے۔اس میں حذف مسند کے چار اغراض ہوسکتے ہیں (۱) اسے اختصار کیلئے حذف کیا گیا ہے اسلئے

کہ دوسرا غریب اس پر دلالت کر رہا ہے (۲) اسے احتراز عن العبث کیلئے حذف کیا گیا ہے اسلئے کہ دوسرا غریب اس پر دلالت کر رہا ہے (۳) ضیق مقام کی وجہ سے اس کو حذف کر دیا گیا ہے اسلئے کہ شاعر بیچارہ پریشان تھا (۴) حفاظت وزن شعری کی وجہ سے اسے حذف کر دیا ہے اسلئے کہ ذکر مسند کی صورت میں شعر کا وزن ٹوٹ جاتا ہے الغرض جو بھی حالت یا علّت ہو ہر حال میں حذف مسند پر دلالت کرنے والا کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

فائدہ:۔ قیّار کے متعلق دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ ضائی ابن الحارث کے اونٹ کا نام ہے جس پر سوار ہو کر وہ مدینہ منورہ آیا تھا جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ شاعر کے گھوڑے کا نام ہے۔ اس شعر میں ضائی ابن الحارث نے اپنی بے بسی اور حسرت و تکلیف بیان کی ہے کہ یہاں پر اور لوگ تو مقیم بھی ہوں گے اور ان کے جاننے والے بھی ہوں گے لیکن میرے اور میری سواری کا کوئی جاننے والا نہیں ہے، ہم تو محض مسافر ہیں

شعر کا پس منظر:۔ یہ شعر ضائی بن حارث بن ارطاۃ البرجمی الیربوئی التمیمی کا ہے بنو غالب بن حنظلہ میں سے ایک مشہور اسلامی شاعر ہے اس نے بنو جرول ابن نہشل کے کسی آدمی سے ایک کتا ایک معین وقت تک کیلئے مستعار لیا تھا وقت کے گزرنے پر بھی جب انھوں نے انہیں کتا واپس نہ کیا تو کتے کے مالک نے واپسی کا مطالبہ کیا تو اس نے واپس کرنے میں پس و پیش سے کام لیا جس پر ان لوگوں نے اس کے ساتھ سختی شروع کر دی جس کی وجہ سے اس نے طیش میں آ کر ان کی بدترین ہجو کی جس کے چند اشعار یہ ہے

تجشم نحوی وفد قر حان شقّة :: تظل بها الوجناء وهي حيسر

فاردفتُهم كلبًا فراحوا كانّما ::حباهم بتاج الهر مزان امير

وقلدتهم ما لو رميت متالعًا :: به وهو مغبرٌ لكاد يطير

فيارا كبًا امّا عرضت فبلّغن :: امامة عنّي والامور تدور

فامكم لا تتركوها وكلبكم ::فان عقوق الوالدات كبير

فانك كلب قد ضربت بما ترىٰ ::سميع بمافوق الفراش بصيرٌ

اذا عشنت من آخر الليل دخنة::يبيت لهٗ فوق الفراش هرير

جب یہ مسئلہ کچھ اور آگے بڑھ گیا تو لوگوں نے حضرت عثمان غنیؓ سے اس سلسلہ میں مدد چاہی انھوں نے تنبیہ کرنے کیلئے انہیں بلوایا تو اس نے حضرت عثمانؓ کو قتل کرنے کی نیت سے چلتے چلتے ایک چھری بھی اپنی پنڈلی کیساتھ باندھ لی جو رستے میں پکڑی گئی اس کے متعلق اس کا یہ شعر بھی ہے کہ هممتُ ولم افعل و كدتُ وليتني :: تركتُ على عثمان تبكي حلائلُهٗ

حضرت عثمانؓ نے ان کے ہجو والے قصیدے کو دیکھ کر فرمایا کہ اگر نبی کریم ﷺ زندہ ہوتے تو تمہارے متعلق ضرور کوئی وحی نازل ہو جاتی کیونکہ تم نے جو ہجو کی ہے میں نہیں سمجھتا ہوں کہ تم سے پہلے کسی نے اس طرح کی ہجو کی ہو چنانچہ اس سلسلہ میں آپ نے سزا کے طور پر اسے قید میں بند کر دیا تو قید خانہ ہی سے اس نے یہ چند اشعار کہے

ومن يك امسىٰ بالمدينه رحلهٗ ::فاني وقيّار بها لغريب

وما عاجلات الطيرتدنى من الفتىٰ:::نجاحًاولا عن ريثهن نجيب

وربّ امور لا تضيرك ضيرة :: وللقلب من مخشا تهنّ وجيب

ولا خير فيمن لا يوطّن نفسهٗ ::علىٰ نائبات الدهر حين تنوب

وفى التّرك تفريطٌ وفى الحزم قوّةٌ ::ويخطى الفتىٰ فى حدسه ويصيب

ولست بمسبق صديقا ولا اخا::اذا لم يعدّ الشيء وهو يريب

اوراس کا یہ شعر بھی ہے

لكل جديدٍلذّة غير انّنى رأيت جديد الموت غير لذيذ

اسی قید میں وہ مرنے دم تک رہا۔

ولا یجوزان یکون:۔اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ قیّار مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے تو اس کو حذف خبر کے قبیل سے بنانے کے بجائے اس کا عطف انّ کے اسم کے محلِ قریب پر کیوں نہیں کرتے ہو اسلئے کہ وہ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور قیّار اس پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اس صورت میں خبر محذوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر محل اسم پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس کی ایک ہی صورت ہے جب خبر انّ دوسرے اسم پر لفظاً یا تقدیرً امقدم ہو تو تب عطف کرنا صحیح ہوتا ہے اور یہاں پر چونکہ اس کی خبر کا ذکر نہ تو صراحۃً ہے اور نہ ضمناً اسلئے محل اسم انّ پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے اور پورے کلام عرب میں اس کی دو مثالیں مشہور ہیں ان میں سے ایک صحیح ہے دوسری صحیح نہیں ہے۔

صحیح مثال انّ زیدًا وعمرٌو ذاھبٌ یہ مثال صحیح ہے اسلئے کہ انّ کی خبر محذوف مانی جائے گی اور پھر جملہ کا جملہ پر عطف ہو جائے گا یا مفرد کا مفرد پر عطف ہوگا۔

دوسری مثال انّ زیدًا وعمرٌو ذاھبان" اس میں انّ کی خبر کے موجود ہونے کی وجہ سے خبر کو محذوف ماننا صحیح نہیں ہے جو زید اور عمرو دونوں کیلئے خبر بن رہی ہے اور جب خبر محذوف مانی جائے گی تو خبر کو محذوف بنانا صحیح ہو جائے گا اسلئے کہ پھر خبر تقدیرً امقدم ہوگی پھر یہ یا تو عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے ہوگا یعنی مبتداء کا عطف انّ کے اسم کے محل پر ہو اور خبر کا عطف خبر پر ہوگا اور یا یہ عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے ہوگا یعنی مبتداء اور خبر دونوں کو ملا کر جملہ کا عطف کر دیا جائے انّ کے اسم اور خبر کے مجموعہ جملہ پر اور چونکہ آخر میں اس کی خبر مذکور ہوتی ہے اسلئے خبر کو محذوف ماننا صحیح نہیں ہے اسلئے اب اگر محل اسم پر عطف کریں گے تو انّ کی خبر کے مقدم کئے بغیر عطف کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے

وكقوله شعر نحن بما عندنا وانت بما::عندك راضٍ والرأى مختلفٌ فقوله نحن مبتدأ محذوف الخبر لماذكرنا اى نحن بما عندنا راضون فالمحذوف ههنا خبر الاوّل بقرينة الثانى وفى البيت السابق بالعكس وقولك زيدٌ منطلقٌ وعمرو ّاى وعمروٌ منطلقٌ محذوف للاحترازعن العبث من غيرضيق المقام وقولك خرجت فاذازيدٌ اى موجود اوحاضرٌ اوواقفٌ اوبالباب اوما اشبه ذالك فحذف لما مرّمع اتباع الاستعمال لانّ اذاالمفاجاة تدلّ علىٰ مطلق الوجود وقدينضمّ اليهاقرائن تدلّ علىٰ نوع خصوصية كلفظ الخروج المشعربانّ المرادفاذازيدٌبالباب اوحاضرٌاونحوذٰلك

ترجمہ:۔

اور جیسے اس کا قول شعر جو ہمارے پاس ہے ہم اس پر خوش ہیں اور جو تمہارے پاس ہے تم اس پر خوش ہو اور رائے ہر ایک کی مختلف ہے تو شاعر کا قول نحن مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف ہے یعنی نحن بما عندنا راضون لہٰذا یہاں اوّل کی خبر ثانی کے قرینہ سے محذوف ہوگی اور سابقہ شعر میں اس کا عکس ہے اور جیسے زیدٌ منطلقٌ وعمروٌ یعنی عمروٌ منطلقٌ تو خبر کو بغیر تنگیٔ مقام کے عبث سے احتراز کرنے کیلئے حذف کر دیا گیا ہے (او جیسے تیرے قول خرجت فاذا زیدٌ میں خبر محذوف ہے یعنی موجودٌ یا حاضرٌ یا واقفٌ بالباب وغیرہ مذکورہ وجوہ کیساتھ اتباع استعمال کی وجہ سے کیونکہ

اذا مفاجاۃ مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ کچھ قرائن بھی ملادئے جاتے ہیں جو خاص نوع پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ خروج یہ بتلا رہا ہے کہ زیدٌ بالباب یا حاضر وغیرہ مراد ہے

تشریح:۔

دوسری مثال:۔نحن بما عندنا وانت بماعندک راض والرئی مختلفٌ" اس میں نحن اوّل مسندالیہ ہے اور اس کی خبر اور مسند راضون محذوف ہے اور اس میں بھی وہی علتیں ہیں جن کا ذکر مثال اوّل میں ہوا ہے اس میں اور پہلی مثال میں فرق یہ ہے کہ اس میں مبتداء اوّل کی خبر محذوف ہے اور اس کے محذوف ہونے پر مبتداء ثانی کی خبر قرینہ بن رہی ہے اور سابقہ شعر میں مبتداء ثانی کی خبر محذوف تھی جس پر مبتداء اوّل کی خبر قرینہ بن رہی تھی۔اور اصل میں یہ فرق ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے بیان کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنف نے ایک ہی بات کیلئے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں کیونکہ مثال تو ممثل لہٗ کی وضاحت کیلئے ذکر کی جاتی ہے اور کسی بھی بات کی وضاحت ایک مثال کیساتھ بھی ہوسکتی ہے تو انھوں نے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے جو دو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں مبتداء اول کی خبر قرینہ بن رہی تھی حذف خبر مبتداء ثانی پر اور دوسری مثال میں مبتداء ثانی کی خبر قرینہ بن رہی ہے حذف خبر مبتداء اوّل پر۔

تیسری مثال:۔زیدٌ منطلقٌ وعمرو اس مثال میں عمرو مسندالیہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور اس پر قرینہ مبتداء اوّل کی خبر ہے اور اسکے حذف کرنے سے مقصود احتراز عن العبث ہے۔

من غیر ضیق المقام :۔اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ یہ مثال تو پہلی والی مثال کی عین ہے کہ پہلی والی مثال میں بھی مبتداء اوّل کی خبر قرینہ بن رہی ہے مبتداء ثانی کی خبر کے محذوف ہونے پر اور یہاں پر بھی بعینہ یہی صورت پائی جاتی ہے لہٰذا یہ مثال لغو اور بیکار ہے۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مثالوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں حذف خبر سے مقصود احتراز عن العبث کے ساتھ ساتھ ضیق مقام بھی ہے اور یہاں پر حذف خبر کا مقصود صرف احتراز عن العبث ہے ضیق مقام نہیں ہے۔

چوتھی مثال:۔خرجتُ فاذازیدٌ " یہاں پر اذا مفاجاتیہ داخل ہے اذا مفاجاتیہ حذف مسند پر دلالت کرتا ہے پھر اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اذا مفاجاتیہ کے بعد خبر محذوف ہوتی ہے جبکہ دوسرے بعض لوگوں کے نزدیک اذا مفاجاتیہ سے پہلے والا جو جملہ ہوتا ہے وہ خبر مقدّم ہوتا ہے اور مابعد والا جملہ مبتداء مؤخر ہوتا ہے اس کے علاوہ اور کوئی خبر محذوف نہیں ہوتی ہے۔والتفصیل فی شرح ملاجامی من شاء فلیراجعہ۔

راجح بات وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے پھر اس کی خبر کے محذوف ہونے میں مختلف احتمالات ہیں اس کی خبر یا تو فاذا زیدٌ موجودٌ یا واقفٌ وغیرہ اسی طرح اس میں چونکہ صرف وجود کا معنٰی پایا جاتا ہے اسلئے اس میں خبر عام بھی ہوسکتی ہے اور اگر کسی مخصوص خبر کے محذوف ہونے پر کوئی قرینہ دلالت کررہا ہو تو مخصوص خبر محذوف ہوگی جیسے فاذا زیدٌ بالباب یا حاضرٌ وغیرہ۔

وقولہٗ شعر اِنّ محلًّا واِنّ لنا مرتحلًا وانّ فی السفر اذامضوامھلًا ای انّ لنا فی الدنیا حلولًا وانّ لنا عنہا الی الاٰخرۃ ارتحالا والمسافرون قدتوغّلوافی المضی لارجوع لہم فحذف المسندالذی ھو ظرف قطعًا القصدالاختصاروالعدول الی اقویٰ الدلیلین اعنی العقل ولضیق المقام اعنی المحافظۃ علی الشعر ولاتباع الاستعمال لاطرادالحذف فی مثل انّ مالًاوانّ ولدًاوقد وَضَعَ سیبویہ فی کتابہٖ لھذابابًافقال ھذا

بابُ انّ مالاًوانّ ولدًا وقولهٗ تعالیٰ قُل لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّیْ فقوله انتم لیس بمبتد ألانّ لوانّما تدخل علیٰ الفعل بل هو فاعل فعل محذوف والاصل لو تملکون تملکون فحذف الفعل احترازًاعن العبث لوجود المفسّرثمّ ابدل من الضمیر المتصل الضمیر المنفصل علیٰ ماهو القانون عندحذف العامل فالمسندالمحذوف ههنافعل وفیماسبق اسم اوجملة

ترجمہ:۔

اور جیسے یہ شعر کہ ہمارے لئے دنیا میں آنا بھی ہے اور ہمارے لئے اس سے کوچ کرنا بھی ہے اور جب سفر کرنے والے چلے جاتے ہیں یعنی ہمارے لئے اس دنیا میں آنا ہے کیونکہ اس سے آخرت کی طرف کوچ کرنا ہے اور مسافروں نے جانے میں بہت زیادہ مبالغہ کیا ہے تو وہیں ٹھہر جاتے ہیں واپس نہیں آتے اس شعر میں ظرف مسند کو اختصار کیلئے حذف کردیا گیا ہے اور اقویٰ الدلیلین یعنی عقل کی طرف عدول کرنے کیلئے اور تنگئ مقام یعنی محافظت وزن شعر کیلئے اور اتباع استعمال کیلئے کیونکہ انّ مالاً وانّ ولدًا جیسی ترکیبوں میں حذف کرنا مطرد ہے اور علامہ سیبویہ نے تو اس کیلئے ایک مستقل باب باندھا ہے اور کہا ہے کہ ہذا باب انّ مالاً وانّ ولدًا اور جیسے قول باری تعالیٰ آپ کہہ دیجئے کہ اگر تم میرے رب کی رحمت کے خزانوں کے مالک ہوتے۔ اللہ کے اس ارشاد میں انتم مبتداء نہیں ہے کیونکہ لو صرف فعل پر داخل ہوتا ہے بلکہ یہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور اصل میں لوتملکون ہے۔ احتراز سے بچنے کیلئے فعل کو حذف کردیا گیا ہے کیونکہ اس کا مفسّر موجود ہے پھر قانون کے مطابق ضمیر متصل کو ضمیر منفصل سے بدل دیا گیا ہے جیسا کہ ہر اس مقام پر کیا جاتا ہے جہاں عامل کو حذف کردیا جاتا ہے تو یہاں پر مسند محذوف فعل ہے اور اس سے پہلے اسم یا جملہ ہے

تشریح:۔

پانچویں مثال:۔انّ محلاًوانّ مرتحلا" اس میں دونوں جگہوں پر انّ کی خبر محذوف ہے اور یہ مثال اصل میں اس طرح ہے "انّ لنا فی الدنیا حلولا" یعنی ہمارے لئے اس دنیا میں اترنا ہے اور "وانّ لناالی الأخرة ارتحالاً" اور ہمارے لئے آخرت کی طرف کوچ کرکے جانا ہے اس میں مرتحلا مصدر ہے اس مثال میں مسند کو حذف کردیا گیا ہے اور اس کے حذف کرنے کی کئی وجوہات ہوسکتی ہیں اسے یا تو عدول الی اقویٰ الدلیلین کی وجہ سے حذف کردیا ہے اور یا ضیق مقام کی وجہ سے حذف کردیا جائے اور یا اختصار کیلئے حذف کردیا ہے وغیرہ ذالک اور اسی طرح خبر کا حذف کرنا کلام عرب میں شائع ذائع ہے تو کلام عرب کے اتباع کی وجہ سے بھی اس کا حذف کرنا ہوسکتا ہے یہاں تک کہ علامہ سیبویہ نے اس کے بارے میں ایک مستقل باب قائم کردیا ہے اور لکھا ہے کہ "هذاباب انّ مالًا وانّ ولدًا ۔یہ مالاً اور ولدًا کا باب ہے۔

چھٹی مثال:۔ارشاری تعالیٰ "قُل لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّكَ" مقتضاء حال کے مطابق "قُل لَوْ تَمْلِكُوْنَ تَمْلِكُوْنَ" ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ یہاں پر "انتم" مبتداء نہیں بن سکتا ہے کیونکہ لو شرطیہ ہے اور لو کا مدخول اسم نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل ہوتا ہے تو عبث سے احتراز کرنے کیلئے لو کے بعد اس فعل کو حذف کرکے ضمیر مرفوع منفصل کو فعل کا قائم مقام بنادیا گیا ہے۔ اسلئے کہ فعل کے ذکر کرنے سے عبث کا ارتکاب کرنا اسلئے لازم آتا ہے کہ اس شرط (فعل) محذوف کا مفسّر موجود ہے۔ اس مثال اور سابقہ مثالوں میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثالوں میں محذوف اسم یا جملہ ہوتا تھا اور اس میں محذوف فعل ہے۔

وقولهٗ تعالیٰ فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ یحتمل الامرین حذف المسنداوالمسندالیه ای فصبرٌجمیل اجمل او فامری صبرٌجمیل ففی الحذف تکثیرالفائدة بامکان حمل الکلام علی کلّ من المعنیین بخلاف مالو ذکرفانّهٗ یکون نصًّا فی احدهما ولابدّ للحذف من قرینةٍ دالةٍعلیه لیفهم المعنیٰ کوقوع الکلام جوابًا

لسؤالٍ محققٍ نحو "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" ای خلقهنّ اللّٰه فحذف المسندلانّ هٰذا الکلام عند تحقّق ما فرض من الشرط والجزائیکون جوابًاعن سؤالٍ محقّقٍ والدلیل علی انّ المرفوع فاعلٌ والمحذووف فعلہٗ انّہٗ جاء عند عدم الحذف کذٰلك کقولہٖ تعالیٰ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ و کقولہٖ تعالیٰ قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ۔

ترجمہ:۔

اورارشاد باری تعالیٰ فصبرٌ جمیلٌ حذف مسند وحذف مسندالیہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے حذف مسند یا مسندالیہ کا یعنی فصبرٌ جمیلٌ اجمل یا فامری صبرٌ جمیلٌ ، لہٰذا حذف میں تکثیر فائدہ ہے کہ کلام کو دونوں معنوں پر محمول کرنے کا امکان ہے بخلاف ذکر کے کہ اس میں ایک معنٰی کی تعیین ہو جاتی ہے (اور حذف کیلئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو محذوف پر دلالت کرے تا کہ معنٰی سمجھے جا سکیں جیسے کلام کا سوال محقّق کا جواب واقع ہونا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمان اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو یہی کہیں گے کہ اللہ نے پیدا کیا ہے تو مسند کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام اس چیز کے متحقّق ہونے کے وقت ہے جو شرط وجزاء سے فرض کیا گیا ہے سوال محقّق کا جواب ہے اور اس بات کی دلیل کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے اور محذوف اس کا فعل ہے یہ ہے کہ حذف نہ کرنے کی صورت میں بھی اسی طرح ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمان وزمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو یہی کہیں گے کہ ان کو پیدا کیا ہے غالب جاننے والے نے اور جیسے کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو جبکہ وہ بوسیدہ ہو گئی ہوں؟ آپ کہہ دیجئے کہ ان کو وہی زندہ کرے گا جس نے پہلی بار ان کو پیدا کیا ہے۔

تشریح:۔

ساتویں مثال:۔ فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ" اس مثال میں دو احتمال ہیں یہ یا تو حذف مسندالیہ کے قبیل سے ہے اور یا حذف مسند کے قبیل سے ہے۔ اگر اسے حذف مسندالیہ کے قبیل سے بنا دیا جائے تو اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی "فامری صبرٌ جمیلٌ" اور اگر اس کو حذف مسند کے قبیل سے بنایا جائے تو اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی "فصبرٌ جمیلٌ اجمل" اور یہاں پر حذف کرنا اولیٰ ہے اسلئے کہ حذف کی صورت میں اس میں دو احتمال ہوں گے بخلاف ذکر کرنے کے کہ ذکر کرنے کی صورت میں صرف ایک احتمال ہو سکتا ہے دو احتمال نہیں ہو سکتے ہیں اور کسی عبارت میں دو احتمالوں کا ہونا زیادہ بہتر ہوتا ہے ایک احتمال سے۔

ولابدّ للحذف من قرینتہ:۔ جس طرح یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی ہے کہ حذف کے جواز کیلئے کسی نہ کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے قرینہ کے بغیر حذف کرنا جائز نہیں ہے پھر یہ قرینہ یا تو سوال محقق ہوگا اور اگر کوئی کلام جواب میں واقع ہو جائے تو سوال مقدّر قرینہ بنے گا۔

سوال محقق کی مثال اللہ کے اس ارشاد میں ہے "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" مقتضاء ظاہر کے مطابق یوں عبارت ہونی چاہئے "خلقهن اللّٰه" لیکن سوال محقق اس پر قرینہ بن رہا ہے اسلئے کہ سوال خلق کے بارے میں ہے جس کی وجہ سے فعل مسند کو حذف کر دیا ہے۔

لانّ هٰذا الکلام:۔ اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے سوال محقق کی جو مثال پیش کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر یہ شرط وجزاء ہیں کوئی سوال نہیں ہے اور شرط وجزاء صرف مقام شک پر آتے ہیں؟

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم یہاں پر اس شرط وجزاء کو سوال مقدّر فرض کر لیں تو کر سکتے ہیں اسلئے یہاں پر یہ سوال کے

جواب میں ہے۔

والدلیل علی انّ المرفوع :۔اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:۔آپ نے اسے حذف فاعل اور حذف مسندالیہ کے قبیل سے کیوں بنایا ہے حذف خبر کے قبیل سے کیوں نہیں بنایا ہے اس طور پر کہ لفظ اللہ مبتداء بن جائے اور'' خَلَقَهُنَّ اللّٰهُ '' اس کیلئے خبر بن جائے پھر یہ حذف مسند اور حذف خبر کے قبیل سے بن جائے گا حذف مسندالیہ کے قبیل سے نہیں بنے گا۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ایک ہی احتمال ہے اور وہ یہ ہے کہ اس آیت میں لفظ اللہ فاعل ہے اور اس کا فعل اور مسند محذوف ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل قرآن کریم کی دوسری آیات ہیں ایک جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے'' وَلَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ ' دوسری جگہ خلق کے فاعل کو ذکر کردیا گیا ہے اسلئے ہم نے اسے حذف فاعل کے قبیل سے بنایا ہے چنانچہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ'' تو یہاں پر فعل ذکر کردیا ہے اور وہ'' یحیی '' ہے۔

اومقدّرٍ عطفٌ علی محقق نحو قول ضرّار بن نهشل فی مرثية يزيد بن نهشل شعر لِيُبكَ يزيدُ كأنّهٗ قيل من يبكيه؟ فقال ضارعٌ اى يبكيه ضارعٌ ذليل لخصومةٍ لانّهٗ كان ملجأً للاذلّاء وعونًا للضعفاء وتمامهٗ ع ومختبطٌ ممّا تطيح الطوائح'' والمختبط الذى يأ تى اليك للمعروف من غير وسيلة والاطاحة الاذهاب والهلاك والطوائح جمع مطيحة على غير القياس كلواقح جمع ملقحةٍ وممّا يتعلّق بمختبط وما مصدرية اى سائل يسأل من اجل اذهاب الوقائع مالهٗ اويبكى المقدّر اى يبكى لاجل اذهاب المنايا يزيد وتطيح على التقديرين بمعنى الماضى عدل اليه استحضارًا الصورة ذلك الامر الهائل وفضله اى رجحان نحو ليبك يزيد ضارعٌ مبنيًّا للمفعول على خلافه يعنى لِيُبْكِ يزيد ضارع مبنيًّا للفاعل ناصبًا ليزيد ورافعًا لضارع

ترجمہ:۔

سوال مقدّر کا جواب ہو)اس کا عطف محقق پر ہے(جیسے)یزید ابن نہشل کے مرثیہ میں ضرار ابن نہشل کا شعر(چاہئے کہ یزید کو رویا جائے) گویا کہ یوں کہا گیا کہ کون روئے؟ تو اس نے جواب دیا کہ(ضارع) یعنی وہ شخص روئے جو اپنے مقابل سے لڑائی کے وقت عاجز ہو کیونکہ یزید کمزوروں اور ضعیفوں کا مددگار تھا، اور اس کے بعد یہ مصرعہ ہے اور روئے سائل بے وسیلہ(اس وجہ سے کہ حوادث زمانہ نے اس کے مال کو ضائع کردیا ہے۔مختبط اس شخص کو کہتے ہیں جو تمہارے پاس بے وسیلہ احسان مانگنے آئے اور'' احاطہ'' کے معنی ہیں ہلاک وضائع کرنا، طوائح '' خلاف قیاس مطیحۃ کی جمع ہے جیسے لواقح ملقحۃ کی جمع ہے لفظ مما مختبط کے ساتھ متعلّق ہے اور ما مصدریہ ہے یعنی سائل سوال کرے اس وجہ سے کہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کردیا ہے۔یا یبکی فعل مقدر کے متعلّق ہے یعنی روئے اس وجہ سے کہ موتوں نے یزید کو ختم کردیا ہے بہر دو تقدیر تطیح فعل مضارع بمعنیٰ ماضی ہے شاعر نے اس امر ہائل کی صورت کو مستحضر کرنے کیلئے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اور اس کی فضیلت یعنی '' لِيُبْكَ يَزِيْدُ ضَارِعٌ '' کا فعل مضارع مبنی للمفعول کا راجح ہونا اس کے خلاف پر یعنی'' لِيَبْكِ يَزِيْدَ ضَارِعٌ'' پر درانحالیکہ وہ مبنی للفاعل ہو اور یزید کیلئے ناصب ہو اور ضارع کیلئے رافع ہو

تشریح:۔

او مقدّر:۔ حذف مسند پر قرینہ یا تو سوال مقدر رہوگا جیسے ضرار ابن نہشل نے یزید ابن نہشل کے مرثیہ میں کہا ہے۔

لیبك یزید ضارعٌ لخصومة ومختبط مما تطیح الطوائح

تحقیق المفردات:۔ یبك۔ امر غائب کا صیغہ ہے چاہئے کہ رویا جائے۔ ضارعٌ۔ عاجز۔ ذلیل۔ مختبط۔ بے وسیلہ سائل۔ اختباط۔ کے اصل معنیٰ ہیں اونٹ کیلئے درخت سے پتے جھاڑنا۔ تطیح۔ اطاحتہ۔ سے مأخوذ ہے ہلاک کرنا۔ طوائح مطیحۃٌ کی جمع ہے تباہ کن حوادثات۔

ترجمہ:۔ چاہئے کہ رویا جائے یزید کو ہر ایک عاجز آدمی خصومت کے وقت اور بغیر وسیلہ کے سوال کرنے والا حوادثات زمانہ کے اس کے مال کو ہلاک کردینے کی وجہ سے۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد۔ ضارعٌ۔ ہے کیونکہ یہ سوال مقدر کے جواب میں واقع ہوا ہے اور وہ سوال مقدر یہ ہے کہ جب شاعر نے کہا کہ ''لیبك یزید'' تو اس سے سوال پیدا ہوا کہ یزید پر کون روئے؟ تو شاعر نے جواب دیا کہ ضارع روئے۔ ضارع:۔ عاجز آدمی کو کہتے ہیں۔ لخصومة۔ لام توقیت کیلئے ہے خصومت اور لڑائی کے وقت کیونکہ یزید لڑائی کے وقت لوگوں کے پکارنے پر ان کی مدد کرتا تھا

فائدہ:۔ مما تطیح۔ اس میں مِن کے متعلق کے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس کا متعلق ''یبکی'' مذکور ہے اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا عاجز اور بے وسیلہ سوال کرنے والے آدمی کو چاہئے کہ وہ یزید پر روئے اسلئے کہ زمانہ کے حوادثات نے اس کے مال کو ضائع کردیا ہے اور اب ان کی مدد کرنے والا کوئی نہیں رہا ہے۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا متعلق ''یبکیہ'' مقدر ہو اس صورت میں اس کے معنیٰ بنیں گے کہ چاہئے کہ یزید پر روئے ہر ایک عاجز اور بے وسیلہ سوال کرنے والا آدمی لڑائی کے وقت اسلئے کہ زمانہ کے حوادثات نے اس کے مال کو ہلاک کردیا ہے کیونکہ یزید بے وسیلہ لوگوں کی مدد کرتا تھا اور اب چونکہ اس کا مال ہلاک ہو چکا ہے اسلئے ان لوگوں کو رونا چاہئے۔

فائدہ:۔ یبکی فعل کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ یہ یا تو فعل معروف ہے اور فعل معروف ہونے کی صورت میں یزید منصوب ہوگا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس کو مجہول پڑھا جائے اس صورت میں یزید نائب فاعل بن کر مرفوع ہوگا اور ہمارا مطلوب دوسری صورت میں حاصل ہوتا ہے پہلی صورت میں حاصل نہیں ہوسکتا ہے اسلئے مصنفؒ نے مجہول والی صورت کو معروف والی صورت پر ترجیح دی ہے۔ اور اس کی تین وجوہات ذکر کئے ہیں۔

بتکرار الاسناد بان اجمل اوّلاً ثمّ فصّل تفصیلاً امّا التفصیل فظاهرٌ وامّا الاجمال فانّهٗ لمّا قِیلَ لیبك یـزیـدُ عُـلـم انّ هـنـا ك باكیًا یسند الیه هذا البكاء لانّ المسند الی المفعول لا بدّلهٗ من فاعلٍ محذوف اقیـم هـو مـقـامـهٗ ولا شكّ انّ المتكرّر اوكد واقویٰ وانّ الاجمال ثمّ التفصیل اوقع فی النفس وبوقوع نـحو یزید غیر فضلةٍ لكـونـهٖ مسند الیه لا مفعولاً كمافی خلافهٖ وبكون معرفة الفاعل كحصول نعمةٍ غیر مترقّبةٍ لانّ اوّل الكلام غیر مطمع فی ذكرهٖ ای ذكـر الـفـاعـل لاسناد الفعل الی المفعول وتمام الكلام بهٖ بخلاف ما اذا بنی للفاعل فانّهٗ مطمع فی ذكر الفاعل اذ لا بدّ للفعل من شیءٍ یسند هو الیه

ترجمہ:۔

تکرار اسناد کی وجہ سے ہے اس طور پر کہ اولاً مجمل ذکر کیا گیا بعدہٗ تفصیل کی گئی تفصیل تو ظاہر ہے اجمال کی وجہ یہ ہے کہ جب لیبک کہا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس بکا کو منسوب کیا جائیگا کیونکہ مسند الی المفعول کیلئے فاعل محذوف کا ہونا ضروری

ہے جس کو اس کے قائم مقام کیا گیا ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مکرر میں زیادہ تقویت ہوتی ہے اور اجمال کے بعد تفصیل اوقع فی النفس ہوتی ہے (اور یزید جیسے کے غیر فضلہ واقع ہو جانے کی وجہ سے) کیونکہ اس وقت وہ مسند الیہ ہوگا نہ کہ مفعول جیسا کہ اس کے خلاف میں ہے اور فاعل کیلئے معرفت غیر مترقبہ کے حصول کی طرح ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ کلام کا شروع فاعل کی امید دلانے والا نہیں ہوتا ہے اس وجہ سے کہ فعل کی اسناد مفعول کی طرف ہے اور اس سے کلام پورا ہو جاتا ہے بخلاف فعل مبنی للفاعل کے کہ وہ فاعل کے ذکر کی توقع دلاتا ہے کیونکہ فعل کیلئے کسی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جائے۔

تشریح:۔

پہلی وجہ۔ بتکرار الاسناد :۔ پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے اور معروف کی صورت میں تکرار اسناد نہیں پایا جاتا ہے اور جہاں پر تکرار اسناد پایا جائے تو وہ زیادہ قوی اور مؤکد ہوتا ہے اس سے جس میں تکرار اسناد نہ پایا جائے۔ اور اس میں تکرار اسناد اس طرح پایا جاتا ہے کہ اس کو مجہول پڑھ کر مفعول بہ کو نائب فاعل بنا دیا جائے تو مخاطب اس انتظار میں ہوتا ہے کہ اس کا کوئی نہ کوئی فاعل ضرور ہوگا اور اس مقام پر کوئی نہ کوئی رونے والا ضرور ہوگا تو پہلے ایک بار اجمالاً فاعل کی طرف اسناد ہو جاتی ہے اور بعد میں جب تفصیلاً فاعل کو ذکر کر دیا تو تفصیلاً بھی فاعل کا ذکر ہو گیا اس وجہ سے مجہول میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے اور تکرار اسناد اقوی ہوتا ہے عدم تکرار سے اسلئے مصنفؒ نے مجہول والی صورت کو ترجیح دی ہے۔

وبوقوع نحو یزید غیر فضلة :۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں یزید غیر فضلہ واقع ہوتا ہے اور معروف پڑھنے کی صورت میں یزید فضلہ واقع ہوتا ہے اور یہ مقام مقامِ مدح ہے اور مقام مدح میں ممدوح کو فضلہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے اسے مجہول پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

ویکون معرفة الفاعل:۔ تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں ضارع یعنی فاعل کا ذکر نعمت غیر مترقبہ کے طور پر ہوتا ہے اور معروف پڑھنے کی صورت میں فاعل یعنی ضارع کا ذکر نعمت غیر مترقبہ کے طور پر نہیں ہوتا ہے اسلئے مجہول پڑھنے کو معروف پڑھنے پر ترجیح دی جاتی ہے۔ مجہول پڑھنے کی صورت میں ذکر فاعل نعمت غیر مترقبہ اس طرح ہے کہ جب فعل مجہول کیلئے نائب فاعل کو ذکر کر دیا جاتا ہے تو مخاطب سمجھتا ہے اب کلام مکمل ہو گیا ہے اس کے بعد کسی اور چیز کو ذکر نہیں کیا جائے گا لیکن پھر بھی متکلم اپنے کلام میں فعل کے بعد مفعول کو ذکر کر دیتا ہے تو مخاطب اس انتظار میں ہوتا ہے کہ اب متکلم فاعل کو ذکر کرے گا اسلئے کہ فعل مفعول بہ کیساتھ تام نہیں ہوتا ہے تو اس وجہ سے یہ نعمت غیر مترقبہ کی طرح ہوتا ہے۔

واما ذکرہ ای ذکر المسند فلِمَامرّ فی ذکر المسند الیہ من کونہ الاصل مع عدم المقتضی للعدول عنہ ومن الاحتیاط لضعف التعویل علی القرینة مثل "خَلَقَهُنَّ الْعَزِیْزُ الْعَلِیْمُ" ومن التعریض بغباوۃ السامع نحو محمّدٌ نبیّنا ﷺ فی جواب من قال من نبیّکم وغیر ذلک

ترجمہ:۔

(مسند کا ذکر کرنا ان وجوہ کی وجہ سے ہوتا ہے جن کا ذکر مسند الیہ کے بیان میں گزر چکا ہے یعنی ذکر کا اصل ہونا اور عدول کے مقتضی کا نہ ہونا قرینہ پر اعتماد کا ضعیف ہونا، جیسے خلقھن الخ ان کو غالب جاننے والے نے پیدا کیا ہے اور سامع کی غباوت کی طرف اشارہ کرنا جیسے محمد نبینا ﷺ اس شخص کے جواب میں جو یہ کہے کہ من نبیکم؟ تمہارا نبی کون ہے

تشریح:۔

وامّا ذکرہ :۔ مسند کا دوسرا حال مسند کو ذکر کرنا ہے اور ذکر مسند کے مقتضیات بحث مسند الیہ میں ذکر مسند الیہ کے ذیل میں گزر چکی ہیں جیسا کہ ذکر اور حذف میں سے حذف کے مقتضی کے نہ ہونے کی صورت میں ذکر کرنا اصل ہے۔ تو یہاں پر بھی حذف کے مقتضاء کے نہ ہونے کی صورت میں ذکر کرنا اصل ہوگا۔ حذف مسند کی دوسری علت متکلم کا قرینہ پر اعتماد نہ کرنا ہے کہ اگر کسی قرینہ کی وجہ سے مسند کو حذف کر کے قرینہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے تو قرینہ کی وجہ سے سامع بات نہ سمجھ سکے گا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "خلقهنّ العزيز العليم" اس میں سوال قرینہ تو بن رہا ہے لیکن پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اس قرینہ پر اعتماد نہ کر کے صراحۃً فعل کو ذکر کر دیا ہے۔

تیسری علت :۔ سامع اور مخاطب کے غباوت اور کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے مسند کو ذکر کر دیا جائے جیسے کوئی پوچھے کہ "من نبيّك؟ تیرا نبی کون ہے؟ تو اسے جواب میں کہا جائے گا "محمّدٌ نبيّنا ﷺ تو اس میں سوال ہی اس کی غباوت ذہنی پر دلالت کرتا ہے تو جواب میں اگر صرف "محمّد ﷺ" کہہ دیا جاتا تو بات مکمل ہو جاتی اور جواب ہو جاتا لیکن پھر سائل کی سمجھ میں کچھ نہ آتا اسلئے سائل کی غباوت ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے مسند "نبيّنا" کو بھی ذکر کر دیا ہے۔

ولاجل ان يتعيّن بذكر المسند كونه اسمًا فيفيد الثبوت اوفعلاً فيفيد التجدّد واما افرادهٗ اى جعل المسند غير جملة فلكونه غير سببىّ مع عدم افادة تقوىّ الحكم اذ لو كان سببيًّا نحو زيدٌ قام ابوه او مفيدًا للتقوى نحو زيدٌ قام فهو جملة قطعًا واما نحو زيد قائم فليس بمفيد للتقوى بل قريبٌ من زيدٌ قام فى ذلك

ترجمہ:۔

یا اس لئے تا کہ مسند کے ذکر کرنے سے اس کا اسم ہونا جو کہ مفید ثبوت ہے یا فعل ہونا جو مفید تجدد ہے متعین ہو جائے (اور اس کا مفرد لانا) یعنی مسند کو غیر جملہ بنانا (تو اس کے غیر سببی ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ وہ تقویٰ حکم کا فائدہ نہیں دیتا ہے) اسلئے کہ اگر سببی ہو جیسے زیدٌ قام ابوہ یا مفید تقویٰ ہو جیسے زیدٌ قام تو وہ قطعی طور پر جملہ ہوگا، باقی رہا زیدٌ قائمٌ تو یہ مفید تقویٰ نہیں ہے بلکہ اس میں زیدٌ قام کے قریب قریب ہے

تشریح:۔

ولاجل كونه: یہاں سے مصنفؒ وہ علتیں بیان کر رہے ہیں جن کا ذکر مسند الیہ کی بحث میں ہوا ہے۔

لیکن ان کے سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل اور اسم میں فرق ہے۔ اسم صرف ثبوت پر دلالت کرتا ہے قطع نظر حدوث اور دوام کے یعنی چاہے حدوث اور دوام کا معنیٰ پایا جائے یا نہ پایا جائے اس سے اسم کی کوئی غرض نہیں ہوتی ہے اس میں صرف ثبوت کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور فعل حدوث پر دلالت کرتا ہے۔ تو کبھی کبھار خبر ذکر کر دیا جاتا ہے اسم اور فعل کی تعیین کیلئے کہ مبتدا کیلئے محض خبر کا ثبوت ہے اور یا خبر ثبوت کے ساتھ ساتھ حدوث پر بھی دلالت کرتا ہے

وامّا افرادهٗ :۔ مسند کے احوال میں سے تیسرا حال مسند کو مفرد لانا ہے اور مسند کو مفرد وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر دو شرطیں پائی جائیں ایک یہ کہ وہ مسند غیر سببی ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ غیر مفید تقوی الحکم ہو۔ تو جہاں پر یہ دو چیزیں پائی جائیں وہاں پر مسند کو مفرد لانا واجب اور ضروری ہے اور جہاں پر احد الامرین پائے جائیں وہاں پر خبر کو مفرد لانا جائز نہیں ہے بلکہ جملہ لایا جائے گا تو مفرد لانے کی ایک ہی صورت ہے کہ امرین پائے جائیں اور جملہ کے وجود میں آنے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ مسند غیر سببی ہو دوسری صورت یہ ہے کہ غیر مفید تقوی الحکم ہو۔

سببی کا مطلب یہ ہے کہ خبر کو مسند الیہ کے متعلق کیلئے ثابت کیا گیا ہو جیسے زیدٌ قام ابوہ۔

اور غیر سببی کا مطلب یہ ہے کہ خبر کو مسند الیہ کی ذات کیلئے ثابت کیا جائے جیسے زیدٌ قام۔

تقوی حکم کا مطلب یہ ہے کہ اس اسناد میں تکرار پایا جاتا ہو جیسے زید قام اس میں اسناد میں تکرار پایا جاتا ہے اسلئے کہ اس میں پہلے قیام کی اسناد زید کی طرف کی گئی ہے اور پھر قام میں جو ضمیر ہے یہ ضمیر زید کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس اعتبار سے اس میں تکرار اسناد پایا جائے گا۔

غیر مفید تقوی الحکم کا مطلب یہ ہے کہ اسناد کا تکرار نہ پایا جائے جیسے زیدٌ قائمٌ لہٰذا جہاں پر امرین پائے جائیں وہاں پر مسند کو مفرد لانا ضروری ہے جیسے زیدٌ قائمٌ مسئلہ صرف اتنا ہے پھر یہ مسئلہ ختم ہو جاتا ہے لیکن شارحؒ نے اس کے بعد تین اعتراضات مقدرہ کے جوابات دئے ہیں۔

اعتراض: ۱ کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے افراد کیلئے غیر سببی اور عدم مفید تقوی کو علت قرار دیا ہے تو ''زیدٌ قائمٌ''میں یہ تقوی کا فائدہ دیتا ہے عدم تقوی کا فائدہ نہیں دیتا ہے لیکن پھر بھی مفرد ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفید تقوی نہیں ہے قریب مفید فائدۂ تقوی ہے اسلئے کہ جب ہم نے کہا وہ عدم مفید تقوی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تقوی کامل طریقے سے نہ پائی جائے اور یہاں پر اس طرح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ ضمیر کے لوٹنے میں اس کی مشابہت زید قام کے ساتھ ہے کہ جس طرح ''زیدٌ قام''میں قام کی ضمیر زید کی طرف لوٹ رہی ہے اسی طرح ''زیدٌ قائمٌ''میں بھی قائمٌ کی ضمیر زید کی طرف لوٹ رہی ہے اور اس کی دوسری تشبیہ دیکھی جائے تو اس کی تشبیہ تینوں صورتوں میں عدم تغیر میں اسم جامد کے ساتھ ہے کہ جس طرح اسم جامد مفرد حاضر اور غائب میں تبدیل نہیں ہوتا ہے اسی طرح ''قائمٌ'' بھی تینوں حالتوں میں نہیں بدلتا ہے مفرد اسم جامد کی مثال جیسے'' انا زیدٌ''وغیرہ اسم فاعل کی مثال جیسے انا قائمٌ انت قائمٌ ھو قائمٌ'' ان تینوں حالتوں میں عدم تغیر کی وجہ سے یہ اسم جامد کے مشابہ بن گیا ہے اور اسم جامد میں تقوی کا معنی کامل طریقہ سے نہیں پایا جاتا ہے تو جب اس میں تقوی ناقص ہوگی تو پھر یہ مفرد ہی ہوگا اور عدم تقوی کی علت بھی پائے جائے گی۔

وقولہٗ مع عدم افادۃ التقوّی معناہ مع عدم افادۃ نفس الترکیب تقوّی الحکم فیخرج ما یفید التقوّی بحسب التکریر نحو عرفت عرفت او بحرف التاکید نحو انّ زیدً اعارفًا وتقول انّ تقوّی الحکم فی الاصطلاح ھو تاکیدہٗ بالطریق المخصوص نحو زیدٌ قام

ترجمہ:۔

اور مصنف کا کہنا مع عدم افادت التقوی کا مطلب یہ ہے کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ نہ دے لہٰذا جو ترکیب تکریر کے اعتبار سے تقوی کا فائدہ دے گی وہ خارج ہو جائے گی جیسے عرفت عرفت یا حرف تاکید کے ذریعہ مفید تقوی ہو جیسے انّ زیدً اعارف یا ہم یوں کہیں گے کہ تقوی حکم کی ایک خاص طور سے تاکید لانے کو تاکید کہتے ہیں جیسے زیدٌ قام۔

تشریح:۔

وقولہٗ مع عدم افادۃ التقوّی:۔ اس عبارت کیساتھ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ خبر کے مفرد لانے کیلئے شرط ہے عدم افادہ تقوی اسلئے اگر افادہ تقوی کہیں پائی جائے گی تو اس کو جملہ کہنا چاہئے جبکہ پھر بھی اس کو مفرد ہی کہا جاتا ہے جیسے ''عرفت عرفت زیدًا عارفٌ''ان میں غیر افادہ تقوی نہیں بلکہ افادہ تقوی پایا جاتا ہے اسلئے کہ اس کی اسناد میں تکرار پایا جاتا ہے لیکن پھر بھی اس میں مسند مفرد ہی ہے اس کو کوئی جملہ نہیں کہتا ہے۔

جواب:۔ اس کے دو جواب دئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ افادہ مصدر مضاف ہے مفعول کی طرف تو یہ عبارت اضافۃ المصدر الی المفعول کے قبیل سے بنے گی اور اس کا فاعل محذوف ہے اور وہ'' نفس الترکیب''ہے۔

اس صورت میں تقدیری عبارت یوں بنے گی''مع افادۃ نفس الترکیب تقوی الحکم ''یعنی صرف وہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ

دے اور یہاں پر نفس ترکیب تقوی کا فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ تکرار کی وجہ سے تقوی حکم کا فائدہ حاصل ہوا ہے اسلئے آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب:۔ یہ ہے کہ ہماری مراد مطلقاً تقوی حکم نہیں ہے بلکہ اصطلاحی تقوی حکم ہے اور اصطلاح میں ایک مخصوص طریقے سے تقوی حکم حاصل ہوتا ہے اور وہ ہے تکرار اسناد نہ کہ تکرار مسند اور یہاں پر تکرار مسند کے ساتھ تکرار اسناد پایا جاتا ہے لہٰذا یہ نکل جائے گا۔

فان قلت المسند قد یکون غیر سببی ولا مفیداً للتقوی ومع هذا لایکون مفردًا کقولنا انا سعیت فی حاجتك ورجلٌ جاء نی وما انا قلت ُ هذا عند قصد التخصیص قلت ُ سلّمنا ان لیس القصد فی هذه الصور الیٰ التقوّی لکن لا نسلّم انها لا تفید التقوّی ضرورة حصول تکرار الاسناد الموجب للتقوّی. ولو سلّم فالمراد انّ افراد المسند قد یکون لاجل هذا المعنیٰ ولا یلزم منه تحقّق الافراد فی جمیع صور تحقّق هذا المعنیٰ

ترجمہ:۔

اگر تو کہے کہ مسند کبھی غیر سببی بھی ہوتا ہے اور مفید تقوّی نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود مفرد نہیں ہوتا جیسے ہمارا کہنا انا سعیت فی حاجتك اور رجلٌ جاء نی ، ما انا قلت هذا تخصیص کے ارادے کے وقت۔ تو میں کہوں گا کہ میں یہ مانتا ہوں کہ ان صورتوں میں تقوی کا قصد نہیں ہے لیکن یہ نہیں مانتا کہ یہ صورتیں مفید تقوی نہیں ہیں کیونکہ ان میں موجب تقوی تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حاصل ہو جاتا ہے اور اگر یہ مان بھی لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کو کبھی مفرد اسلئے بھی لایا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ جہاں یہ معنیٰ متحقق ہو وہاں افراد بھی متحقق ہو

تشریح:۔

فان قلت :۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ مسند کو مفرد اس وقت لایا جاتا ہے جب وہ غیر سببی ہو اور غیر مفید تقوّی ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن پھر بھی وہ تقوی کا فائدہ نہیں دیتا ہے بلکہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن وہ مفرد نہیں ہوتا ہے بلکہ جملہ ہوتا ہے جیسے انا سعیت فی حاجتك ۔رجلٌ جاء نی وما انا قلت هذا ۔ان تمام مثالوں میں تمام شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن پھر بھی مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔

جواب:۔اس اعتراض کے بھی دو جواب ہیں۔

ایک جواب یہ ہے کہ ایک ہوتا ہے تقوی کا قصد کرنا اور ایک ہوتا ہے تقوی کا حاصل ہونا ان دونوں میں فرق ہے ان مثالوں میں تقوی پایا جاتا ہے اسلئے کہ تقوی کا تعلق تکرار اسناد کے ساتھ ہے اور ان میں اگر چہ تکرار اسناد پایا جاتا ہے لیکن تکرار اسناد مقصود نہیں ہے اور قصد نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں تقوی پایا ہی نہ جائے۔

قلنا مرّة اخریٰ :۔دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ ان مثالوں میں اگر چہ تقوی کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جہاں پر بھی یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو وہاں پر خبر مفرد ہو گی بلکہ ضروری یہ ہے کہ جہاں پر بھی افراد پایا جائے وہاں پر ان دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے لہٰذا جہاں پر بھی مفرد پایا جائے گا وہاں پر ان دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

ثمّ السببیّ والفعلیّ من اصطلا حات صاحب المفتاح حیث سمّی فی النحو الوصف بحال الشیء نحو رجلٌ کریمٌ وصفًا فعلیًّا والوصف بحال ما هو من سببه نحو رجل کریمٌ ابوه وصفًا سببیًّا وسمّی فی علم المعانی المسند فی نحو زیدٌ قام مسندًا فعلیًّا وفی نحو زیدٌ قام ابوه مسندًا سببیًّا وفسّرهما بما لایخلو

عن صعوبة وانغلاق ولهذا اكتفى المصنّف في بيان المسند السببيّ بالمثال وقال والمراد بالسببيّ نحو زيدٌ منطلق" و كذا زيد" انطلق ابوه

ترجمہ:۔

پھر سببی اور فعلی صاحب مفتاح کی اصطلاحات ہیں کہ انھوں نے نحو کی بحث میں وصف بحال شیء جیسے رجلٌ کریمٌ کو وصف فعلی کے ساتھ اور وصف بحال ماھو من سببہ جیسے رجلٌ کریمٌ ابوہ کو وصف سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور علم معانی میں زیدٌ قام کے مسند کو فعلی اور زیدٌ قائم ابوہ کے مسند کو سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ان کی ایسی تعریف کی ہے جو دشواری اور پیچیدگی سے خالی نہیں ہے اسلئے مصنّفؒ نے مسند سببی کے بیان میں صرف مثال پر اکتفاء کیا ہے اور کہا ہے کہ سببی سے مراد زیدٌ ابوہ منطلق جیسی ترکیبیں ہیں اسی طرح زید انطلق ابوہ

تشریح:۔

ثمّ السببی والفعلی من اصطلاحات صاحب المفتاح:۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے لائے ہیں۔
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنّفؒ کی یہ عادت ہے کہ جب بھی کسی چیز کی کوئی تعریف کرتے ہیں تو اس تعریف میں موجود مشکل الفاظ کی وضاحت کرتے ہیں تو یہاں پر خبر کے مفرد لانے کیلئے جو شرائط ذکر کئے ہیں ان میں دو قیدیں تھیں غیر افادہ تقوی اور غیر سببی ان میں سے تقوی اور غیر تقوی کا ذکر پہلے گزر چکا ہے غیر سببی کی تعریف پہلے نہیں گزری ہے اسلئے انہیں یہاں پر ان کی تعریف کرنی چاہئے لیکن انھوں نے ان کی تعریف کرنے کے بجائے صرف ان کی مثال پر اکتفاء کر کے اپنی عادت کی مخالفت کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سببی اور غیر سببی کی طرف تقسیم کرنا صرف علامہ سکاکی صاحب مفتاح کی مخترعات میں سے ہے کہ انھوں نے مسند کی سببی اور فعلی کی طرف تقسیم کی ہے اسلئے کہ انھوں نے اپنی کتاب میں دو علوم ذکر کئے ہیں ایک علم نحو اور دوسرا علم بلاغت۔ علم نحو میں انھوں نے جہاں پر موصوف صفت کی بحث ذکر کی ہے وہاں پر انھوں نے لکھا ہے کہ صفت کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ صفت موصوف کی ذات کیلئے ثابت ہو اسے صفت فعلی کہتے ہیں اور دوسری قسم یہ ہے کہ صفت موصوف کے متعلق کیلئے ثابت کی جائے تو اسے صفت سببی کہتے ہیں لیکن جب علم معانی میں آئے تو انھوں نے جہاں مسند کا صدور مبتداء کی ذات سے ہو مسند فعلی کہا ہے جیسے "زید قام" اور جہاں پر مسند کا صدور مسند الیہ کے متعلق سے ہو اسے مسند سببی کہتے ہیں اور پھر ان کی جدا جدا تعریفیں کی ہیں لیکن مسند فعلی اور سببی کی تمام تعریفات اعتراضات اور اشکالات سے خالی نہیں ہیں اسلئے ان کی تعریفات ترک کر کے صرف مثالوں پر اکتفاء کیا ہے اور کہا" زيدٌ ابوهُ منطلقٌ"

ويمكن ان يفسّر السببی بجملة علّقت علىٰ مبتداءٍ بعائدٍ لايكون مسندًا اليه في تلك الجملة فخرج المسند نحو زيدٌ منطلقٌ ابوه لانّهٗ مفرد" وفي نحو قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد" "لانّ تعليقها على المبتدأ ليس بعائدٍ وفي نحو زيدٌ قام وزيدٌ هو قائمٌ لانّ العائد فيهما مسندٌ اليه ودخل فيه نحو زيدٌ ابوه قائمٌ وزيدٌ قام ابوه وزيدٌ مررت بهٖ وزيد" ضربت عمروًا في داره وزيد" ضربتهٗ ونحو ذٰلك من الجمل الّتي وقعت خبرا لمبتدا ولاتفيد التقوّي والعمدة في ذٰلك تتبّع كلام السكاكي لانّا لم نجد هذا الاصطلاح ممّن قبلهٗ

ترجمہ:۔

اور ممکن ہے کہ مسند سببی کی تعریف ایسے جملے کے ساتھ کی جائے جو مبتداء پر ایسے عائد کے ذریعہ معلّق ہو جائے جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ نہ ہو لہٰذا زیدٌ منطلق ابوہ میں جو مسند ہے وہ خارج ہوا کیونکہ یہ مفرد ہے اور قل ھو اللہ احد میں بھی مسند خارج ہوا کیونکہ اس کا مبتداء پر معلّق ہونا عائد کے ذریعہ نہیں ہے اور زیدٌ قام اور زیدٌ ھو قائمٌ میں بھی مسند خاج ہوا کیونکہ ان میں عائد مسند الیہ ہے اور مسند سببی میں زید ابوہ قائمٌ، زیدٌ قام

ابوہ زیدٌ مررت بہ ،ضربت عمراً فی دارہ ،اور زید ضربتہٗ اور اسی طرح ہر وہ جملہ جو مبتداء کی خبر ہو اور مفید تقوی نہ ہو داخل ہو گیا اس سلسلہ میں بہتر یہ ہے کہ سکاکی کے کلام کا تتبع کیا جائے کیونکہ ہم نے یہ اصطلاح ان سے پہلے کسی کی نہیں پائی ہے

تشریح:۔

ویمکن ان یفسّر المسند السببی :۔ یہاں سے شارحؒ یہ بات بتا رہے ہیں کہ صاحب مفتاح کی تعریفات میں گڑبڑ ہونے کی وجہ سے ان پر اعتراضات کے وارد ہونے سے اگرچہ ضعف آجاتا ہے لیکن ان کی تعریفات سے تعریف اخذ کر کے مسند سببی کی یوں تعریف بھی کی جاسکتی ہے کہ مسند سببی وہ ہے جس میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی ایسی ضمیر ہو جو اس جملہ میں مسند الیہ نہ بن سکتی ہو۔ اس تعریف کی وجہ سے کچھ چیزیں مسند سببی کی تعریف سے نکل جائیں گی۔ سب سے پہلے وہ مثال نکلے گی جو جملہ نہ بنے جیسے ''زیدٌ ابوہ منطلقٌ'' اس مثال میں'' منطلق'' جملہ نہیں ہے اسلئے یہ مسند سببی بھی نہیں ہوگا اسی طرح وہ مسند بھی نکلے گا جس میں ضمیر تو ہو لیکن ضمیر مبتداء کی طرف نہ لوٹتی ہو جیسے'' قل ھو اللّٰہ احد'' اس میں اللہ احد جملہ مسند سببی ہے لیکن اس میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی کوئی ضمیر نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مثال بھی نکل جائے گی جو جملہ بھی ہو اور اس میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر بھی ہو لیکن وہ مسند الیہ بھی بنتی ہو اسلئے کہ یہ مسند سببی نہیں ہوگا اور جہاں پر یہ شرطیں پائی جائیں تو وہ مثالیں داخل ہو جائیں گی جیسے'' زید ابوہ قائمٌ -زیدٌ قام ابوہ- زیدٌ مررت بہ-زیدٌ ضربت عمروًا فی دارہ- زیدٌ ضربتہ وغیرہ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے بعض کو نکالا ہے اور بعض کو داخل کیا ہے یہ علامہ قذوینی کی عبارتوں کی بناء پر کیا ہے ان سے پہلے کے بزرگوں نے یہ تقسیم نہیں کی ہے اسلئے اس میں کمی بیشی نہیں کی جاسکتی ہے لیکن حضرت شیخ الہندؒ نے لکھا ہے شارحؒ کا یہ کہنا کہ یہ سب کچھ اسی سے مأخوذ ہے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ علامہ قذوینیؒ نے ان تین قیود کیساتھ ایک چوتھی قید بھی لگائی ہے کہ مسند میں پائی جانے والی ضمیر مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر کے مضاف کا مرفوع ہونا بھی ضروری ہے جیسے کہ ابتدائی دو مثالوں یعنی'' زیدٌ قام ابوہ '' اور'' زیدٌ ابوہ قائمٌ'' میں ہے۔ لہٰذا اس قید کی وجہ سے باقی مثالیں بھی نکل جائیں گی۔

واما کونہٗ ای المسند فعلًا فلتقییدہٖ ای تقیید المسند باحد الازمنۃ الثلاثۃ الماضی وھو الزمان الّذی قبل زمانك الّذی انت فیہ والمستقبل وھو الزمان الّذی یترقّب وجودہٗ بعد ھذا الزمان والحال وھو اجزاءٌ من اواخر الماضی واوائل المستقبل متعاقب من غیر مھلۃٍ وتراخٍ وھذا امرٌ عرفیٌّ وذٰلك لانّ الفعل دالٌّ بصیغتہٖ علٰی احد الامنۃ الثلاثۃ من غیر احتیاجٍ الیٰ قرینۃٍ تدلّ علٰی ذلك بخلاف الاسم فانّہٗ انما یدلّ علیہ بقرینۃ خارجیّۃ کقولنا زیدٌ قائمٌ الاٰن اوامس اوغدًا ولھذا قال علیٰ اخصر وجہٍ

ترجمہ:۔

اور مسند کا فعل ہونا اسے تین زمانوں ماضی ،حال اور مستقبل کے ساتھ مقیّد کر دینے کیلئے ہوتا ہے ماضی وہ زمانہ ہے جو اس زمانہ سے پہلے ہو جس میں تم موجود ہو، مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا انتظار کیا جائے اس زمانہ کے بعد۔ اور حال وہ اجزاء ہیں جو زمانہ ماضی کے پچھلے اور زمانہ استقبال کے ابتدائی حصہ پر مشتمل ہوں پے در پے بلا مہلت اور تراخی کے ساتھ یہ چیز عرفی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل اپنی ہیئت کے ساتھ قرینہ کے احتیاج کے بغیر تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرتا ہے بخلاف اسم کے کہ وہ زمانہ پر قرینہ خارج کی وجہ سے دلالت کرتا ہے جیسے زید القائم الاٰن وغیرہ اس لئے ماتن نے کہا ہے علیٰ اخصر وجہ یعنی مختصر طریقہ پر

تشریح:۔

واما کونہٗ فعلا: یہاں سے مصنفؒ احوال مسند میں سے تیسری حالت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی فعل کو مسند بنایا جاتا

ہے پھر فعل کے مسند بنانے کے دو مقصد ہیں ایک مقصد یہ ہے کہ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر اس کی دلالت ہو جائے۔ زمانے کل تین ہیں ماضی حال استقبال۔ ماضی گزرے ہوئے زمانہ کو کہتے ہیں اور حال اس زمانہ کو کہتے ہیں جو زمانہ ماضی کا آخر اور زمانہ مستقبل کا اوّل ہو اس کا کوئی مستقل وقت نہیں ہوتا ہے صرف عرفاً اس کو زمانہ حال کہا جاتا ہے ذرا سے وقت کے آجانے سے پہلے وہ زمانہ مستقبل ہوتا ہے اور پھر ذرا سے وقت میں وہی زمانہ ماضی بن جاتا ہے اور استقبال آنے والے زمانہ کو کہتے ہیں۔ اور دوسرا مقصد یہ ہے کہ تاکہ وہ فعل تجدّد اور حدوث پر دلالت کرے کیوں کہ تجدّد اور حدوث پر فعل ہی دلالت کرتا ہے اسم میں دوام اور استمرار پایا جاتا ہے جب تک اس میں کوئی خارجی قرینہ نہ پایا جائے اس وقت تک اسم تجدّد اور حدوث کے معنیٰ پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ جیسے زید قائم الان او غدًا او امس وغیرہ ۔۔۔۔۔۔

ولمّا كان التجدّد لازمًا للزمان لكونه كمًّا غير قارّ لذات اى لا يجتمع اجزاءهٗ فى الوجود والزمان جزءٌ من مفهوم الفعل كان الفعل مع افادته التقييد باحدالازمنة مفيدًا للتجدّد واليه اشار بقوله مع افادة التجدد كقوله شعراَوَ كُلّماوردتُ عكاظَ وهو سوق للعرب كانوايجتمعون فيه فيتنا شدون ويتفاخرون و كانت فيه وقائع قبيلةٌ بعثوا اليَّ عِرِيفَهُم وعريف القوم القيّم بامر هم الذى شهربذلك وعُرِفَ يتوسّم اى يصدر عنه تفرّس الوجوه وتأمّلها شيئًا فشيئًا ولحظة فلحظة

ترجمہ:۔

چونکہ زمانہ کیلئے تجدّد لازم ہے اس وجہ سے زمانہ ذات کیساتھ نہیں ٹھہرتا ہے یعنی اس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہیں ہوتے ہیں اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اسلئے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مفید تقیید ہونے کے ساتھ ساتھ مفید تجدّد بھی ہوگا ماتن نے مع افادة التجدد کیساتھ اسی کی طرف اشارہ کیا ہے (جیسے شاعر کا شعر عکاظ بازار میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے) عکاظ عربوں کا ایک بازار ہے جس میں وہ شعر گوئی اور ایک دوسرے پر فخر ومباحات کرتے تھے اور اس میں بڑے اہم واقعات ہوتے تھے (تو میرے پاس اپنے لیڈر کو بھیجتے ہیں) عریف قوم کے لیڈر کو کہتے ہیں جو لیڈری میں مشہور ہو (جو مجھے غور سے دیکھتا ہے) یعنی بار بار بڑے تامّل کے ساتھ دیکھتا رہتا ہے

تشریح:۔

ولـمّا كا ن التجدّد: یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ زمانہ فعل کا جزء ہے اور زمانے کیلئے تجدّد لازم ہے کیونکہ زمانہ اس مقدار کا نام ہے جس کا وجود خارج میں کسی زمانے میں ایک ساتھ نہیں پایا جاتا ہے بلکہ ایک جزء ختم ہو جانے کے ساتھ دوسرا جزء شروع ہو جاتا ہے اور وہ ختم ہو جاتا ہے تو زمانے کا تیسرا جزء شروع ہو جاتا ہے اسلئے فعل ہی میں تجدّد کا معنیٰ پایا جائے گا اسم میں تجدّد کا معنیٰ نہیں پایا جائے گا۔ مسند کو اختصار کے ساتھ تجدّد کے فائدے کیلئے لانے کی مثال جیسے طریف بن تمیم عنبری کا یہ شعر ہے

او كلّما وردت عكاظ قبيلةٌ بعثوا الى عرّيفهم يتوسّم۔

تحقیق المفردات: وردت۔ باب سمع سے ہے اس کے معنیٰ ہیں پانی کی گھاٹ پر آنا۔ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ" اسی طرح "فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ" عکاظ۔ عرب کے مشہور بازاروں میں سے ایک بازار ہے۔

عکاظ بازار کا محل وقوع: نخلہ اور طائف کے درمیان مکہ سے تین منزل کی مسافت پر فتق شہر کی طرف ایک بڑے میدان میں لگتا تھا۔ اس مقام پر ۵۴۰ء سے یہ بازار لگنا شروع ہوا تھا اور اسلام کے بعد بھی جاری رہا یہاں تک کہ ۱۲۹ھ میں خوارج کی لوٹ مار کرنے پر یہ بازار بند ہو گیا اس بازار میں ذیقعدہ کی بیس تاریخ سے مسلسل بیس روز تک میلہ لگتا تھا جس میں عرب کے تمام بڑے بڑے سردار بڑے بڑے تاجر آتے اور ارباب کلام شعر وشاعری، حسب ونسب شمارہ اداء حج۔ لین دین اور سوداگری نیز قیدیوں کی رہائی کیلئے شرکت کرتے اور عرب کے مختلف قبائل جمع ہو کر

اپنے آباؤاجداد کی فضیلت اوران کے کارنامے باآواز بلند پڑھ پڑھ کرایک دوسرے پرفخر کرتے اس موقعہ پرعرب کے بڑے بڑے حاکم اور قاضی بھی آتے ان کے سامنےلوگ اپنے اپنے فیصلے لے جاتے تو وہ لوگوں کے فیصلے کرتے عکاظ بازار کوزبان کی اصلاح کیلئے بڑی ہمہ گیری اور برتری حاصل تھی اس کے علاوہ باقی میلے مقامی حیثیت رکھتے تھے جن میں صرف پاس کے باشندے ہی شرکت کرتے تھے یہ میلہ چونکہ شہرحرام میں لگتا تھا اسلئے ہرایک دوسرے سے بڑا مطمئن ہوکرآتا تھا۔عربی شہسواراس غرض سے کہ ان کوکوئی پہچان نہ سکے اپنے اپنے چہروں پرکپڑا (ماسک) ڈال لیتے تھے۔لیکن عرب کامشہور بہادرطریف بن تمیم عنبری بےنقاب ہی پھرتا تھا۔ایک باریہ عکاظ بازار میں آیا جبکہ کچھ ہی عرصہ پہلے اس نے شراحیل شیبانی کوقتل کردیا تھااور شراحیل کالڑکاحمصیصہ بھی اس کی فکر میں تھا،وہ بھی بازارآیا ہواتھااس نےلوگوں سے کہہ رکھاتھا کہ جہاں کہیں بھی تم لوگوں کو''طریف'' نظرآئے مجھے بتادینا جب''طریف'بازارمیں آیاتولوگوں نے حمصیصہ کواشاروں سے بتادیا کہ وہ تیرے باپ کا قاتل ہے۔ طریف جب بھی حمصیصہ کے پاس سے ہوکرگزرتا تو وہ اسے گھورکے دیکھتا طریف نے بھی یہ بات محسوس کی اوراس سے کہا کہ تم مجھے گھور کے کیو ں دیکھتے ہو؟ تو حمصیصہ نے جواب دیا کہ تاکہ اچھی طرح سے پہچان لوں کیونکہ میں نے خدا سے عہد کیا ہے کہ اگرطریف کسی طرح لڑائی میں میرے ساتھ پھنس گیا تو یاوہ رہےگا یا میں رہوں گا اس پر''طریف'' نے کچھ اشعار کہے ہیں ان میں سے ایک شعریہ ہےاوراس کے بعدوالے دو شعراس طرح ہیں۔

او کلّما وردت عکاظَ قبیلۃٌ　　بعثوا الیّ عریفھم یتوسّم

فتوسّموا انی اننی انا ذاکم　　شاک سلاحی فی الحوادث معلم

تحتی الاغرّ وفوق جلدی نثرۃ　　زغف تردّالسیف وھو مثلمٌ

ولکلّ بکریٌّ الیّ عداوۃ　　وابوربیعۃ شانیء ومحلمٌ

عرب کے چند مشہور بازارجن میں میلے لگتے تھے یہ ہیں۔مجنہ مکّہ سے چندمیل کے فاصلے پرنشیبی علاقے میں لگتا تھا۔ ذوالمجازعرفات کے پیچھے منٰی میں ایک مقام پرلگتا تھا۔دومۃ الجندل۔سوق ہجر،سوق ضمار،سوق شعر،سوق عدن،سوق صنعاء،سوق حضرموت سوق جاشیہ،عرب کے باسی اپنے ان بازاروں میں محض اجناس کی خریدوفروخت نہیں کرتے تھے بلکہ اجناس کے ساتھ ساتھ انسانوں کی بھی خریدو فروخت کرتے تھےلوگوں کا مجمع لگتا تھا آپس میں ملتے جلتے تھے جس میں تبادلہ خیال کرتے تھےاور شعروشاعری کی مجلسیں قائم کرکے فصاحت وبلاغت میں دادحاصل کرتے تھے۔ان کے اشعار کامحورومداراپنے اہم واقعات،بلند کارنامے،اپنے حسب ونسب کی عظمت اور بڑائی بیان کرنا ہوتا تھا۔چنانچہ ان بازاروں اورمیلوں کورفتہ رفتہ یہ طرّہ بھی حاصل ہوگیا تھا کہ یہ باشندگان عرب کے شعراءاور خطباء کے نظم ونثرگوئی کی نشترگا ہیں بن گئیں تھیں۔جن میں آکراہل عرب اپنے دین،اخلاق،وعادات اوراپنی زبانوں میں اتحاد پیدا کرتے تھے۔

قبیلۃ۔ایک باپ کے بیٹے،کنوے کے من کاپتھر،چمڑے کاہرایک ٹکڑا۔اسکی جمع قبائل آتی ہے۔بعثوا۔تنہا بھیجنا۔زندہ کرنا،اوراگراس کاصلہ یوم آجائےتواس کے معنیٰ ہوتے ہیں قیامت کادن۔ عــرّیف ۔جاننے والا،عالم،اپنے ساتھیوں کاتعارف کرانے والا،قوم کے معاملات کی دیکھ بھال کرنے والا،آج کل کی زبان میں اسے لیڈرکہتے ہیں۔ یتوسّم ۔لغت میں اس کے معنیٰ ہیں پرانے بالوں یااون کاجھڑکرنئی بال یا اون کانکل آنا۔اوریہاں پرشاعرنے اسے باربارغور سے دیکھنے کے معنیٰ میں استعال کیاہے۔

ترجمہ:عکاظ بازارمیں جب بھی کوئی قبیلہ آتاہےتووہ مجھے بغور باربار دیکھتاہےتاکہ وہ مجھے خوب پہچان لے۔

اردو میں اس کی مثال یہ شعرہے۔

آستان یار سے اٹھنے کاقصد آتش نہ کر　　چھوڑکراس درکوسردیوار سے ٹکرائےگا۔

محل استشہاد: محل استشہاد "یتوسم" ہے۔ کیونکہ یہ فعل اور مسند ہے اسے اختصار کے ساتھ زمانہ اور تجدد پر دلالت کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ اسکے معنی ہیں "کہ وہ نشانات لگاتا رہتا ہے" اگر مسند کو فعل کے بجائے اسم لاتے تو "متوسم" کا صیغہ آتا جس میں نہ تو اختصار ہوتا اور نہ ہی تجدد زمانے کل تین ہیں۔ ماضی حال استقبال۔

ماضی وہ زمانہ ہے جو اس زمانے سے پہلے ہو جس میں انسان ہوتا ہے۔

حال۔ وہ زمانہ ہے جو زمانہ ماضی کے آخری اور زمانہ مستقبل کے شروع والے لمحات ہوتے ہیں ویسے اسے زمانے کا نام عرفاً دیا گیا ہے ورنہ اس کا کوئی وقت نہیں ہے کیونکہ زمانہ حال کیلئے کوئی ٹھراؤ اور مقام نہیں ہوتا ہے بس ایک لمحہ اور جزء کے ختم ہو جانے کے فوراً بعد دوسرا جزء اور زمانہ شروع ہو جاتا ہے۔ اور درمیان میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا ہے۔ استقبال وہ زمانہ ہے جس کا آدمی انتظار کرتا ہے اور اس کا زمانہ ماضی کے بعد شروع ہوتا ہے۔

واما کونہٗ ای المسند اسمًا فلافادۃ عدمہما ای عدم التقیید المذکور والتجدد یعنی لافادۃ الدوام والثبوت لاغراض تتعلق بذالک کقولہٖ شعر لا یألف الدرہم المضروب صرّتنا وھو ما یجعل فیہ الدراھم لکن یمرّ علیھا وھو منطلقٌ یعنی ان الانطلاق من الصرّۃ ثابتٌ للدراھم دائمًا۔

ترجمہ:۔

(اور مسند کا اسم ہونا افادہ عدم تقیید وعدم تجدد کیلئے ہوتا ہے) یعنی تقیید مذکور اور تجدد کا نہ ہونا اس کا مطلب یہ ہے کہ افادہ دوام وثبوت کیلئے ان اغراض کی پیش نظر ہوتا ہے جو اس سے متعلق ہوتے ہیں جیسے شعر (ہماری تھیلی کو درھم سے محبت نہیں ہے) صرّہ اس تھیلی کو کہتے ہیں جس میں درھم رکھے جاتے ہیں بلکہ وہ تھیلی پر چلتے ہوئے گزر جاتے ہیں) یعنی صفت انطلاق تھیلی کیلئے ہمیشہ ثابت ہے۔

تشریح:۔

واما کونہٗ اسمًا۔ مسند کے احوال میں سے پانچواں حال اس کا اسم ہونا ہے۔

مسند کو اسم بنا کر لانے کا مقصد یہ ہے تا کہ اسم تجدد اور حدوث کے معنیٰ پر دلالت نہ کرے اور اس میں تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ بھی نہ پایا جائے۔ بلکہ وہ دوام اور ثبوت پر دلالت کرے۔ جیسے نضر بن جویہ کا یہ شعر ہے۔

لا یألف الدرہم المضروب صرّتنا لکن یمرّ علیھا وھو منطلقٌ

تحقیق المفردات: یألف۔ باب سمع سے اس کے معنیٰ ہیں مانوس ہونا، اور محبت کرنا۔ الدرہم المضروب۔ وہ درہم جس پر گورنمنٹ اور حکومت کی مہر لگی ہوئی ہو۔ صرّۃ۔ تھیلی، پرس، بٹوہ۔ یمرّ۔ گزرنا۔ منطلق۔ اسم فاعل ہے باب انفعال سے اس کے معنیٰ ہیں چلنا سفر کرنا۔

ترجمہ؛ ہماری تھیلی مہر زدہ درھم کے ساتھ محبت نہیں رکھتی ہے۔ لیکن وہ درہم تھیلی کے پاس سے گزرتے ہوئے چلے جاتے ہیں۔

محلّ استشہاد: اس شعر میں محلّ استشہاد "منطلق" ہے کیونکہ یہ مسند اور اسم ہے اور اس کے ساتھ درہم کیلئے دائمی طور پر چلنا ثابت کیا گیا ہے یعنی اس کے ساتھ بتانا چاہتا ہے کہ ہم ایسے سخی لوگ ہیں کہ ہمارے پاس پیسہ سرے سے ٹھہرتا نہیں پیسے مسلسل آتے جاتے رہتے ہیں اور یہ معنیٰ اسم فاعل کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے ورنہ اس کا یہ معنیٰ کبھی بھی نہ ہوتا۔

قال الشیخ عبدالقاھر موضوع الاسم علی ان یثبت بہ الشیء للشیء من غیر اقتضاء انہٗ یتجدّد ویحدث شیئًا فشیئًا فلا تعرض فی زیدٌ منطلقٌ لاکثر من اثبات الانطلاق فعلًا لہٗ کما فی زیدٌ طویلٌ وعمروٌ قصیرٌ

ترجمہ:۔

شیخ عبد القاہرؒ نے کہا ہے اسم کی وضع اس پر ہے اس کے ذریعہ ایک چیز کو دوسری کیلئے ثابت کی جائے بغیر اس بات کے تقاضا کے کہ وہ شیئاً فشیئاً موجود ہو لہٰذا زیدٌ منطلقٌ میں اس سے زیادہ تعرض نہیں ہے کہ انطلاق اس کا ایک فعل ہے جیسے زیدٌ طویلٌ، عمروٌ قصیرٌ، میں

تشریح:۔

قال الشیخ :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ حضرت شیخؒ نے فرمایا ہے کہ اسم کی وضع صرف ایک چیز کو دوسری چیز کیلئے ثابت کرنے کیلئے ہے نہ کہ تجدّد دواستمرار کیلئے جیسے زیدٌ منطلقٌ سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ جانا زید کا فعل ہے باقی اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ زید کیلئے جانا دوام کے ساتھ ثابت ہے یا تجدد کے ساتھ۔جیسے کہ زیدٌ طویلٌ، عمروٌ قصیرٌ کے معنیٰ صرف اتنا ہے کہ زید کیلئے طول ثابت ہے اور عمرو کیلئے قصر ثابت ہے اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ زید مسلسل بڑھ رہا ہے اور عمرو مسلسل گھٹ رہا ہے جبکہ مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم دوام پر بھی دلالت کرتا ہے۔

جواب:اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت شیخؒ کی گفتگو اصل میں لفظ موضوع کے بارے میں ہے لفظ کو صرف معنیٰ پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اصل وضع کے علاوہ مزید کسی وصف کے معنیٰ کے ثبوت کیلئے لفظ کی وضع نہیں ہوتی ہے۔جبکہ مصنفؒ نے قرائن خارجیہ کے اعتبار سے کہا ہے کہ قرائن خارجیہ کے اعتبار سے اسم دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے اور فعل تجدد وحدوث پر دلالت کرتا ہے۔

واَمّا تقیید الفعل وما یشبههٗ من اسم الفاعل والمفعول وغیرهما بمفعول مطلقٍ اوبهٖ اوفیه اولهٗ اومعهٗ ونحوهٖ من الحال والتمییز والاستثناء فلتربیّة الفائدة لانّ الحکم کلّما زاد خصوصًا زاد غرابةً وکلّما زادَ غرابةً زاد افادة کما یظهر بالنظر الیٰ قولنا شیء ما موجودٌ وفلانٌ بن فلان حفظ التوراة سنةً کذا فی بلدة کذا

ترجمہ:۔

(اور فعل اور مشابہ فعل کو مقیّد کرنا) یعنی اسم فاعل واسم مفعول وغیرہ (کو مفعول مطلق) بہ، فیہ، معہٗ، اور اس کے مثل) حال، تمیز، استثناء کے ساتھ مقیّد کرنا مزید فائدہ کی خاطر ہوتا ہے) کیونکہ کلام جتنا خصوصیّت میں بڑھے گا اتنا ہی غرابت میں بھی بڑھے گا اور جتنا غرابت میں بڑھے گا اتنا ہی فائدہ میں بڑھے گا چنانچہ یہ چیز ہمارے اس قول سے ظاہر ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز موجود ہو اور فلاں ابن فلاں نے فلان سنہ میں بمقام فلاں تورات کو حفظ کرلیا ہے

تشریح:۔

واما تقیید الفعل بمفعول :مسند کے احوال میں سے چھٹا حال یہ ہے کہ مسند کو مفعول بہ، مفعول فیہ، مفعول لہٗ، مفعول معہٗ، حال استثناء، اور تمیز وغیرہ میں سے کسی ایک کے ساتھ مقیّد بھی کردیا جاتا ہے۔اور چونکہ مطلقاً افادہ خبر تو مسند کے مسند الیہ کیلئے ثابت کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے اور ان منصوبات کے ساتھ مسند کو مقیّد کرنے سے مقصود مسند کے مسند الیہ کیلئے ثابت کرنے سے حاصل ہوا ہے اسی فائدے کو بڑھانا ہے اسلئے کہ جتنے بھی قیودات لگائے جاتے ہیں ان قیودات کے اضافے کی وجہ سے تخصیص میں اضافہ ہوجاتا ہے اور تخصیص میں اضافہ کی وجہ سے غرابت میں اضافہ ہوجاتا ہے اور غرابت میں اضافہ کی وجہ سے افادہ خبر میں اضافہ ہوجاتا ہے لہٰذا جب بھی خبر کو مقیّد کیا جائے گا تو افائدہ خبر میں اضافہ ہوجائے گا۔جیسے کوئی آدمی کہے کہ ''شیءٌ ما موجودٌ ''اس میں مسند الیہ کو کسی قید کے ساتھ مقیّد نہیں کیا ہے اسلئے صرف اثبات کا فائدہ حاصل ہوگا زیادتی کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔اسلئے کہ اتنی بات تو مخاطب کو پہلے سے بھی معلوم تھی اور جب قیود کو بڑھا دیا جائے گا تو فائدہ بھی بڑھے گا جیسے کہا جائے کہ ''فلان بن فلان حفظ القرآن (التوراة) سنة کذا وبلدة کذا فی مدرسة کذا عند استاذ کذا ''تو ان قیودات کے بڑھانے سے مخاطب کو فائدہ زیادہ پہنچے گا کیونکہ ''فلان حفظ القرآن ''کہنے سے مخاطب کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ فلاں

نے قرآن پاک یاد کرلیا ہے اور جب کہا کہ "سنة كذا" تو اس سے فائدہ اور بڑھ گیا کہ انھوں نے فلاں سن میں قرآن پاک یاد کیا ہے اسی طرح باقی قیودات کے بڑھانے سے اور بھی زیادہ وضاحت ہوگئی اور اسی طرح جتنے قیودات بڑھتے جائیں گے مخاطب کو فائدہ اور بھی زیادہ حاصل ہوجائے گا اور مخاطب کے ذہن میں بات پوری طرح سے بیٹھ جائے گی۔

ولمّا استشعر سوالًا وهو انّ خبر كان من مشبّهات المفعول والتقييد به ليس لتربية الفائدة لعدم الفائدة بدونه اشار الى جوابه بقوله والمقيّد في كان زيدٌ منطلقًا هو منطلقًا لا كان لانّ منطلقًا هو نفس المسند وكان قيدٌ له للدلالة على زمان النسبة كما اذا قلت زيدٌ منطلقٌ في الزمان الماضي واما تركه اي ترك التقييد فلمانع منها اي من تربيّة الفائدة مثل خوف انقضاء المدّة والفرصة او ارادة ان لا يطّلع الحاضرون على زمان الفعل او مكانه او مفعوله او عدم العلم بالمقيّدات او نحو ذلك

ترجمہ:۔

(اور تقیید کو مزید فائدہ سے مانع کے ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے) یعنی کوئی ایسا مانع ہو جس میں مہلت اور فرصت کے ختم ہوجانے کا اندیشہ ہو یا مقصد یہ ہے کہ فعل کے وقت پر یا اس جگہ پر یا اس کے مفعول پر تا کہ حاضرین مطّلع نہ ہو پائیں یا اس کیلئے مقیدات کا علم ہی نہیں ہے وغیرہ وغیرہ چونکہ یہاں پر ایک اعتراض سا معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کان کی خبر بھی مفعول کے مشابہات میں سے ہے لیکن اس کے ساتھ مقیّد کرنا مزید فائدہ کیلئے نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ (کان زیدٌ منطلقًا میں منطلقًا مقیّد ہے نہ کہ کان) کیونکہ منطلقًا تو مطلقًا ہی ہے رہا کان تو وہ اس کیلئے قید ہے زمانہ نسبت پر دلالت کرنے کیلئے بالکل ایسا ہی ہے جیسے تم یہ کہو کہ زیدٌ منطلقٌ فی الزمان الماضی۔

تشریح:۔

ولمّا استشعر سوالًا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے یہ بات بتائی ہے کہ مصنفؒ کی عبارت "والمقیّد کان" ایک سوال کا جواب دینے کیلئے ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ فعل یا اس کے مثل کو جب مقیّد بنایا جائے تو خبر میں زیادتی کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ فعل کا مثل ہے لیکن اسکے باوجود اس کو مقیّد کرنے سے خبر کی زیادتی حاصل نہیں ہوئی ہے۔ جیسے "كان زيدٌ امنطلقًا" اس میں کان" کو" منطلقًا" کے ساتھ مقیّد کر دیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی کوئی زیادہ فائدہ حاصل نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ جو فائدہ پہلے سے حاصل تھا وہی فائدہ اب بھی حاصل ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ "كان زيدٌ منطلقًا" میں خبر کو کان کے ساتھ مقیّد کیا گیا ہے نہ کہ "کان" کو "منطلقًا" کے ساتھ۔ اور آپ کے اعتراض کا مدار اس غلط فہمی پر ہے کہ آپ نے "کان" کو "منطلقًا" کے ساتھ مقیّد سمجھا ہے۔ اور جب "منطلقًا" قید بنے گا تو مزید فائدہ حاصل ہوجائے گا اسلئے کہ جب تک یہ مقیّد نہیں تھا اس وقت تک اس کا معنیٰ تھا "زید چلنے والا ہے" لیکن جب "کان" کے ساتھ خبر کو مقیّد کر دیا تو اس سے اس کے فائدے میں اضافہ ہو گیا اسلئے کہ اب اس کا معنیٰ بنے گا کہ "زید زمانہ ماضی میں چلنے والا تھا" اور فائدے کی زیادتی سے ہماری یہی مراد ہے۔

واما تركه: مسند کا ساتواں حال یہ ہے کہ کبھی کبھار کسی مانع کی وجہ سے مسند سے تاکید کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے، پھر مانع کی مختلف صورتیں ہیں یا تو خوف مانع بنے گا یعنی وقت اتنا تنگ ہو کہ اگر مسند کو ذکر کر دیا جائے تو وقت کے ختم ہونے کا خطرہ ہوگا یا متکلم اپنے مخاطبین کو اس قید سے غافل اور بے خبر رکھنا چاہتا ہوگا کہ زمانے کا یا مکان کا یا مفعول کا ان کو پتہ نہ چلے۔ اور یا مفعول اور قید کا علم نہ ہونے کی وجہ سے قید کو چھوڑ دیا گیا ہو

گا جیسے مثلاً کوئی آ کر کہے کہ میں نے مارا ہے لیکن کس کو مارا ہے؟ اس کو عدم علم کی وجہ سے ذکر نہ کرے۔

وامّا تقييدهٗ اى الفعل بالشرط مثل اُكرمك ان تُكرمني اوان تُكرمني اُكرمك فلاعتبارات وحالات تقتضي تقييدهٗ به لا تعرف الّا بمعرفة ما بين ادواته يعني حروف الشرط واسمائه من التفصيل وقد بُيّن ذلك التفصيل في علم النحو وفي هذاالكلام اشارةٌ الى انّ الشرط في عرف اهل العربيّة قيدٌ لحكم الجزاء مثل المفعول به فقولك ان جئتني اكرمك بمنزلة قوله اكرمك وقت مجيئك ايّاى ولا يخرج الكلام بهذاالتقييد عمّا كان عليه من الخبريّة والانشاءيّة بل ان كان الجزاء خبرًا فالجملة الشرطيّة خبريّة نحوان جئتني اكرمك وان كان انشاءً فانشائيّة نحوان جائك زيدٌ فأكرمهُ وامّا نفس الشرط فقداخرجتهُ الاداة عن الخبريّة واحتمال الصدق والكذب وما يقال من انّ كلًّا من الشرط والجزاء خارجٌ عن الخبريّة واحتمال الصدق والكذب وانّما الخبرهومجموع الشرط والجزاء المحكوم فيه بلزوم الثاني للاوّل فانّماهواعتبار المنطقيين فمفهوم قولنا كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهارموجودًا باعتباراهل العربيّة الحكم بوجودالنهار في كلّ وقتٍ من اوقات طلوع الشمس فالمحكوم عليه هو النهاروالمحكوم به هوالموجودوباعتبارالمنطقيين الحكم بلزوم وجود النهاربطلوع الشمس فالمحكوم عليه طلوع الشمس والمحكوم به وجود النهارفكم من فرقٍ بين الاعتبارين

ترجمہ:۔

(اور فعل کو شرط کے ساتھ مقیّد کرنا) جیسے اکرمك ان تکرمنی ،اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا یا ان تکرمنی اکرمك (تو اس کو مقید کرنے کا تقاضا کرنے والے اعتبارات اور حالات کی وجہ سے ہوتا ہے جن کی معرفت حروف اور اسماء کی شرط کے مابین تفصیل کی معرفت کے بغیر نہیں ہوسکتی ہے جس کی تفصیل علم نحو میں بیان کردی گئی ہے اس کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کے ہاں شرط حکم وجزاء کیلئے قید ہوتی ہے جیسے مفعول بہ وغیرہ قید ہوتے ہیں لہٰذا ان جئتنی اکرمک کے معنی یہ ہیں کہ میرے پاس تیرے آنے کے وقت میں تیرا اکرام کروں گا اور اس تقیید کی وجہ سے کلام خبریت اور انشائیت سے خارج نہیں ہوگا بلکہ جزاء اگر خبر ہو تو جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان جئتنی اکرمك " اگر تو میرے پاس آئے تو میں تیری عزت کروں گا اور اگر انشاء ہو تو جملہ انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہٗ باقی رہی بات شرط کی تو اس کو اداۃ شرط نے خبریت اور احتمال صدق وکذب سے نکالدیا ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ شرط وجزاء میں سے ہر ایک خبریّت اور احتمال صدق وکذب سے نکل جاتا ہے اور جملہ خبر شرط وجزاء کا مجموعہ ہوتا ہے وہ جزاء جس میں اوّل کیلئے ثانی کے لزوم کا حکم ہوتا ہے یہ مناطقہ کے ہاں معتبر ہے تو ہمارے قول کلما کانت الشّمس طالعۃً فالنہار موجودٌ کا مفہوم اہل عربیّت کے ہاں یہ ہے کہ اس میں اوقات طلوع شمس میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم ہے لہٰذا نہار محکوم علیہ ہے اور موجود محکوم بہ ہے اور مناطقہ کے ہاں طلوع شمس کیلئے وجود نہار کا حکم ہے لہٰذا طلوع شمس محکوم علیہ ہے اور وجود نہار محکوم بہ ہے تو یہ بہت بڑا فرق ہے ان دونوں اعتباروں میں

تشریح:۔

وامّا تقییدہٗ بالشرط :مسند کے احوال میں سے آٹھواں حال یہ ہے کہ کبھی کبھار فعل (مسند) خبر کو شرط کے ساتھ مقیّد کردیا جاتا ہے۔ لیکن اس تقیید کی وضاحت سے پہلے اس فرق کو جاننا ضروری ہے جو فرق اسماء شرط اور حروف شرط کے درمیان ہے۔ ان کی پوری تفصیل یہاں پر بیان نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ علم نحو کا موضوع ہے البتہ ان میں سے صرف تین (ان، اذا، لو) سے یہاں پر بحث کی جائے گی۔ ایک تو اس وجہ

سے کہ ان کی پوری تفصیل علم نحو میں بیان نہیں کی جاتی ہے اور دوسری اس وجہ سے کہ ان کے ابحاث بہت زیادہ ہیں۔ لیکن شارحؒ نے ان کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے ایک اختلافی مسئلے کو چھیڑ کر اس میں مصنفؒ کی مراد کو واضح کر دیا ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ ''وامّا تقییدہ' بالشرط ''یعنی مسند کو شرط کے ساتھ مقید کرنا اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے نزدیک اہل عربیّت کا مذہب صحیح ہے اور اہل منطق کا مذہب صحیح نہیں ہے۔ اور مصنفؒ چونکہ خود بھی اہل عربیّت میں سے تھے اس لئے انھوں نے اہل عربیّت کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کلام میں جہاں پر شرط و جزاء ہوں تو حکم کا تعلّق کس کے ساتھ ہوگا شرط کے ساتھ ہوگا یا جزاء کے ساتھ؟ تو اہل عربیّت کا مذہب یہ ہے کہ حکم کا تعلّق صرف جزاء کے ساتھ ہوگا شرط و جزاء دونوں کے ساتھ نہیں ہوگا۔ پھر ان کے مذہب کے بھی دو حصے ہیں ایک حصّہ اور جزء یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جزاء میں حکم پایا جائے گا اور اس کیلئے شرط بمنزلہ قید کے ہے جیسے کہ مفعول بہ فعل کیلئے بمنزلہ قید کے ہوتا ہے جیسے ''ان جئتنی اکرمك ''اصل میں یوں تھا'' اکرمك وقت مجیئك ایای ''یعنی میرے پاس تیرے آنے کے وقت میں تمہاری عزّت کروں گا۔ اس میں فعل (مجیئیت) آنے کے وقت (ظرف) کے ساتھ مقیّد ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ شرط جزاء کیلئے بمنزلہ قید کے ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو شرط و جزاء کی قید ہے وہ شرط جزاء کیلئے علّت کی طرح ہے اور اس کیلئے جزاء معلول کی طرح ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ علّت و معلول کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ مثال کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تیرے آنے کی وجہ سے تیرے آنے کے وقت تیرا اکرام کروں گا۔ یعنی میرا اکرام تیرے آنے کے وقت تیرے آنے کی وجہ سے ہوگا۔ اور اہل عربیّت کا دوسرا مذہب یہ ہے کہ کلام میں جب ادوات شرط لگائے جاتے ہیں تو ادوات شرط اس کلام کو خبر اور انشاء صدق اور کذب سے نکالتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صدق اور کذب دونوں خبر کے صفات ہیں اور خبر اور انشاء دونوں جملہ تام یعنی مرکّب مفید کی قسمیں ہیں اور ''کلمات شرط'' نہ خبر پر داخل ہوتے ہیں اور نہ ہی انشاء پر اس لئے ان کلمات کا مدخول نہ خبر ہوگا اور نہ ہی انشاء۔

پھر ہم دیکھیں گے کہ شرط کی جزاء خبر ہے یا انشاء۔ اگر شرط کی جزاء خبر ہو تو شرط و جزاء پر مشتمل پورے کلام کو خبر کہا جائے گا اور اگر شرط کی جزاء انشاء ہو تو شرط و جزاء پر مشتمل پورے جملے کو انشاء کہا جائے گا۔

جزاء کے خبر ہونے کی مثال جیسے ''ان جئتنی اُکرمُك ''جزاء کے انشاء ہونے کی مثال جیسے ''ان جاءك زیدفا کرمہ'' اہل عربیّت کے نزدیک چونکہ شرط وجزاء میں لزوم ہوتا ہے اسلئے جزاء کا صادق ہونا یا کاذب ہونا خبر ہونا یا انشاء ہونا طرفین کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں ہوگا جیسے اس مثال میں کہ ''ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود'' اس مثال میں اہل عربیّت کے نزدیک ''النهار ''مسندالیہ ہے اور ''موجود'' مسند ہے اور دن کا موجود ہونا حکم ہے۔ اور ''ان کانتالشمس طالعةً ''شرط'' فالنهارموجودٌ '' جزاء کیلئے قید ہے۔ اور مناطقہ کے نزدیک'' طلوع الشمس ''محکوم علیہ ہے اور'' وجود نهار محکوم به '' ہے اور ''طلوع شمس '' کالزوم'' وجودنہار '' کیلئے حکم ہے۔

ولكن لابدّ من النظرههُنا فى اِن واذاولو لانّ فيها ابحاثًا كثيرةً لم يُتعرّض لها فى علم النحو فان واذا للشرط فى الاستقبال لكن اصلُ اِن عدمُ الجزم بوقوعِ الشرطِ فلاتقع فى كلام اللّٰه تعالىٰ على الاصل الّاحكايةاوعلى ضرب من التاويل واصل اِذاالجزم بوقوعه فاِن واذاتشتركان فى الاستقبال بخلاف لووتفترقان بالجزم بالوقوع وعدم الجزم به وامّا عدم الجزمِ بلاوقوع الشرط فلم يتعرّض لهلكونه مشتركًا بين ان واذاوالمقصودبيان وجه الافتراق۔

ترجمہ:۔

(لیکن یہاں پر،ان،اذا اور لو کے بارے میں کچھ باتیں کرنا ضروری ہیں) کیونکہ اس میں بہت سے ایسے مباحث ہیں جن سے متعلق علم نحو میں بحث نہیں کی جاتی ہے (ان اور اذا استقبال میں شرط کیلئے آتے ہیں لیکن انکی اصل یہ ہے کہ اس میں وقوع شرط کا یقین نہیں ہوتا ہے) لہٰذا کلام الٰہی میں یہ دونوں حکایت وتاویل کے علاوہ اپنے اصلی معنیٰ میں نہیں ہوں گے۔ (اور اذا کی اصل یہ ہے کہ اس میں وقوع شرط کا یقین ہوتا ہے لہٰذا ان اور اذا استقبال کے معنیٰ میں ہونے میں مشترک ہیں بخلاف لو کے او جزم بالوقوع اور عدم جزم بالوقوع میں دونوں جدا ہیں باقی رہی بات عدم جزم بلا وقوع شرط تو اس سے تعرض نہیں کیا ہےکیونکہ ان اور اذا دونوں میں مشترک ہیں اور مقصود وجہ افتراق کو بیان کرنا ہے۔

تشریح:۔

ولکن لابدمن النظر ھھنا: یہاں سے مصنفؒ نے ان کی تفصیل بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ باقی ادوات شرط اور اسماء شرط سے انھوں نے اسلئے بحث نہیں کی ہے کہ ان سے علم نحو میں بحث کی جاتی ہے اور یہاں پر ان تین (ان، اذا، لو) سے اسلئے بحث شروع کردی ہے کہ ان کے ابحاث کے زیادہ ہونے کی وجہ سے علم نحو میں ان کے متعلق سیر حاصل بحث نہیں کی جاتی ہے اسلئے علم معانی میں ان کی تفصیل بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔

چنانچہ ''ان، لو اور اذا'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ لو صرف فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اور ان اور اذا صرف فعل مضارع پر داخل ہوتے ہیں۔ فعل مضارع پر داخل ہونے میں دونوں برابر تو ہیں لیکن پھر ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''ان'' وہاں پر داخل ہوتا ہے جہاں پر وقوع شرط قطعی اور یقینی نہ ہو بلکہ ظنّی اور وہمی ہو اور ''اذا'' وہاں پر داخل ہوتا ہے جہاں پر وقوع شرط یقینی اور قطعی ہو ظنّی اور وہمی نہ ہو۔

ولذلك اى لانّ اصل ان عدم الجزم بالوقوع كان الحكم النادر لكونه غير مقطوع به فى الغالب موقعًا لِانْ و لانّ اصل اذا الجزم بالوقوع غُلِّبَ لفظ الماضى لدلالته على الوقوع قطعًا نظرًا الى نفس اللفظ وان نُقِلَ ھھُنا الى معنىٰ الاستقبال مع اذا نحوفَاِ ذَاجَاءَ تْھُمُ اى قوم موسىٰ اَلْحَسَنَةُ كالخصب والرخاء قَالُوْا لَنَا ھٰذِهٖ اى ھى مختصّة بناونحن مستحقّوھا وَاِنْ تُصِبْھُمْ سَيِّئَةٌ اى جدبٌ وبلاءٌ يَطَّيَّرُوْا بِمُوْسٰى اى يتشاءموا وَمَنْ مَّعَهٗ من المؤمنين فجىء فى جانب اللحسنة بلفظ الماضى مع اذا لانّ المراد بالحسنةِ الحسنةُ المطلقةُ التى حصولھامقطوعٌ به ولھذاعُرِّفتْ الحسنة تعريفُ الجنسِ اى الحقيقة لانّ وقوع الجنس كالواجب لكثرته واتّساعه لتحقّقه فى كلّ نوع بخلاف النوع وجىء فى جانب السيئة بلفظ المضارع مع ان لِمَا ذُكربقوله والسيّئة نادرةٌبالنسبة اليھا اى الى الحسنة المطلقة ولھذا نُكّرتْ السيّئة ليدلّ تنكيرھا على التقليل

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے یعنی کیونکہ ان کی اصل عدم جزم بالوقوع ہے اسلئے نادر الحکم ہے بالعموم غیر قطعی ہونے کی وجہ سے اور اذا کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے (غلبہ دیدیا گیا فعل ماضی کو اذا کے ساتھ) کیونکہ فعل ماضی لفظ کے اعتبار سے وقوع بالیقین پر دلالت کرتا ہے اگر چہ یہاں پر معنیٰ استقبال کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے اذا کے ساتھ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے جب ان پر خوش حالی آجاتی ہے) یعنی قوم موسیٰ پر، حسنہ سے مراد سبزہ واری اور خوش عیشی ہے (تو کہتے ہیں کہ یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی تھا) یعنی یہ ہمارے لئے خاص ہے اور ہم ہی اس کے مستحق ہیں اور اگر ان کو برائی پہنچتی ہے) یعنی قحط سالی اور مصیبت (تو موسیٰ اور ان کے ساتھیوں کی نحوست بتلاتے ہیں) ساتھیوں سے مؤمنین مراد ہیں اس میں حسنہ کی جانب میں ماضی کو اذا کیساتھ لایا گیا ہے کیونکہ حسنہ سے مطلق حسنہ مراد ہے جس کا حصول یقینی ہے (اور اسی وجہ سے حسنہ کو معرفہ

بتعریف جنس کی صورت میں لایا گیا ہے) کیونکہ جنس کا وقوع ضروری کی طرح ہو جاتا ہے کیونکہ جنس کا وقوع ہر نوع میں ہوتا ہے بخلاف نوع کے اور جانب سیئہ میں اسے مضارع کے صیغہ کے ساتھ لایا گیا ہے کیونکہ سیئہ حسنہ مطلقہ کی نسبت سے نادر الوقوع ہوتی ہے اسی وجہ سے سیئہ کو نکرہ لایا گیا ہے تاکہ اس کی تنکیر تقلیل پر دلالت کرے

تشریح:۔

ولذلك كان الحكم النادر: یہاں سے مصنفؒ نے اس ضابطہ پر دو تفریع بیان کئے ہیں۔ جب ''ان'' کو ان مقامات میں استعمال کیا جاتا ہے جن مقامات میں وقوع شرط یقینی اور قطعی نہیں ہوتا ہے تو اس وجہ سے ''ان'' کا استعمال ان مقامات میں ہوگا جن مقامات میں خبر کا وقوع نادر الوقوع ہو کیونکہ جب خبر کا وقوع نادر الوقوع ہو تو وقوع شرط کا عدم جزم خود بخود پیدا ہو جائے گا۔

شارحؒ نے ''غالب'' کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اس سے قیامت کی قید نکالنا چاہتے ہیں کیونکہ قیامت قطعی الوقوع ہونے کے باوجود چونکہ ایک ہی بار آئے گی اسلئے نادر الوقوع ہے

دوسری تفریع یہ ہے کہ ''اذا'' کا مدخول فعل ماضی اسلئے ہوتا ہے کہ ''اذا'' میں وقوع شرط کا جزم ویقین ہوتا ہے اور فعل ماضی میں بھی تحقق اور یقین پایا جاتا ہے اسلئے ''اذا'' کو فعل ماضی پر داخل کر دیا جاتا ہے۔ جیسے قرآن پاک میں آتا ہے جس میں ''ان'' اور ''اذا'' دونوں کی مثال ہے ''فَاِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّطَّيَّرُوْا بِمُوْسٰى وَمَنْ مَّعَهٗ '' ''یعنی ان فرعونیوں کو جب کوئی نعمت ملتی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ ہم اس کے مستحق تھے اسی لئے یہ نعمت اور ہریالی وغیرہ ہمیں پہنچی ہے اور جب ان پر کوئی قحط سالی آجاتی ہے تو حضرت موسیٰ اور ان کے ساتھ اہل ایمان والوں کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں کہ ان کی نحوست کی وجہ سے اس طرح ہوا ہے اس آیت میں ''اذا جائت هم '' کہکر ''اذا'' کو فعل ماضی پر داخل کیا ہے۔ لہٰذا اس میں تیقن کا معنیٰ پایا جائے گا۔ اسی طرح ''الحسنة'' پر الف لام عہدی ہے اس سے مطلق نعمت کی طرف اشارہ ہے اور مطلق نعمت تو انسان پر ہر دم کسی نہ کسی صورت میں ہوتی رہتی ہے تو نعمت ہونا بھی یقینی ہے۔ اور اس آیت میں '' وان تصبهم سيّئة کہکر ایک تو ''ان شرطیہ'' کو فعل مضارع پر داخل کر دیا گیا ہے۔ اور دوسرے نمبر پر ''حسنه'' کو نکرہ لایا ہے اس سے ایک خاص عذاب کی طرف اشارہ کیا ہے اور وہ ہے قحط سالی اور بارشوں کا نہ ہونا اور یہ ایک نادر اور قلیل الوقوع چیز ہے کیونکہ کبھی کبھار یہ عذاب آتا ہے اسلئے اس پر ''ان شرطیہ'' داخل کیا ہے۔

وقد تستعمل اِنْ فی مقام الجزم بوقوع الشرط تجاهلاً كما اذا سئل العبد عن سيده هل هو فی الدار وهو يعلم فيقول ان كان فيها أُخبِرك فيتجاهل خوفًا من السيّد اولعدم جزم المخاطب بوقوع الشرط فيجری الكلام علی سنن اعتقاده كقولك لمن يكذّبك ان صدقتُ فماذا تفعل مع علمك بانك صادق او تنزيله ای لتنزيل العالم بوقوع الشرط منزلة الجاهل لمخالفته مقتضی العلم كقولك لمن يؤذی اباه ان كان اباك فلا تؤذه اوالتوبيخ ای لتعيير المخاطب علی الشرط وتصوير انّ المقام لا شتماله علی مايقلع الشرط عن اصله لايصلح الّا لفرضه ای لفرض الشرط كما يُفرض المحال لغرض من الاغراض نحو اَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ ای انهملكم فنضرب عنكم القرآن وما فيه من الامر والنهی والوعد والوعيد صفحًا ای اعراضًا او للاعراض او معرضين اِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِيْنَ فی من قرأ اِن بالكسر فكونهم مسرفين أمرٌ مقطوعٌ به لكن جیء بلفظ اِن لقصد التوبيخ وتصوير ان الاسراف من العاقل يجب ان لا يكون الا علی سبيل الفرض والتقدير كالمحالات لاشتمال المقام علی الآيات

الدّالّة علیٰ انّ الاسراف ممّا لا ینبغی ان یصدر عن العاقل اصلاً فھو بمنزلة المحال۔

ترجمہ:۔

(اور کبھی کبھار کلمہ ان کو مقام جزم میں تجاہلاً جزم بوقوع شرط کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے) جیسے کسی غلام سے اس کے آقا کے متعلق پوچھا جائے کہ کیا وہ گھر میں ہے؟) تو غلام کہے کہ اگر وہ گھر میں ہوا تو میں اطلاع دیدوں گا لہٰذا غلام آقا کے خوف کی وجہ سے ناواقفی ظاہر کر دیتا ہے۔ (یا اسلئے کہ مخاطب کو وقوع شرط کا یقین نہیں ہے) لہٰذا کلام اس کے اعتقاد کے طریقہ پر ہوتا ہے (جیسے کوئی تم کو جھٹلائے اور تم اس سے کہو کہ اگر میں سچا ہوا تو تُو کیا کرے گا؟ جبکہ تم کو اپنے سچے ہونے کا یقین ہے (یا وقوع شرط کے عالم کو جاہل کی طرح سمجھنے کیلئے اس کے مقتضاء علم کیخلاف کام کرنے کی وجہ سے) جیسے تم اس آدمی سے کہو جو اپنے والد کو ستاتا ہو کہ اگر تیرا باپ ہے تو اسے مت ستا (یا ڈانٹنے کیلئے) یعنی مخاطب کو شرط پر عار دلانے کیلئے (اور اس بات کے بتلانے کیلئے کہ مقام ایسی چیز پر مشتمل ہونے کہ وجہ سے جو شرط کا اس اصل سے اس کے فرض کئے بغیر اس کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی شرط کے فرض کئے بغیر جیسا کہ محال کو فرض کیا جاتا ہے کسی بھی غرض کیلئے جیسے کیا ہم تم کو نصیحت کرنا چھوڑ دیں؟ یعنی کیا ہم تم کو قرآن اور جو کچھ قرآن میں امر، نہی، وعدہ، وعید، ہے اس کو چھوڑ دیں صفحًا (پھیرنا) یعنی اعراض کرنے کیلئے یا اعراض کرتے ہوئے (اگر تم حد سے بڑھنے والے قوم ہو) اس قرأۃ کے مطابق جس میں اسے مکسور پڑھا گیا ہے تو ان کا مسرف ہونا قطعی ہے لیکن لفظ ان کے ساتھ صرف ڈانٹنے کیلئے اسے ذکر کیا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ عاقل آدمی سے اسراف فرض کے طور پر ہی ہوسکتا ہے جیسے محالات کیونکہ مقام ایسی نشانیوں پر مشتمل ہے جو اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ عقلمند آدمی سے اسراف کا ہونا ہی نہیں چاہئے لہٰذا یہ بمنزلہ محال کے ہے۔

تشریح:۔

وقد تستعمل "ان" فی مقام: اصل تو یہی ہے کہ "ان شرطیہ" کو وقوع شرط کے عدم یقین کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن کبھی کبھار متکلم "ان شرطیہ" کو وہاں پر بھی استعمال کرتا ہے جہاں پر وقوع الشرط یقینی ہو اور اس کی کل پانچ صورتیں اور مقامات ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوع شرط کا یقین ہونے کے باوجود اپنی لاعلمی کا اظہار کرنے کیلئے وہ شرط کے وقوع کو "ان شرطیہ" کے ساتھ ذکر کرے جیسے کسی غلام سے اس کے آقا کے بارے میں پوچھا جائے کہ "ھل السیّد موجودٌ فی الدار؟ کیا آقا گھر میں موجود ہے؟ تو غلام مولیٰ کے گھر میں موجود ہونے کے علم کے باوجود اس خوف سے کہ کہیں مولیٰ مجھے ڈانٹے نہیں یوں جواب دے کہ "ان کان فیھا اخبرك" یعنی اگر وہ گھر میں ہوئے تو میں تمہیں بتا دوں گا۔ حالانکہ اسے معلوم ہے کہ مولیٰ گھر میں موجود ہے۔ لیکن اس یقین کے باوجود وہ اپنی لاعلمی کا اظہار کرنے کیلئے ان شرطیہ کے ساتھ جواب دے رہا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو تو وقوع شرط کا یقین ہے لیکن مخاطب کو وقوع شرط کا یقین نہ ہو تو مخاطب کے عدم یقین وقوع شرط کی وجہ سے متکلم اپنے کلام میں "ان شرطیہ" ذکر کرے۔ جیسے کوئی آدمی کسی کو کوئی بات بتائے اور وہ اسے جھٹلائے تو متکلم اس سے کہے کہ "ان صدقت فماذا تفعل" "اگر اس بات کے کہنے میں میں سچا ہوا تو پھر تم کیا کرو گے؟ یہاں پر متکلم کو تو اپنے کلام پر یقین ہے لیکن مخاطب کے عدم یقین کی وجہ سے اپنے کلام میں "ان" شرطیہ لائے ہیں۔

تیسری صورت: مخاطب اور متکلم دونوں کو وقوع شرط کا یقین ہو لیکن مخاطب وقوع شرط کے مقتضاء پر عمل نہ کرتا ہے تو اس کو مقتضاء شرط پر عمل کرانے کیلئے جاہل کے مقام پر اتار کر اس سے کلام کرتے وقت متکلم اپنے کلام میں "ان" شرطیہ لائے جیسے کوئی آدمی یہ جانتے ہوئے کہ والد کو تکلیف دینا گناہ ہے اپنے والد کو ستاتا ہو تو اسے یوں کہا جائے گا کہ "ان کان اباك فلا تؤذہ" اگر وہ تمہارے والد ہیں تو تم انہیں مت ستاؤ۔

چوتھی صورت: مخاطب سے کوئی ایسا فعل صادر ہو رہا ہو جو اس کی شایانِ شان نہ ہو تو اسے عار دلانے اور ڈانٹنے کیلئے بھی "ان شرطیہ"

لایا جاتا ہے۔ متکلم اپنے کلام میں ان شرطیہ لا کر اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے کہ اگر مخاطب غور وفکر کرے تو اس مقام پر ایسے دلائل موجود ہیں کہ ان دلائل کے ہوتے ہوئے وجود شرط محال ہے اور ان دلائل پر غور کرنے کی وجہ سے شرط کا وجود محال کی طرح صرف فرض ہی کیا جا سکتا ہے لیکن مخاطب غور وفکر نہ کرنے کی وجہ سے اور اپنی جہالت کی وجہ سے اس کا معتقد ہو گیا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا اَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِيْنَ ''کیا تمہارے حد سے بڑھ جانے کی وجہ سے ہم تم سے قرآن ہی کو پھیر دیں گے۔ یہ آیت دو قراءتوں کے ساتھ مروی ہے ایک یہ کہ ''اِن'' کو مکسور پڑھا جائے اور ہمارا مقصود بھی اسی صورت کے ساتھ متعلق ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کے اسراف اور حد سے بڑھ جانے کے یقینی ہونے کے باوجود ''اِن'' شرطیہ کے ساتھ وقوع شرط کو انہیں ڈانٹنے اور جھڑکنے کیلئے لایا ہے۔ کہ ان کے عاقل اور سمجھدار ہونے کے باوجود ان سے اسراف کا فعل صادر ہونا محال ہے اور اس محال کو تو صرف فرض ہی کیا جا سکتا ہے پھر بھی تم لوگوں سے اس کا صدور ہو رہا ہے تو یہ تمہارے لئے شرم کی بات ہے۔ اور اگر اس کو منصوب پڑھا جائے تو پھر یہ مفعول بن جائے گا اور آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ کیا اس وجہ سے کہ تم لوگ بڑے حد سے بڑھ جاتے ہو ہم قرآن کے نازل کرنے کو چھوڑ دیں گے؟

والمحال وان كان مقطوعًا بعدم وقوعه لكنّهم يستعملون فيه اِن لتنزيله منزلة مالاقطع بعدمه على سبيل المساهلة وارخاء العنان لقصد التبكيت كما في قوله تعالى قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِيْنَ''

ترجمہ:۔

اور محال کا عدم وقوع اگرچہ قطعی ہوتا ہے لیکن اس میں کلمہ ان استعمال کرتے ہیں محال کو اس کی جگہ اتارتے ہوئے جس کا عدم وقوع یقینی نہ ہو مقابل کو خاموش کرانے کیلئے ارخاء عنان اور نرمی اختیار کرتے ہوئے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے قل الخ آپ کہہ دیجئے کہ اگر رحمٰن کی اولاد ہوتی تو میں سب سے پہلے ان کی اطاعت کرنے والا ہوتا)

تشریح:۔

والمحال: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سابقہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اسراف محال اور ناممکن ہے جب اسراف ناممکن ہے تو اس میں ''ان شرطیہ'' کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے کیونکہ ان شرطیہ کا استعمال تو امور مشکوکہ میں ہوتا ہے امور یقینیہ میں نہیں ہوتا ہے۔

جواب: ان شرطیہ کو اگرچہ امور مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن کبھی کبھار مخاطب کے ساتھ نرمی برتتے ہوئے اسے خاموش کرانے کیلئے امر محال کو (جس کا وقوع محال اور ناممکن ہو) مشکوک کی طرح قرار دے کر اس کیلئے ''ان شرطیہ'' استعمال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اسراف امر محال کو مشکوک فرض کر لیا گیا ہے جیسے کہ قرآن کریم کی دوسری آیت میں ہے'' قل ان كان للرحمن ولدٌ فانا اوّل العابدين ''اس آیت میں خدا کیلئے اولاد کے ناممکن ہونے کے باوجود مخاطب کے ساتھ نرمی برتتے ہوئے اسے خاموش کرانے کیلئے ان شرطیہ استعمال کیا گیا ہے اور اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ خدا کیلئے اولاد کا ہونا محال اور ناممکن ہونے کے باوجود ہم تمہاری وجہ سے خدا کیلئے اولاد کو فرض کر کے ہم تم سے کہتے ہیں کہ تم خدا کیلئے اولاد کو ثابت کرو اگر تم نے خدا کیلئے اولاد ثابت کر دی تو سب سے پہلے اس کی عبادت ہم کریں گے۔

اوتغليب غير المتّصف به اى بالشرط على المتّصف به كمااذا كان القيام قطعيَّ الحصول لزيدٍ غير قطعيّ لعمرو فتقول لهما ان قمتما كان كذاوقولهٗ تعالٰى للمخاطبين المرتابين وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا يحتملهما اى يحتمل ان يكون للتوبيخ والتصوير المذكوروان يكون لتغليب غير المرتابين على المرتابين لانّهٗ كان فى المخاطبين من يعرف الحقّ وانّما ينكر عنادًافجعل الجميع كانّهٗ

لاارتیاب لہم

ترجمہ:۔

(یا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کیلئے) جیسے زید کیلئے حصول قیام قطعی ہو اور عمرو کیلئے غیر قطعی ہو تو ان دونوں سے تم کہو کہ ان قمتما کان کذا اور ارشاد باری تعالیٰ ہے ان کنتم الخ شک کرنے والے مخاطبین کیلئے کہ (اگر تم کو شک ہے اس میں جس کو ہم نے نازل کیا ہے اپنے بندے پر تو یہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے) یعنی یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ یہ توبیخ اور تصویر کیلئے ہو اور یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کیلئے ہو کیونکہ مخاطبین میں سے بہت سارے ایسے بھی تھے جو حق جانتے تھے لیکن دشمنی کی وجہ سے انکار کرتے تھے لہٰذا سب کو غیر شکّی قرار دیا گیا۔

تشریح:۔

او تغلیب: پانچویں صورت یہ ہے کہ کبھی کبھار غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کیلئے سب کو غیر متصف بالشرط قرار دے کر "ان" شرطیہ استعمال کیا جاتا ہے مثلاً دو چیزیں ہوں ان میں سے ایک کیلئے متصف بالوصف یقینی ہو اور دوسری کیلئے متصف بالوصف غیر یقینی ہو تو یقینی کو بھی غیر یقینی کی طرح قرار دے کر ان شرطیہ لایا جائے مثلاً آپ کو زید کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ زید کھڑا ہے اور عمرو کے بارے میں یقینی طور پر معلوم نہیں ہے بلکہ تردد ہے کہ عمرو کھڑا ہے یا نہیں۔ تو دونوں کو برابر کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ "ان قمتما کان کذا" قرآن پاک میں اس کی مثال یوں ہے وَاِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا "اور اگر تم شک میں ہو اس کتاب کے بارے میں جسے ہم نے اپنے بندے پر اتارا ہے۔ اس آیت میں دو احتمال ہیں۔ اسے ڈانٹنے اور جھڑکنے کیلئے بھی بنایا جا سکتا ہے اور اسے تغلیب کیلئے بھی بنایا جا سکتا ہے۔ اگر اسے توبیخ اور ڈانٹنے کے لئے بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ قرآن پاک میں ایسے دلائل موجود ہیں کہ اگر ان میں غور و فکر کر لیا جائے تو قرآن میں شک کرنا محال اور ناممکن ہوتا ہے اس صورت میں پھر شک کو صرف فرض ہی کیا جا سکتا ہے لیکن یہ کافر قرآن کے بارے میں شک کرتے ہیں تو ان کے ناممکن شک کو ممکن کی جگہ فرض کر کے انہیں ڈانٹنے کیلئے "ان" شرطیہ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اگر اسے تغلیب کے قبیل سے بنایا جائے تو پھر اس کا مطلب یہ بنے گا کہ قرآن پاک کے بارے میں لوگوں کی دو قسمیں تھیں ایک وہ لوگ تھے جنہیں قرآن پاک کے بارے میں شک تھا کہ واقعی قرآن اللہ کی کتاب ہے یا نہیں ہے؟ اور دوسری قسم کے وہ لوگ تھے جن کو قرآن پاک کے بارے میں کوئی شک نہ تھا چنانچہ وہ اپنی نجی محفلوں میں قرآن پاک کی صداقت کا اقرار بھی کرتے تھے لیکن محض ضد و عناد اور اپنی سرداری کی وجہ سے وہ قرآن پاک کو ماننے کیلئے تیار نہ تھے۔ تو شک نہ کرنے والوں کو بھی شک کرنے والوں کی طرح فرض کر کے "ان" شرطیہ لایا گیا ہے

وههنا بحثٌ وهو انّهٗ اذا جعل الجميع بمنزلة غير الرتابين كا ن الشرط قطعيًا للوقوع فلا يصحّ استعمال اِن فيه كما اذا كان قطعيَّ الوقوع لانّها انّما تستعمل فى المعانى المحتملة المشكوكة وليس المعنٰى ههُنا علٰى حدوث الارتياب فى المستقبل ولهٰذا زعم الكو فيون اَنّ اِنْ ههُنا بمعنٰى اِذ ونصّ المبرّد والزجاج علٰى اَنّ اِنْ لاتقلّب كان الى معنَى الاستقبال لقوّة دلالته علٰى معنى المضىّ فمجرّد التغليب لايصحّ استعمال اِن ههُنا بل لابدّ من ان يقال لماغلب صار الجميع بمنزلة غيرالمرتا بين وصار الشرط قطعىّ الانتفاء فاستعمل فيه اِن علٰى سبيل الفرض والتقدير للتبكيت والالزام كقوله تعالىٰ فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُم بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا، وَقُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ"

ترجمہ:۔

اور یہاں پر بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سب کو غیر مرتابین مان لیا گیا تو شرط کا واقع ہونا یقینی ہو گیا لہٰذا ان شرطیہ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے جیسے اس کا استعمال اس وقت صحیح نہیں ہے جب شرط قطعی الوقوع ہو کیونکہ ''ان شرطیہ'' کو معانی محتملہ مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں پر زمانہ مستقبل میں شک پیدا کرنے کے بارے میں بات نہیں ہورہی ہے اسی وجہ سے کوفیوں نے یہ کہدیا ہے کہ یہاں پر ان اذا کے معنی میں ہے اور مبرّد وزجاج نے اس کی تصریح کی ہے کہ کلمہ ان شرطیہ، کان فعل کو مستقبل کے معنیٰ میں نہیں کرتا کیونکہ زمانہ ماضی پر اس کی دلالت قوی ہے لہٰذا یہاں ''ان'' کے استعمال کیلئے صرف تغلیب کافی نہیں ہے بلکہ یوں کہا جائے گا کہ جب تغلیب کی وجہ سے سب غیر مرتاب ہو گئے تو شرط قطعی الانتفاء ہو گئی لہٰذا فرض وتقدیر کے طور پر مقابل کو خاموش کرانے کیلئے ''ان شرطیہ'' استعمال کیا گیا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے فان آمنوا الخ اگر وہ بھی ایمان لائیں تو راہ راست پر لگ جائیں گے، اور آپ کہد یجئے کہ اگر خدائے رحمٰن کی اولاد ہو تو میں سب سے پہلے ان کی عبادت کرنے والا ہوں،

تشریح:۔

وھھنا بحث: مصنفؒ پر ایک اعتراض ہوتا ہے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کو نقل کیا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تغلیب کی صورت میں جب شک نہ کرنے والوں کو بھی شک کرنے والوں کی طرح قرار دیدیا تو اس میں تو یقین آ گیا جبکہ ''ان'' شرطیہ یقین کے مقام پر استعمال نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف شک کی جگہ استعمال ہوتا ہے لہٰذا تغلیب کیلئے ''ان'' شرطیہ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس کا دو طریقوں سے جواب دیا ہے۔ پہلا اس طرح جواب دیا ہے کہ اس صورت میں شرط کا عدم وقوع اگر چہ یقینی ہو جاتا ہے لیکن حال کے اعتبار سے ہے نہ کہ استقبال کے اعتبار سے اور یہاں پر ہماری مراد استقبال ہے نہ کہ حال اور یہ بات تو بالکل ظاہر ہے کہ مستقبل میں شک کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہے اسلئے اس کا استعمال درست ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ لفظ ''ان'' ماضی پر داخل ہو کر اسے مستقبل کے معنیٰ میں کر دیتا ہے اور امور مستقبلہ اگر چہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہیں لیکن عربی اسلوب کے اعتبار سے یقینی نہیں ہیں لہٰذا ''ان'' کا استعمال کرنا صحیح ہے۔

شارحؒ کو چونکہ یہ دونوں جواب پسند نہیں تھے اسلئے انھوں نے دونوں جوابوں کی تردید کی ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ زمانہ مستقبل میں شک کے ہونے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے۔ اسلئے کہ پھر آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ ''اگر تمہیں ہماری اتاری ہوئی کتاب کے بارے میں زمانہ استقبال میں جا کر کہیں شک ہو جائے تو اس کی کوئی مثل اور ہم پلہ کتاب لیکر آ ؤ۔ اور اس کا تو کوئی مطلب نہیں بنتا ہے کہ کتاب تو ابھی اتاری جائے اور شک بعد میں ہو کیونکہ نزول آیت سے مقصد یہ ہے کہ ابھی جو تمہیں شک ہے کہ یہ کتاب اللہ کی طرف سے نہیں ہے تو ابھی ابھی اس کی مثل لیکر آ ؤ اور چونکہ یہاں پر مستقبل میں شک کے پیدا ہونے کا معنیٰ صحیح نہیں بن سکتا ہے اسلئے کوفیوں نے یہ کہدیا ہے کہ یہاں پر ''ان'' شرطیہ ''اذا'' کے معنیٰ میں ہے۔

اور دوسرے جواب کی تردید اس طرح کی ہے کہ ''ان'' شرطیہ ماضی کو مستقبل کے معنیٰ میں اس صورت میں کر دیتا ہے جب فعل ماضی کان فعل ناقص کی صورت میں نہ ہو اور اگر فعل ماضی کان فعل ناقص کی صورت میں ہو تو پھر ''ان'' شرطیہ بھی اسے فعل ماضی کے معنیٰ میں نہیں کر سکتا ہے کیونکہ کان فعل ماضی کے معنیٰ میں نص قطعی کی طرح ہے کسی بھی عامل سے اس کی حقیقت کو نہیں بدلا جا سکتا ہے جیسا کہ علاّمہ مبرّد اور علاّمہ زجاج نے اس کی تصریح کی ہے۔ بہرکیف مصنفؒ کا اس مقام پر اس مثال کو ذکر کرنا تسامح سے خالی نہیں ہے اسلئے اسے صرف تغلیب پر محمول نہیں کریں گے بلکہ تغلیب اور توبیخ دونوں پر حمل کریں گے اس طور پر کہ سب سے پہلے تغلیب کے طور پر شک نہ کرنے والے فرض کر لیں گے تو اس سے شرط کا عدم وقوع یقینی ہو جائے گا پھر جب اسکے یقینی ہو جانے کی وجہ سے ''ان'' شرطیہ کا استعمال صحیح نہ ہوا تو اسے محال فرض کر کے اس کیلئے ان شرطیہ استعما

ل کردیا ہے۔ جیسا کہ "فَاِنْ آمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا اور قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِیْنَ" میں ہم نے کیا تھا جس کی تشریح پہلے گزر چکی ہے۔ جس طرح ان آیتوں میں کافروں کا ایمان لانا یا اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہونا محال اور ناممکن ہے صرف مخاطبین کو خاموش کرنے کیلئے فرض کرلیا گیا ہے کہ چلو اگر تم ایمان لاتے ہو تو تم ہدایت پر ہو جاؤ گے ورنہ نہیں یا ہم فرض کر لیتے ہیں کہ چلو اگر اللہ کا بیٹا ہوتا تو سب سے پہلے ہم اللہ کی اطاعت کرتے۔ اسی طرح یہاں پر بھی ہم فرض کر لیتے ہیں کہ اس کتاب میں کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر تم اس بات کو نہیں مانتے ہو تو چلو تمہاری بات رکھتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ یہ کتاب اگر بالفرض اللہ کی طرف سے نہیں ہے بلکہ آنحضرت ﷺ نے اسے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے تو تم بھی اس کتاب کی طرح کوئی کتاب لیکر آؤ! لہٰذا اس مقام پر "ان" شرطیہ کا استعمال کرنا صحیح ہے۔

والتغليب بابٌ واسعٌ يجري في فنون كثيرةٍ كقوله تعالى وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ غلّب الذّكر على الانثى بان اجرى الصفة المشتركة بينهما على طريقة اجرائها على الذكور خاصةً فانّ القنوت ممّا يوصف به الذكور والاناث ولكن لفظ قانتين انّما يجري على الذكور فقط ونحو قوله تعالىٰ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ غلّب جانب المعنىٰ على جانب اللفظ لانّ القياس يجهلون بياء الغيبة لانّ الضمير عائدٌ الى قومٍ ولفظ الغائب لكونه اسمًا مظهرًا لكنّه في المعنىٰ عبارة عن المخاطبين فغلب جانب الخطاب على جانب الغيبة۔

ترجمہ:۔

(اور تغلیب کا ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون میں جاری ہوتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ وکانت من القانتین) اس میں مذکر کو مؤنث پر اس طور پر غلبہ دیا گیا ہے کہ جو صفت ان دونوں میں مشترک ہے اسے مؤنث پر اس طرح جاری کیا گیا ہے کہ جس طرح وہ مذکر پر جاری ہوتی ہے کیونکہ قنوت اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت ہے لیکن لفظ قانتین صرف مذکر پر جاری ہوتا ہے (اور جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے بل انتم الخ بلکہ تم تو جاہل ہو اس میں معنیٰ کے جانب کو لفظ کی جانب پر غلبہ دیا گیا ہے کیونکہ قانون کے مطابق یجھلون یا کے ساتھ ہونا چاہئے تھا کیونکہ ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب کے درجہ میں ہے لیکن معنیٰ کے اعتبار سے یہ مخاطبین سے عبارت ہے لہٰذا جانب خطاب کو جانب غائب پر غلبہ دیا گیا ہے۔

تشریح:۔

والتغلیب: مصنفؒ کو اصل میں تو "ان" شرطیہ کی تفصیل بیان کرنا ہے لیکن چونکہ ان شرطیہ کی تفصیل میں "تغلیب" کا ذکر آیا تھا اسلئے اب اس کی تشریح میں لگ گئے ہیں کہ تغلیب صرف وہ نہیں ہے جو اوپر بیان ہو چکی بلکہ اس کا باب بہت وسیع ہے چنانچہ اس کے کئے تراکیب متعدد اور مختلف اسلوب ہیں جہاں پر بھی دو چیزیں کسی وصف میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں وہاں پر مختلف چیزوں کو ایک دوسرے پر غلبہ دیا جاتا ہے۔

اس کی پہلی مثال ہے جیسے وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ۔ اس میں لفظ قنوت استعمال ہوا ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں میں مشترک ہے اور اس لفظ کے ساتھ ان دونوں کو متصف کیا جا سکتا ہے لیکن یہاں پر مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا ہے اور مؤنث پر اطلاق کئے بغیر اس کا اطلاق مذکر پر کر دیا گیا ہے۔

دوسری مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ" یہاں پر "اَنْتُمْ" ضمیر خطاب اور مبتداء ہے "اَنْتُمْ" باعتبار معنیٰ کے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی خبر خطاب کے صیغہ کیساتھ ہو جبکہ "قوم" اسم ظاہر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی خبر غائب کے صیغہ کے ساتھ ہو کیونکہ اسم ظاہر ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے۔ تو یہاں پر خطاب (جو باعتبار معنیٰ ہے) کو غائب (جو باعتبار الفاظ کے ہے) پر ترجیح دی گئی ہے۔

ومنه ای من التغلیب ابوان للاب والام ونحوہٗ کالعمرین لابی بکروعمروالقمرین للشمس والقمر وذلك بان یغلّب احدالمصاحبین اوالمتشابهین علیٰ الاٰخربان یجعل الاٰخرمتّفقًالهٗ فی الاسم ثمّ یثنّی ذلك الاسم ویقصدالیهما جمیعًافمثل ابوان لیس من قبیل قوله تعالیٰ وَکَانَتْ مِنَ الْقَانِتِیْنَ" کماتوهمهٗ بعضهم لانّ الابوّة لیس صفةً مشترکةبینهما کاالقنوتفالحاصل انّ مخالفةالظاهرفی مثل القانتین من جهةالهیئةوالصیغةوفی مثل ابوان من جهةِالمادة وجوهراللّفظ والکلمة بالکلیّة

ترجمہ:۔

(اور تغلیب کے بابوں میں سے) ماں اور باپ کیلئے (ابوان کہنا ہے) اور اسکی طرح جیسے عمرین ابوبکر وعمر کیلئے اور قمرین سورج وچاند کیلئے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر غلبہ دیدیا جائے اس طور پر کہ دوسرے اسم کو نام میں متفق کر کے اس نام کا تثنیہ بنا کر بولا جائے اور دونوں کا ارادہ کیا جائے لہٰذا ابوان ارشاد باری تعالیٰ وکانت من القانتین کے قبیل سے نہ ہوگا جیسا کہ کچھ لوگوں کو دھوکہ ہوگیا ہے کیونکہ ماں باپ کے درمیان ابوّۃ صفت مشترک نہیں ہے جیسے کہ قنوت صفت مشترک ہے خلاصہ یہ ہے کہ قانتین جیسے میں مخالفت ظاہری ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے اور ابوان جیسے میں بالکلیہ مادہ اور جوہر لفظ کے اعتبار ہے

تشریح:۔

ومنه ابوان: یہاں سے مصنفؒ نے تغلیب کی کچھ صورتیں ذکر فرمائی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جب بھی کوئی دو چیزیں ایک دوسرے کے مشابہ اور مصاحب ہوتی ہیں تو ان میں سے ایک کو دوسرے پر غلبہ دے کر ان کو تثنیہ بنا کر ان دونوں کو ایک نام کے ساتھ پکارنا جائز ہے جیسے "اب" اور "ام" "اب والد کو کہتے ہیں اور ام والدہ کو کہتے ہیں۔ لیکن اب کو ام پر غلبہ دے کر یوں پڑھا جا سکتا ہے "ابوان" اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ دونوں صحابی رسول ہیں حضرت عمر کو حضرت ابو بکر پر غلبہ دے کر یوں پڑھا جاتا ہے "عمرین" اسی طرح چاند اور سورج میں سے چاند کو سورج پر غلبہ دے کر یوں کہا جاتا ہے "قمرین" یہ تمام تغلیب میں سے ہیں سورج اور چاند کی تغلیب کی مثال ابو الطیب متنبّی کے شعر میں بھی ہے۔ چنانچہ وہ اپنی محبوبہ کی تشبیہ چاند کے ساتھ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ۔

واستقبلت قمر السماء بو جهها   فاَرَتْنِی القمرین فی وقتٍ معا

ترجمہ۔ محبوبہ نے اپنے خوبصورت چہرے کو چاند کے آگے کر دیا تو اس نے دو چاند ایک ہی وقت میں مجھے اکٹھے دکھا دئے یعنی ایک اپنا چہرہ اور دوسرا آسمان کا چاند۔

ایک بار ہارون الرشید نے اپنے حاضرین مجلس سے سوال کیا کہ فرزدق کے شعر

"اخذنا بآفاق السماء علیکم   لناقمراها والنجوم الطوالع ۔

اس میں دو چاند سے کیا مراد ہے؟ تو حاضرین مجلس میں سے کسی نے جواب دیا کہ اس میں ایک چاند سے آنحضرت ﷺ مراد ہیں اور دوسرے چاند سے حضرت ابراہیمؑ مراد ہیں اور "نجوم" سے صحابہ کرام مراد ہیں۔ ہارون الرشید نے یہ جواب بہت زیادہ پسند فرمایا تغلیب کی اس قسم کو "تغلیب التشبیه" کہتے ہیں۔ جو بعض کے نزدیک سماعی ہے مصنفؒ نے اس کے زیادہ مشہور ہونے کی وجہ سے اسے "ومنہ" کہکر پہلی دو قسموں سے الگ اور جدا ذکر کر دیا ہے اسلئے کہ تغلیب کی یہ قسم بہت زیادہ مشہور و مستعمل ہے۔ جیسے قمرین، مشرقین، مغربین، عمرین، وغیرہ۔

فی مثل ابوین لیس من قبیل قوله ۔اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ان مثالوں میں سے پہلی والی دو مثالوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ "قانتین" جیسی مثالوں میں دو چیزوں کے درمیان باعتبار معنیٰ اتحاد ہوتا ہے۔ اور مغلو

ب اور مغلوب علیہ دونوں پر اس لفظ کا اطلاق باعتبار معنیٰ کے صحیح ہوتا ہے۔لیکن ''ابوین'' جیسی مثالوں میں دونوں کا معنیٰ میں اتحاد کوئی ضروری نہیں ہوتا چنانچہ دونوں میں سے ہر ایک پر بغیر تغلیب کے اطلاق کرنا صحیح نہیں ہوتا۔لہٰذا ''قــا نتین'' جیسی مثالوں کی تغلیب میں ظاہر کی مخالفت ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہوگی اور ابــویــن جیسی مثالوں کی تغلیب میں مادہ جو ہر لفظ اور کلی طور پر ایک کلمہ کے دوسرے کلمہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے ہوگی۔

فائدہ:بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عمرین میں تغلیب نہیں ہے کیونکہ ''عمرین'' سے حضرت عمرؓ اور عمر ابن عبدالعزیزؒ مراد ہیں حضرت ابوبکر صدیقؓ مراد نہیں ہیں جیسا کہ ''اصطلاح المنطق'' میں ابوقتادہ سے مروی ہے۔لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ علامہ ابن الشجری نے لکھا ہے کہ ''عمرین'' کی اصطلاح عمر ابن عبدالعزیزؒ کے زمانے سے بہت پہلے سے مشہور ہو چکی تھی اسلئے اس سے عمر ابن عبدالعزیز مراد نہیں ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ لوگوں نے حضرت عثمانؓ سے کہا تھا کہ ''نسئـلك سيـرة العمرين'' ہم آپ سے عمرین کی سیرت مانگتے ہیں جبکہ حضرت عثمان کے زمانے میں عمر ابن عبدالعزیز تھے ہی نہیں۔

ولكونهما اى ان واذا التعليق امر هو حصول مضمون الجزاء بغيره يعنى حصول مضمون الشرط فى الاستقبال متعلّق بغيره على معنىٰ انّهٗ يجعل حصول الجزاء مترتّبًا متعلّقًا على حصول الشرط فى الاستقبال ولا يجوز ان يتعلّق بتعليق امر لانّ التعليق انّما هو فى زمان التكلّم لا فى الاستقبال ألا ترىٰ انّك اذا قلت ان دخلتَ الدارَ فانتَ حرٌّ فقد علّقت فى هذه الحالة حرّيّتهٗ على دخول الدار فى الاستقبال كان كــلٌّ مــن جملتى كلٍّ منهما اى مــن اِنْ واِذا يعنى الشرط والجزاء فعلية استقباليّة امّا الشرط فلانّهٗ مفروض الحصول فى الاستقبال فيمتنع ثبوتهٗ ومضيّهٗ وامّا الجزاء فلانّ حصولهٗ معلّق على حصول الشرط فى الاستقبال ويمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت علىٰ حصول مايحصل فى المستقبل

ترجمہ:۔

(اور اس وجہ سے کہ وہ دونوں) یعنی ان اور اذا (ایک امر کو معلّق کرنے کیلئے آتے ہیں) یعنی حصول مضمون جزاء کو غیر کے ساتھ معلّق کرنے کیلئے کرتے ہیں (دوسرے امر کیساتھ) یعنی حصول مضمون شرط (زمانہ استقبال میں) فی الاستقبال غیرہٗ کے متعلّق ہے اس طور پر کہ حصول جزاء کو مرتب اور معلّق کر دیا جاتا ہے حصول شرط فی الاستقبال کے ساتھ اور اسے تعلیق امر کیساتھ متعلّق کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ تعلیق تو زمانہ تکلّم میں ہوتی ہے نہ کہ زمانہ استقبال میں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب تم یہ کہو کہ ان دخلت الدار فانت حرٌّ تو تم نے فی الحال اس کی آزادی کو معلّق کر دیا ہے اس کے زمانہ استقبال میں گھر میں داخل ہو جانے پر (ہوں گے ان دونوں کے) یعنی ان اور اذا کے (ہر دو جملے) یعنی شرط وجزاء (فعلیہ استقبالیہ) شرط کا جملہ استقبالیہ ہونا تو اسلئے ہے کہ اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے لہٰذا اس کا ثبوت اور اس کا ماضی ہونا ممتنع ہوگا اور جزاء اسلئے کہ اس کا حصول زمانہ استقبال میں شرط کے حصول کیساتھ معلّق ہوتا ہے اور حاصل وثابت شدہ چیز کا مستقبل کے حصول پر معلّق کرنا محال اور ممتنع ہوتا ہے

تشریح:۔

ولـكـونـهـمـا التعليق امر غيره: ان اور اذا جب متکلم اپنے کلام میں لاتا ہے تو اس سے مقصود ایک چیز یعنی شرط کو دوسری چیز یعنی جزا کے ساتھ زمانہ استقبال میں معلّق کرنا ہوتا ہے۔یعنی زمانہ مستقبل میں جزاء اس وقت تک واقع نہیں ہو سکتا جب تک شرط واقع نہ ہو جائے جب شرط واقع ہوگی تو جزاء بھی واقع ہو جائے گا ورنہ نہیں۔اسلئے شرط وجزاء جملہ فعلیہ استقبالیہ کہلائیں گے۔فعل کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ ادوات

شرط زمانہ استقبال میں وقوع جزاء کو وقوع شرط پر معلق کرتے ہیں تو اس میں زمانہ لازمی پایا جاتا ہے اور جس میں زمانہ پایا جائے تو وہ فعل ہوتا ہے اسم میں زمانہ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ اسم صرف وقوع پر دلالت کرتا ہے چاہے وہ کسی بھی زمانہ میں ہو لہٰذا اس کا فعل ہونا ضروری ہے۔ اور شرط کا فعل استقبال ہونا اسلئے ضروری ہے کہ شرط کے حصول کو فعل مستقبل میں فرض کر لیا گیا ہے۔ لہٰذا جب اس کا وقوع زمانہ استقبال میں فرض کیا گیا ہے تو اب زمانہ ماضی یا زمانہ حال میں اس کا واقع ہونا محال اور ناممکن ہوگا اسلئے وقوع شرط کیلئے زمانہ استقبال کا ہونا ضروری ہے۔ اور جزاء کا فعل استقبال میں ہونا اسلئے ضروری ہے کہ ہم نے جزاء کے وجود کو شرط کے وجود پر معلق اور موقوف کر دیا ہے اور شرط کا وجود زمانہ مستقبل میں ہوتا ہے۔ تو اب اگر ہم کہیں کہ جزاء زمانہ ماضی یا حال میں پایا جاتا ہے تو اس سے تعلیق الشیء قبل حصولہ لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کوئی بھی چیز وجود میں آنے سے پہلے کسی دوسری چیز کیلئے موقوف نہیں بن سکتی ہے۔

ولا یخالف ذٰلك لفظًا الّا لنکتۃٍ لامتناع مخالفۃ مقتضیٰ الظاھر من غیر فائدۃ وقولہٗ لفظًا اشارۃ الیٰ انّ الجملتین وان جُعلتَ کلتا ھما او احدیٰ ھما اسمیّۃً او فعلیّۃً ماضیّۃ فالمعنیٰ علیٰ الاستقبال حتی ان قولنا ان اکرمتنی الأن فقد اکرمتُك أمس معناہ ان تعتدّ باکرامك ایّای الأن فاعتدّ باکرامی ایّاك امس وقد یستعمل ان فی غیر الاستقبال قیاسًا مطّردًا مع کان نحو وَاِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ" ای وان کنتم فی شكٍّ کما مرّ وکذا اذا جیء بھا فی مقام التاکید بعد واو الحال لمجرّد الوصل والربط دون الشرط نحو زید وان کثر مالہٗ بخیلٌ وعمروٌ وان اُعطِیَ جاھًا لئیم وفی غیر ذٰلك قلیلًا کقولہ فیا وطنی ان فاتنی بك سابقٌ من الدھر فلینعم لساکنك البالُ

ترجمہ:۔

(اور کسی نکتہ کے بغیر اس کی مخالفت کرنا صحیح نہیں ہے) کیونکہ مقتضاء ظاہر کے خلاف کرنا بغیر کسی فائدہ کے ممنوع ہوتا ہے ماتن کا قول لفظاً اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دونوں جملے یا ان میں سے ایک جملہ اگر اسمیہ یا فعلیہ ماضویہ بنا کر لایا جائے تو تب بھی معنی استقبالی ہی رہیں گے یہاں تک کہ ان اکرمتنی الأن فقد اکرمتک امس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو اپنے آج کے اکرام کو شمار میں لاتا ہے تو میں نے جو کل تیرا اکرام کیا ہے اس کو بھی خیال میں رکھنا اور کلمہ ان کان کیساتھ غیر استقبال میں بھی خوب استعمال ہوتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب، یعنی اگر تم کو شک ہے ۔جیسا کہ گزر چکا ہے اسی طرح جب کلمہ ان کو تاکید کے موقعہ میں واو حالیہ کے بعد محض وصل و ربط کیلئے لایا جاتا ہے نہ کہ شرط کیلئے جیسے زید اگر چہ اس کا مال زیادہ ہے لیکن بہت بخیل ہے اور عمر و اگر چہ صاحب مرتبہ ہو جائے لیکن کمینہ ہے اس کے علاوہ میں غیر استقبال کیلئے اس کا استعمال کم ہے جیسے شعر اے میرا وطن اگر مجھے تجھ میں رہنا نصیب نہیں تو تیرے رہنے والوں کا دل خوش رہے

تشریح:۔

ولا یخالف ذٰلك الّا لنکتۃٍ: یہاں سے مصنفؒ "ان اور اذا" کے بارے میں مزید تفصیل بیان فرما رہے ہیں کہ ان اور اذا کے بارے میں اصول اور ضابطہ تو یہی ہے کہ ان دونوں کے شرط و جزاء کا فعل مستقبل ہونا ضروری ہے اس کے خلاف نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ ظاہر حال کا مقتضی یہی ہے کہ حتی المقدور لفظ اور معنیٰ میں مطابقت پائی جائے۔ لیکن کبھی کبھار جب کوئی نکتہ بیان کرنا مقصود ہو تو خلاف قیاس لفظی طور پر اس قانون کی مخالفت کرتے ہوئے ان کی شرط جملہ فعلیہ ماضیہ اور جزاء جملہ فعلیہ ماضیہ یا جملہ اسمیہ بھی لایا جاتا ہے۔ اب وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے ایک مسلّم ضابطہ کی خلاف ورزی کی جاتی ہے تو اس کی پوری تفصیل تو مصنفؒ نے بیان فرما دی ہے لیکن اس کی پوری تفصیل سے پہلے شارحؒ نے اس کے بارے میں دو باتیں کہی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ قانون کی مخالفت صرف لفظی اعتبار سے ہوگی حقیقی طور پر قانون

اور قاعدے کی مخالفت نہیں ہوگی یہ قید اسلئے لگائی ہے کہ یہ مخالفت صرف الفاظ میں ہوگی معنیٰ میں کوئی مخالفت نہیں ہوگی معنی کے اعتبار سے شرط و جزاء استقبال کے معنیٰ میں ہی ہوں گے جیسے ان اکرمتني الآن فقد اکرمتك الأمس "اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تو اپنے اس اکرام کو جو تم نے آج کیا ہے اگر کچھ سمجھتا ہے تو میرے اس اکرام کو بھی کچھ سمجھ جو میں نے کل کیا تھا۔ اس میں "الان اور امس" قید سے اگرچہ بظاہر استقبالی معنیٰ معلوم نہیں ہوتا ہے لیکن اس کا معنیٰ استقبال ہی کا ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں ہے کہ "ان تعتد باکرامك ایای الان أعتدبا کرامی ایاك امس"۔ اور دوسری بات یہ بتائی ہے کہ کبھی کبھار فعل ماضی مطرداً قیاساً "کان" کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وان کنتم فی ریب" اسی طرح اگر ان وصلیہ ہو اور اس میں شرط کا معنیٰ نہ پایا جاتا ہو تو قیاساً واؤ حالیہ کے بعد بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جیسے "زیدٌ وان کثر مالهٗ بخیلٌ عمرو وان اعطی جاهًا لئیم" اور ان دو مقامات کے علاوہ بہت قلیل ہے جیسے ابو العلی معرّی کا یہ شعر ہے۔

"فیا وطني ان فاتني بك سابقٌ ::من الدهر فلینعم لساکنك البالُ"

اے میرا وطن! اگر مجھے تجھ میں رہنا نصیب نہیں ہو رہا ہے تو نہ ہو لیکن تیرے رہنے والوں کا دل تو خوش رہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں "فاتني" لفظاً اور معنیٰ دونوں اعتبار سے فعل ماضی ہیں لیکن پھر بھی اس کے ساتھ ان شرطیہ استعمال ہوا ہے لیکن اس طرح "ان" کا استعمال ہونا بہت نادر اور قلیل ہے۔

ثمّ اشارالی تفصیل النُکتَةِ الداعیة الی العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقوله کابراز غیر الحاصلِ فی معرض الحاصل لقوّة الاسباب المتاخذة فی حصوله نحو ان اشترینا کان کذا حال انعقاد اسباب الاشتراء او کون ماهو للوقوع کا الواقع

ترجمہ:۔

پھر ماتن نے اس نکتہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے جو فعل مستقبل سے عدول کا مقتضی ہوتا ہے (جیسے غیر حاصل کو اصل کی جگہ ظاہر کرنا اس کے اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے) وہ اسباب جن کا حصول میں اعتبار کیا گیا ہے جیسے کہا جائے ان اشترینا کان کذا اس وقت جب خریدنے کے اسباب پورے طور پر موجود ہوں (یا ہونے والی چیز کو حاصل شدہ ماننے کی وجہ سے)

تشریح:۔

ثمّ اشارالیٰ تفصیل النکتة ۔ یہاں سے اس نکتہ کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے جس کی وجہ سے "ان۔ اور اذا" شرطیہ کے مدخول کو فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی لایا جاتا ہے اس کا نکتہ یہ ہے کہ یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب غیر حاصل کو حاصل کی طرح ظاہر کرنا مقصود ہو۔ پھر اسکے کل چار اسباب ہیں۔

پہلا سبب یہ ہے کہ اسباب کی قوت کی وجہ سے ان اور اذا کے شرط کو مضارع کے بجائے ماضی کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی بازار جائے اور اس کے پاس پیسے موجود ہوں اور جس چیز کے خریدنے کیلئے بازار گیا ہو وہ چیز بھی بازار میں موجود ہو تو خریدنے سے پہلے دوسرے آدمی سے کہے کہ "ان اشترینا کان کذا" تو خریدنے کے اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے فعل ماضی کے ساتھ شرط کی تعبیر کی ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ واقع ہونے والے کام کو واقع کی طرح سمجھ کر شرط کو فعل مضارع کے بجائے ماضی کے ساتھ ذکر کیا جائے جیسے کوئی آدمی شدید بیمار ہو اور مرنے کی نشانیاں بالکل ظاہر ہو چکی ہوں تو وہ وصیت کرتے ہوئے کہے کہ "ان متّ کان کذا" اصل میں اسے "ان اموت" کہنا چاہیئے تھا لیکن غیر واقع کو واقع کی طرح سمجھ کر فعل ماضی کے ساتھ اس کی تعبیر کی جاتی ہے۔

هذاعطفٌ على قوة الاسباب و كذا المعطوفات بعده ذالك لانها كلّها علل لابراز غير الحاصل في معرض الحاصل على ما اشار اليه في اظهار الرغبة. ومن زعم انها كلّها عطفٌ على ابراز غير الحاصل في معرض الحاصل فقد سها سهوًا ظاهرًا او التفاؤل او اظهار الرغبه في وقوع الشرط نحو ان ظفرتُ بحسن العاقبة فهو المرام هذا يصلح مثالًا للتفاؤل ولاظهار الرغبة ولمّا كان اقتضاء اظهار الرغبة ابراز غير الحاصل في معرض الحاصل يحتاج الى بيان ما اشار اليه بقوله فانّ الطالب اذا عظمت رغبته في حصول امرٍ يكثُر تصوّره اى الطالب ايّاه اى ذلك الامر فربما يخيّل ذالك الامر اليه اى الى ذلك الطالب حاصلًا فيعبّر عنه بلفظ الماضی۔

ترجمہ:۔

اس کا عطف قوت اسباب پر ہے اسی طرح آنے والے باقی معطوفات کیونکہ یہ سب غیر حاصل کو معرض حاصل میں ظاہر کرنے کی علتیں ہیں جیسا کہ مصنفؒ نے اظہار الرغبۃ میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور جس نے یہ خیال کیا ہے کہ ان سب کا عطف ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر ہے یہ اس کی کھلی بھول ہے (یا نیک فالی کیلئے یا وقوع شرط میں رغبت کیلئے جیسے اگر میں حسن عاقبت سے بہرہ مند ہو گیا تو یہی مقصود ہے) یہ تفاؤل اور اظہار رغبت میں سے ہر ایک کی مثال ہو سکتی ہے اور چونکہ اظہار رغبت کا ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کا مقتضی ہونا قدرے تفصیل کا محتاج ہے اس لئے ماتن اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جب طالب کی رغبت کسی چیز کے حاصل کرنے میں بڑھ جاتی ہے تو طالب کو اس چیز کا تصور بھی زیادہ رہتا ہے جس کی وجہ سے طالب کو یہ خیال لگ جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہو چکی ہے لہٰذا وہ ماضی کے ساتھ کی تعبیر کر دیتا ہے۔

تشریح:۔

هذاعطف ۔اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ کی عبارت کو حل کیا ہے۔چنانچہ مصنفؒ کی عبارت'' او كون ما هو للوقوع ''اور اسکے بعد آنے والے تمام معطوفات ہیں ان کے معطوف علیہ کے بارے میں دو قول ہیں۔ایک قول یہ ہے کہ اس کا معطوف علیہ'' قوّة الاسباب ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کا معطوف علیہ'' ابراز غير الحاصل ''ہے۔ان دونوں میں سے پہلا قول دوسرے قول کی بنسبت زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں یہ قوّة الاسباب کیلئے علت بنے گا۔دوسرا قول بہتر نہیں ہے اس کے بہتر نہ ہونے کے کئی وجوہات ہیں۔پہلی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں یہ صورت خود ماتن کے خلاف ہو جائے گی کیونکہ'' اظهار الرغبه ''سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام معطوفات'' ابراز'' کیلئے علتیں ہیں۔دوسری وجہ یہ ہے کہ'' ابراز ''پر عطف کرنے کی صورت میں یہ ابراز کا مقابل بن جائے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔تیسری اس وجہ سے بھی صحیح نہیں ہے کہ صرف ظاہری مخالفت کی وجہ سے نیک فالی کا حصول ممکن نہیں ہے بلکہ نیک فالی کیلئے ضروری ہے کہ اس میں تنزیل مذکور کا اعتبار بھی کیا گیا ہو لہٰذا اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان معطوفات کا عطف ابراز غیر حاصل پر نہیں ہے۔

تیسری علت یہ ہے کہ نیک فالی لیتے ہوئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ لایا جائے جیسے کوئی آدمی اپنے پھنسے ہوئے کام کے بارے میں کہے کہ اگر میرا فلاں پھنسا ہوا کام ہو گیا تو میں یہ کام کروں گا۔چوتھی علت اظہار رغبت کیلئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ لایا جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم خود چاہے کہ وہ چیز حاصل ہو جائے تو وہ اپنی چاہت کے اظہار کیلئے شرط کو فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کیساتھ لائے جیسے'' ان ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام ''اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی چیز کو زیادہ چاہتا ہے تو ہر وقت اسی چیز کی ذہن اور اس کے تصور میں لگا رہتا ہے یہاں تک کہ بسا اوقات وہ اس چیز کو اپنے لئے حاصل سمجھ کر اس کی تعبیر فعل مضارع

کے بجائے فعل ماضی کے صیغے کے ساتھ کردیتا ہے۔

وعلیه ای علی استعمال الماضی مع اِن لا ظهار الرغبة فی الوقوع ورد قوله تعالٰی وَلَا تُکْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا "حیث لم یقل اِن یُردن فان قیل تعلیق النهی عن الاکراه بارادتهنّ التحصّن یشعر بجواز الاکراه عند انتفائها علٰی ماهو مقتضیٰ التعلیق بالشرط اجیب بانّ القائلین بأنّ التقیید بالشرط یدل علیٰ نفی الحکم عند انتفائه انمایقول به اذالم یظهر للشرط فائدة اخریٰ ویجوزان یکون فائدته فی الاٰیة المبالغة فی النهی عن الاکراه یعنی انهنّ اذا اردن العفة فالمولٰی احق بارادتها وایضًا دلالة الشرط علٰی انتفاء الحکم انماهو بحسب الظاهر والاجماع القاطع علی حرمة الاکراه مطلقًا قدعارضه والظاهر یدفع بالقاطع۔

ترجمہ:۔

وقوع شرط میں اظہار رغبت کیلئے کلمہ ان کو ماضی کے ساتھ تعبیر کرنیکی مثال یہ آیت ہے ولالت کررہی ہے ولاتکرھوفتیاتکم علی البغاء، تم اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاکدامنی چاہتی ہوں) اس میں "ان یردن" نہیں کہا گیا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ نہی عن الاکراہ کو ان کے ارادہ عفت پر معلق کرنا یہ بتلاتا ہے کہ عدم ارادہ عفت کی صورت میں اکراہ جائز ہے شرط معلق کرنے کا مقتضی یہی ہے جواب دیا جائے گا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ شرط کے ساتھ مقید کرنا بوقت انتفاء شرط نفی حکم پر دلالت کرتا ہے یہ اس وقت ہے جب اس شرط کا کوئی اور فائدہ ظاہر نہ ہو اور اس شرط سے آیت میں فائدہ نہی عن الاکراہ میں مبالغہ کرنا ہے یعنی جب باندیاں پاکدامن رہنا چاہتی ہیں تو مولیٰ کو تو بطریق اولی ان کی پاکدامنی کا ارداہ کرنا چاہئے نیز شرط کا انتفاء حکم پر دلالت کرنا بحسب ظاہر ہے حرمت اکراہ پر اجماع قطعی کا مطلق ہونا اس کے معارض ہوگیا اس لئے ظاہر کا اعتبار ساقط ہو جائے گا کیونکہ ظاہر قطعی کا مقابلہ نہیں کرسکتا ہے۔

تشریح:۔

وعلیه ورد قوله تعالٰی: اظہار رغبت جس کی وجہ سے فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ شرط لائی جائے اس کی دوسری مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے جیسے "وَلَا تُکْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا" ترجمہ۔ تم اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاک دامنی چاہتی ہوں۔ اس میں شرط "ان اردن" فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ لائے ہیں۔ جبکہ اصل قاعدے کے مطابق شرط فعل مضارع "یردن" ہونی چاہئے تھی لیکن اظہار رغبت کیلئے ایسا کیا گیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ پاک یہ چاہتے ہیں کہ ہر انسان پاک دامنی اختیار کرے۔

فان قیل تعلیق النهی: اس عبارت کے ساتھ اصول فقہ کا مشہور اعتراض نقل کررہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر وہ باندیاں پاک دامنی چاہتی ہیں تو تم ان کو زنی پر مجبور نہ کرو اور اگر وہ پاک دامنی نہ چاہتی ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر انہیں زنی پر مجبور کرنا ممنوع نہیں ہے جیسا کہ اصول فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ "انتفاء شرط مستلزم" ہوتی ہے "انتفاء حکم" کو۔ اس کے دو جواب دئے ہیں۔

پہلا جواب: یہ ہے کہ یہ قاعدہ احناف کا نہیں ہے بلکہ شوافع کا ہے لیکن شوافع کے نزدیک بھی یہ قانون مطلق نہیں ہے بلکہ اس وقت ہے جب انتفاء شرط سے کوئی اور فائدہ حاصل نہ ہو سکے اور اگر انتفاء شرط سے کوئی اور فائدہ بھی حاصل ہوتا ہو تو وہاں پر یہ قانون جاری نہ ہوگا اور یہاں پر کوئی فائدہ حاصل ہو رہا ہے اور وہ ہے نفی میں مبالغہ پیدا کرنا اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ باندیاں زنی پر راضی بھی نہ ہوں اس صورت

میں بھی ان کو مجبور کر کے ان سے یہ برا کام کرانا زیادہ برا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ انتفاء شرط سے انتفاء حکم ایک ظاہری چیز ہے جبکہ اس بات پر تمام لوگوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ زنی کرنے پر مجبور کرنا حرام اور ناجائز ہے تو ''اکراہ علی الزنی'' حرام قطعی بن جائے گا اور ضابطہ یہ ہے کہ جہاں پر ظاہر اور قطعی کا آپس میں تعارض آجائے تو قطعی کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے۔ لہٰذا یہاں پر بھی نص قطعی کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ اور ''اکراہ علی البغاء'' حرام ہو جائے گا۔

قال السکاکیؒ اوللتعریض ای ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل اِنّما لما ذکروامّا للتعریض بان یُنسب الفعل الیٰ احدوالمرادغیره نحوقولهٗ تعالیٰ وَلَقَدْ أُوحِيَ اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ 'فالمخاطب هوالنبی ﷺ وعدم اشراکه مقطوعٌ به لکن جیئ بلفظ الماضی ابراز الاشراك الغیر الحاصل فی معرض الحاصل علیٰ سبیل الفرض والتقدیر تعریضًا لمن صدر عنهم الاشراك بانّه قدحبطت اعمالهم کما اذ اشتَمَكَ احدٌ فتقول واللّٰه ان شتمنی الامیر لضربتهٗ۔ ولا یخفٰی انّهٗ لا معنیٰ للتعریض بمن لم یصدر عنهم الاشراك وانّ ذکر المضارع لا یفید التعریض لکونه علی اصله ولمّا کان فی هذا الکلام نوع خفاءٍ وضعف نسبه الیٰ السکاکی والّافهوقد ذکر جمیع ما تقدّم

ترجمہ:۔

(سکاکی نے کہا ہے کہ یا تعریض کیلئے) یعنی غیر حاصل کو معرض حاصل میں ظاہر کرنا مذکورہ بالا وجوہ کیلئے ہوتا ہے اور تعریض کیلئے اس طور پر کہ فعل کو ایک کی طرف منسوب کیا جائے اور اس کا غیر مراد ہو (جیسے ولقد اوحی) الخ بے شک آپ کی طرف اور آپ سے پہلوں کی طرف وحی کی گئی کہ (اگر تم نے شرک کیا تو تمہارا عمل باطل ہو جائے گا) یہاں پر مخاطب نبی کریم ﷺ ہیں جن کا شرک نہ کرنا یقینی ہے لیکن ماضی کے صیغہ کیساتھ لائے ہیں اشراکِ غیر حاصل کو موضع اشراک حاصل میں ظاہر کرنے کیلئے فرض وتقدیر کے طور پر ان لوگوں سے تعریض کرتے ہوئے جن سے شرک کا صدور ہوا ہے ان کے اعمال باطل ہو گئے ہیں جیسے تجھے کوئی گالی دے اور تم اس سے کہو کہ خدا کی قسم اگر مجھے بادشاہ بھی گالی دے میں اسے بھی ماروں گا۔ اور ظاہر ہے کہ جن لوگوں سے شرک صادر نہیں ہوا ان سے تعریض کے کوئی معنیٰ نہیں نیز مضارع کا ذکر کرنا مفید تعریض نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی اصل پر ہے اور چونکہ اس کلام میں قدرے خفاء اور ضعف تھا (اسلئے سکاکی کی طرف منسوب کر دیا ورنہ اس نے تمام سابقہ مضمون ذکر کیا ہے

تشریح:۔

قال السکاکیؒ او للتعریض: ان اور اذا کے ساتھ شرط فعل مضارع لایا جاتا ہے لیکن کبھی کبھار غیر حاصل کو حاصل دکھانے کیلئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ بھی لائی جاتی ہے اس کی چار علتیں بیان ہو چکی ہیں پانچویں علت علامہ سکاکیؒ نے بیان فرمائی ہے یہاں سے مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ کی بیان کردہ علت بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ چنانچہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک ابراز کی پانچویں علت تعریض ہے اور تعریض کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے فعل کی نسبت جس کی طرف کی ہے اس کی طرف نسبت کرنا مقصود نہ ہو یعنی نسبت کسی اور کی طرف ہو اور مراد کوئی اور ہو جیسے کوئی آدمی کسی کو کوئی گالی دے تو اس سے کہا جائے کہ واللّٰه ان شتمنی الامیر لضربتهٗ۔ خدا کی قسم اگر بادشاہ بھی مجھے گالی دے تو میں اسے نہیں بخشوں گا۔ قرآن پاک میں اس کی مثال یوں ہے۔ وَلَقَدْ أُوحِيَ اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَيَكُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ۔ ترجمہ: بیشک آپ کی طرف اور آپ سے پہلوں کی طرف یہ وحی کی گئی ہے

کہ اگر تم نے شرک کیا تو تمہارے عمل کو ختم کر دیا جائے گا۔
محل استشہاد۔اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو خطاب کر کے فرمایا ہے کہ اگر آپ نے شرک کیا تو آپ کے عمل کو ختم کر دیا جائے گا جبکہ آپ ﷺ سے عدم شرک قطعی اور یقینی ہے لیکن پھر بھی شرط فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ لائے ہیں ''ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل'' کے طور پر فرض کرنے کیلئے اس سے مراد مشرکین ہیں۔تو یہاں پر آنحضرت ﷺ کو خطاب کر کے مشرکین کی طرف تعریض کی گئی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ شرک کرنے پر اپنے نبی اور رسول کو نہیں بخشا تو تم کس باغ کے مولی ہو؟ شرک کرنے پر اللہ تمہارے بھی اعمال ختم کر کے رکھ دیں گے۔

ولا یخفی انہ لا معنی للتعریض :مصنفؒ نے اس آیت میں تعریض مانی ہے علاّمہ سکاکیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے شارحؒ نے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:آپ نے اسے تعریض قرار دے کر اس میں دو غلطیاں کی ہیں پہلی غلطی یہ کی ہے کہ آپ نے اسے مشرکین سے خطاب بنایا ہے جبکہ اگر اسے مشرکین سے خطاب نہ بھی بنایا جاتا تو تب بھی اس سے تعریض حاصل ہو جاتی مثلاً آپ اس کو عام مسلمانوں سے تعریض بناتے تو تب بھی صحیح ہوتا کیونکہ پھر اس کا مطلب یہ بنتا کہ جب اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو شرک معاف نہیں کرتے تو عام مسلمانوں کو بھی معاف نہیں کریں گے۔
اور دوسری غلطی یہ کی ہے کہ آپ نے فعل ماضی کی صورت میں تعریض قرار دیا ہے جبکہ اسے فعل ماضی کے بجائے فعل مضارع ''وَلَئِنْ اَشْرَکْتَ یَاوَلَئِنْ تُشْرِکُ '' قرار دیتے تو تب بھی اس سے تعریض کا معنی حاصل ہو جاتا۔لہٰذا اس آیت میں تعریض بہر صورت حاصل ہے۔مصنف کا یہ کہنا کہ تعریض کیلئے فعل مضارع سے فعل ماضی کی طرف عدول کیا گیا ہے صحیح نہیں ہے۔
جواب:اس آیت کے شرط میں فعل مضارع سے فعل ماضی کی طرف عدول کیا گیا ہے تعریض کیلئے یہ بالکل صحیح ہے کیونکہ تعریض کرنے سے مقصود زجر اور ڈانٹ پلانا ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کسی سے شرک جیسا غلط کام سرزد ہو چکا ہو بخلاف اس کے کہ اگر اس سے مسلمان مراد لئے جائیں تو پھر تعریض صحیح نہیں ہوگی کیونکہ مسلمانوں سے شرک جیسا غلط کام سرزد ہی نہیں ہو سکتا ہے تو ان کو اس کام کی وجہ سے ڈانٹنے کا کیا فائدہ؟
اسی طرح ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اسے تعریض کیلئے فعل مضارع سے فعل ماضی بنایا گیا ہے یہ بھی صحیح کہا ہے اسلئے کہ اگر اسے فعل مضارع بنایا جائے تو اس کا استعمال اپنی اصل پر ہوگا اور کوئی بھی چیز اپنی اصلیت پر برقرار رہ کر کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے نہیں آسکتی ہے اسلئے کہ نکتہ بیان کرنے کیلئے کوئی بھی چیز تب ہی آسکتی ہے جب وہ خلاف اصل ہو۔جبکہ ہم نے یہاں پر نکتہ بیان کرنا ہے تو یہ اصل پر ہوتے ہوئے نکتہ کے بیان کرنے کیلئے نہیں ہو سکتا ہے اسلئے تعریض کیلئے اس میں فعل مضارع سے ماضی کی طرف عدول کیا گیا ہے۔
فائدہ:اصل میں ان تمام علّتوں کو علاّمہ سکاکیؒ ہی نے بیان کیا ہے لیکن باقی چار علتوں کو چھوڑ کر صرف اس علّت کی نسبت ان کی طرف اسلئے کی ہے کہ اس علّت میں ضعف ہے اور باقی علّتوں میں ضعف نہیں ہے۔

ثمّ قال ونظیرہٗ ای نظیر لَئِنْ اَشْرَکْتَ فی التعریض لافی استعمال الماضی مقام المضارع فی الشرط للتعریض قولہٗ تعالیٰ وَمَالِیَ لَآاَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ ای وما لکم لاتعبدون الّذی فطرکم بدلیل وَاِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ اذالولاالتعریض لکان المناسب ان یقال والیہ ارجع علی ماھوالموافق للسیاق ووجہ حسنہٖ ای حسن ھذاالتعریض اسماع المتکلّم المخاطبین الذین ھم اعدائہٗ الحقَّ ھو المفعول الثانی للاسماع علی وجہٍ لا یُزید ذلک الوجہُ غضبَھم وھو ای ذلک الوجہ تَرکُ التصریح بنسبتھم الیٰ الباطل ویُعینُ عطفٌ علیٰ لایزید ولیس ھذا فی کلام السکاکی ای علی وجہ یعین علیٰ قبولہٖ ای علیٰ قبول الحقّ

لکونہ ای لکون ذالك الوجه اَدْخَلَ فی امحاض النصححیث لا یرید المتکلّم بهم الّا ما یریدلنفسه

ترجمہ:۔

پھر سکا کی نے کہا ہے کہ لئن اشرکت کی نظیر صرف تعریض میں ہے نہ کہ شرط میں تعریض کیلئے ماضی کو مضارع کی جگہ استعمال کرنے میں (ارشاد باری تعالیٰ ہے ومالی الخ اور مجھے کیا ہوا کہ میں اس کی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے یعنی تم کو کیا ہوا ہے کہ تم اس کی عبادت نہیں کرتے ہو جس نے تم کو پیدا کیا ہے) اسکی دلیل ''ترجعون'' ہے یعنی (تم اسکی طرف لوٹائے جاؤگے) کیونکہ اگر تعریض نہ ہوتی تو والیہ ارجع کہنا چاہئے تھا جو سیاق کے موافق ہے (اور اس وجہ کی خوبی یہ ہے کہ یعنی اس تعریض کی خوبی کی وجہ یہ ہے کہ متکلم کا اپنی جان کے دشمن (مخاطبین کو اس طریقہ سے حق بات سنانا ہے کہ وہ) ''یہ اسماع کا مفعول ثانی ہے'' طریقہ ان کے غصہ کو نہ بھڑکائے اور وہ یعنی یہ صورت طریقہ مخاطین کو باطل کی طرف صراحۃ منسوب نہ کرنا اور اس کیلئے مددگار ثابت ہوتا ہے) یعین کا عطف لا یزید پر ہے اور سکا کی کے کلام میں اس کا ذکر نہیں ہے اور ایسے طریق پر کہ مدد کرے یہ طریقہ حق قبول کرنے میں کیونکہ اس عنوان کو خلوص نصیحت میں زیادہ دخل ہے اس طور پر کہ متکلّم ان کیلئے وہی چاہتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے

تشریح:۔

قال ونظیرہ: یہ مقولہ بھی علامہ سکا کی کا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ نفس تعریض میں سابقہ آیت کی'' ولئن اشرکت '' کی نظیر ارشاد باری تعالیٰ ''وَمَالِیَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ '' ہے اصل میں یہ خطاب اس طرح تھا ''وَمَالَکُمْ لَا تَعْبُدُوْنَ الَّذِیْ فَطَرَکُمْ کیونکہ عبادت کی نفی مخاطبین کے اعتبار سے ہوسکتی ہے نہ کہ متکلّم کے اعتبار سے کیونکہ متکلّم مسلمان ہے اس سے عبادت کی نفی کا کوئی مطلب نہیں بنتا لیکن تعریض کیلئے ''لَا اَعْبُدُ'' کہا ہے ورنہ مقتضاء سیاق کے مطابق ''ارجع '' ہونا چاہئے تھا۔ اور اس تعریض میں دو اعتبار سے حسن ہے ایک اس اعتبار سے کہ ''حبیب نجّار '' نے دشمنان دین اور اعداء حق کو اس طرح دین کی دعوت دی ہے کہ ان کو برا بھی نہ لگے کیونکہ اگر وہ ان کو خطاب کر کے یوں کہدیتا کہ تم اپنے رب کی عبادت کیوں نہیں کرتے ہو تو انھیں غصہ آجاتا وہ آگے سے جواب میں کہدیتے کہ ہم رب کو مانتے ہی نہیں تم ہمیں رب کی عبادت کرنے کی دعوت دے رہے ہو۔ اور دوسرا اس اعتبار سے اس میں حسن آیا ہے کہ انھوں نے صراحت کیساتھ اسلام اور توحید کی دعوت نہیں دی ہے بلکہ انھوں نے اپنی دعوت دین کو اس خطاب میں مخفی رکھا ہے جس کی وجہ سے مخاطبین کی بات ماننے اور دین کے قبول کرنے کی زیادہ امید کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اس سے ان کے دلوں میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ یہ آدمی تو ہمارا بڑا خیر خواہ ہے کیونکہ یہ جو کچھ اپنے لئے چاہتا ہے وہی کچھ ہمارے لئے بھی چاہتا ہے اسلئے اس کی بات ماننی چاہئے۔

ولوللشرط ای لتعلیق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضًا فی الماضی مع القطع بانتفاء الشر فیلزم انتفاء الجزاء کمانقول لو جئتنی لاکرمتك معلّقًاللاکرام بالمجیء مع القطع بانتفا ئه فیلزم انتفاء الاکرام فهی لامتناع الثانی اعنی الجزاء لامتناع الاوّل اعنی الشرط یعنی انّ الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرطهذاهوالمشهور بین الجمهور

ترجمہ:۔

(اور لو شرط کیلئے ہے) یعنی حصول مضمون جزاء کو حصول مضمون شرط کیساتھ معلّق کرنے کیلئے ہے (اس حال میں کہ فرض کرلیا جاتا ہے شرط کا حصول زمانہ ماضی میں انتفاء شرط کے یقین کے ساتھ) لہٰذا لازم آئے گا جزاء کا منتفی ہونا شرط کے مضمون کے حاصل ہونے کے ساتھ جیسے تو کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے تو میں تیرا اکرام کرتا معلّق کرتے ہوئے اکرام کو آنے کے ساتھ اس کے نہ آنے کے یقینی ہونے کی وجہ سے لہٰذ

اا کرام کا منفی ہونا لازم آئے گا تو یہ امتناع ثانی یعنی جزاء کیلئے ہے امتناع اوّل یعنی شرط کے امتناع کی وجہ سے یعنی جزاء منفی ہوتا ہے شرط کے منفی ہونے کی وجہ سے جمہور کے نزدیک یہی معنی مشہور ہیں

تشریح:۔

ولو للشرط مع القطع بانتفاء الشرط :حروف شرط میں سے لو انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل کیلئے آتا ہے۔جس کی تعبیر یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ لو جزاء کے حصول کو شرط کے حصول پر معلّق کرنے کیلئے آتا ہے اس طور پر کہ حصول شرط کو زمانہ ماضی میں فرض کرلیا گیا ہو اور شرط کا انتفاء بھی یقینی ہو۔ویسے ''لو'' اس کے علاوہ چند اور معانی کیلئے بھی آتا ہے ان میں سے کچھ یہ ہیں کبھی تمنّی کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالی ہے ''لَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ'' اَن مصدریہ کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْنَ'' البتہ اس صورت میں لو' اَن'' کی طرح فعل مضارع کو نصب نہیں دے گا۔عرض کیلئے آتا ہے جیسے لو تنزل بنا فتصيب خيرًا۔ان وصلیہ کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے زيدٌ ولو كثر مالهٗ بخيلٌ۔ان کے علاوہ اور بھی بہت ساری معانی کیلئے آتا ہے جن کو اختصار کی غرض سے چھوڑ دیا ہے۔

یہاں پر لو کے معنیٰ کے ذکر کرنے سے مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ لو شرط و جزاء کے درمیان وجود کے اعتبار سے تلازم بتانے کیلئے آتا ہے کہ جزاء کا وجود شرط کی وجود پر موقوف ہے یعنی جب تک شرط حاصل نہ ہو اس وقت تک جزاء حاصل نہیں ہوسکتا مصنفؒ نے وجود میں تلازم بتانے کیلئے تنافی میں تلازم بیان کیا ہے کیونکہ تنافی میں تلازم کے ثابت ہونے سے وجود میں تلازم خود بخود ثابت ہوجاتا ہے۔اس کیلئے انھوں نے وہ مشہور مثال ذکر کی ہے'' لو جئتني لاكرمتك ''اگر تم میرے پاس آتے تو میں تمہارا اکرام کرتا۔یہاں پر اکرام کو آنے پر معلّق کردیا ہے۔نہ آنے کے یقینی ہونے کے ساتھ۔لہٰذا جب نہ آنا پایا جائے گا تو عدم اکرام بھی یقینی طور پر پایا جائے گا۔تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ جزاء شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے نہیں پایا گیا اگر شرط پائی جاتی تو جزاء بھی پایا جاتا شرط چونکہ نہیں پائی گئی اسلئے جزاء بھی نہیں پایا گیا۔

واعترض عليه ابن حاجب بانّ الاوّل سببٌ والثاني مسبّبٌ وانتفاء السبب لايدلّ على انتفاء المسبّب لجوازان يكون للشيء اسبابٌ متعدّدةٌ بل الامر بالعكس لانّ انتفاء المسبّب يدلّ على انتفاء جميع اسبابه فهي لامتناع الاوّل لامتناع الثاني الاترىٰ ان قولهٗ تعالىٰ لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا'' انما سيق ليُستدلّ بامتناع الفساد علىٰ امتناع تعدّد آلهةٍ دون العكس واستحسن المتأخرون رأى ابن الحاجب حتّى كادوا يجمعون علىٰ انّها لامتناع الاوّل لامتناع الثاني اِمّا لماذكرهٗ واِمّا لانّ الاوّل ملزومٌ والثاني لازمٌ وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعمَّ وانا اقول منشأ هذا الاعتراض قلّة التأمّل لانّهٗ ليس معنىٰ قولهم لو لامتناع الثاني لامتناع الاوّل انّهٗ يستدلّ بامتناع الأوّل على امتناع الثاني حتّىٰ يرد عليه ان انتفاء السبب اوالملزوم لايوجب انتفاء المسبب اواللازم بل معناه انّها للدلالة على انّ انتفاء الثاني في الخارج انّما هو بسبب انتفاء الاوّل

ترجمہ:۔

اس پر ابن حاجب نے اعتراض کیا ہے کہ اوّل سبب ہے اور ثانی مسبب اور انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ ایک ہی چیز کیلئے کئی اسباب ہوسکتے ہیں بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ انتفاء مسبب جمیع اسباب کے منفی ہونے پر دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ امتناع اوّل کیلئے ہے بوجہ امتناع ثانی کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ ارشاد باری تعالی ہے لو کان الخ اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا چند معبود ہوتے تو ان میں فساد برپا ہوجاتا یہ آیت اسلئے لائی گئی ہے تاکہ امتناع فساد سے متعدد معبودوں کے امتناع پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کا عکس متاخرین نے ابن

حاجب کی رائے کو بہت پسند کیا ہے یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ اس بات پر اتفاق کرتے کہ لوامتناع اوّل کیلئے آتا ہے امتناع ثانی کی وجہ سے یا تو اس وجہ سےجس کو ابن حاجب نے ذکر کیا ہے اور یا اس وجہ سے کہ اوّل ملزوم اور ثانی لازم ہوتا ہے اور انتفاء لازم موجب ہوتا ہے انتفاء ملزوم کیلئے نہ کہ اس کا عکس کیونکہ ہوسکتا ہے کہ لازم اعم ہو۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض کا منشأ قلّت تامّل ہے کیونکہ جمہور کا مذہب (کہ لوامتناع اوّل کی وجہ سے امتناع ثانی کیلئے آتا ہے) کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امتناع اوّل سے امتناع ثانی پر استدلال کیا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ انتفاء سبب یا انتفاء ملزوم لازم نہیں کرتا ہے انتفاء مسبب اور انتفاء ملزوم کو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لو اس پر دلالت کرتا ہے کہ خارج میں ثانی کا انتفاء اوّل کے منتفی ہونے کیلئے سبب ہونے کی وجہ سے ہے

تشریح:۔

واعترض علیه ابن الحاجب :جمہور کے اس مذہب پر علامہ ابن حاجبؒ کا مشہور اعتراض ہوتا ہے اب یہاں سے اس اعتراض کو نقل کررہے ہیں۔ لیکن اصل اعتراض کے نقل کرنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ شرط وجزاء کے درمیان دو طرح کا تعلّق ہوتا ہے۔ ایک تعلّق سبب اور مسبب کا ہوتا ہے اور دوسرا تعلّق لازم وملزوم کا ہوتا ہے شرط سبب بنتا ہے اور جزاء مسبب بنتا ہے اسی طرح شرط ملزوم اور جزاء اس کیلئے لازم بنتا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ لوامتناع ثانی بسبب امتناع اوّل کیلئے آتا ہے یعنی جزاء کے منتفی ہونے کیلئے شرط کا منتفی ہونا ضروری ہے یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ شرط سبب اور جزاء اس کیلئے مسبّب ہوتا ہے اور ایک مسبب کیلئے بہت سارے اسباب ہوسکتے ہیں تو جب ایک مسبب کیلئے کئی اسباب ہوسکتے ہیں تو ایک سبب کے منتفی ہوجانے سے مسبب کا منتفی ہوجانا لازم نہیں آتا۔ اسلئے کہ ہوسکتا ہے اس کیلئے کوئی اور سبب ہو جس سبب کی وجہ سے مسبب وجود میں آیا ہو جیسے کہ روشنی اس کیلئے ایک سبب سورج کا نکلنا ہے اور ایک سبب چراغ کا روشن ہوجانا ہے اور ایک سبب بجلی کی طاقت سے روشن ہونے والا بلب ہے اب اگر کوئی آدمی کہے کہ سورج نہیں نکلا ہے اسلئے روشنی نہیں ہے تو یہ بات غلط ہوجائے گی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کوئی اور سبب بجلی یا چراغ موجود ہو جس کی وجہ سے روشنی ہوجائے۔ لہٰذا انتفاء سبب کو انتفاء مسبب کیلئے علّت بنانا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اصل مسئلہ تو اس کا الٹ ہے یعنی انتفاء مسبب انتفاء سبب پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جب مسبب نہ ہوگا تو مسبب کا نہ ہونا اس بات پر دلالت کرے گا کہ مسبب کے اسباب میں سے کوئی ایک سبب بھی نہیں پایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی کہے کہ روشنی نہیں ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ روشنی پیدا کرنے والے اسباب میں سے کوئی ایک سبب بھی موجود نہیں ہے لہٰذا آپ کا بیان کردہ اصول اصل اصول اور حقیقت کے بالکل خلاف اور الٹ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''لو انتفاء اوّل بسبب انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے نہ کہ انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل کیلئے آتا ہے۔ اور ہماری اس بات کی کہ ''لو انتفاء اوّل بسبب انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے'' کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں آتا ہے کہ ''لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا'' یعنی اگر اس آسمان وزمین میں اللہ کے سوا کوئی اور الٰہ بھی ہوتا تو دونوں کا نظام بگڑ جاتا۔ اس آیت میں عدم فساد کو عدم الٰہ کیلئے علّت بنایا ہے کہ آسمان اور زمین کا نظام چونکہ نہیں بگڑا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود بھی نہیں ہے۔ تو اس آیت میں انتفاء اوّل ہوگیا ہے انتفاء ثانی کی وجہ سے۔ اور ہم بھی یہی بات کہتے ہیں کہ لو انتفاء اوّل بانتفاء ثانی کیلئے آتا ہے۔ لازم اور ملزوم کے اعتبار سے اس اعتراض کی تقریر یوں ہوجائے گی کہ آپ کی بات کہ لو انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے بسبب انتفاء اوّل صحیح نہیں ہے کیونکہ شرط ملزوم ہوتی ہے اور جزاء لازم اور لازم بعض اوقات میں ملزوم سے اعم بھی ہوتا ہے لہٰذ جزاء جب شرط سے اعم ہو تو اس صورت میں تو جزاء تو پائی جائے گی لیکن شرط (ملزوم) نہیں پائی جائے گی اگر آپ کی بات درست ہوتی تو جزاء کا پایا جانا شرط کے پائے جانے کے بغیر محال ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس طرح نہیں ہے۔

اقول منشأ هذا الاعتراض قلّة التامّل:۔ علامہ تفتازانی نے یہاں سے اس اعتراض کا جواب دینا شروع کیا ہے البتہ جواب سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ لو کے بارے میں دو مذہب ہیں ایک مذہب اہل عربیّت کا ہے اور دوسرا مذہب اہل منطق کا ہے۔ اہل عربیّت کے نزدیک لو ترتیب خارجی کیلئے آتا ہے یعنی خارج میں حصول جزاء کو موقوف کرنے کیلئے آتا ہے حصول شرط فی الخارج پر نہ کہ شرط کے منتفی کرنے کیلئے کیونکہ شرط کا منتفی ہونا دلالت کرتا ہے جزاء کے منتفی ہونے پر۔ اور مناطقہ کے نزدیک لو استدلال اور قیاس عقلی کیلئے آتا ہے یعنی ثانی کا منتفی ہونا دلالت کرتا ہے اوّل کے منتفی ہونے پر اور ضابطہ یہ ہے کہ ملزوم کے منتفی ہو جانے سے لازم بھی منتفی ہو جاتا ہے چاہے خارج میں علّت جو بھی ہو۔

جواب کی تقریر: آپ کا اعتراض غلط فہمی پر مبنی ہے آپ نے ہماری بات صحیح طرح سے سمجھی نہیں ہے اور آپ سے غلط فہمی دو اصطلاحوں کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے لو کے بارے میں ہماری بحث کا مدار اہل عربیّت کی اصطلاح پر ہے اور آپ نے مناطقہ کی اصطلاح لیکر اعتراض کیا ہے اہل عربیّت کے نزدیک لو اسی معنیٰ کیلئے آتا ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے اسلئے آپ کا اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔

پھر مصنفؒ نے اس پر تین تنویریں ذکر کی ہیں جہاں پر لو خارج میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل کیلئے آیا ہے۔

فمعنى لو شاء الله لهدٰى كم انّ انتفاء الهداية انّماهوبسبب انتفاء المشيّة يعنى انّها تستعمل للدلالة علىٰ انّ علّة انتفاء مضمون الجزاء فى الخارج هى انتفاء مضمون الشرط من غيرالتفات الىٰ انّ علّة العلم بانتفاء الجزاء ماهى اَلاترىٰ انّ قولهم لولامتناع الثاني لوجودالاوّل نحو لولاعليٌّ لهلك عمرمعناه انّ وجود علي سببٌ لعدم هلاك عمرٌ لاانّ وجودَهٗ دليلٌ علىٰ انّ عمرلم يهلك ولهذاصحّ مثل قولنا لوجئتني لأكرمتك لكنّك لم تجيء اعني عدم الاكرام بسبب عدم المجيء

ترجمہ:۔

لہٰذا لوشاء اللہ لھداکم کے معنیٰ یہ ہیں کہ انتفاء ہدایت انتفاء مشیّت کی وجہ سے ہے یعنی لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں انتفاء مضمونِ جزاء کی علّت شرط کے مضمون کا منتفی ہونا ہے قطع نظر اس بات سے کہ انتفاء جزاء کے علم کی علّت کیا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نحوی جو یہ کہتے ہیں کہ لولا امتناع ثانی کیلئے ہے وجود اوّل کی وجہ جیسے اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس کا مطلب یہی ہے کہ حضرت علی کا وجود حضرت عمر کی عدم ہلاکت کیلئے سبب ہے نہ یہ کہ آپ کا وجود دلیل ہے اس بات کی کہ عمر ہلاک نہیں ہوئے یہی وجہ ہے کہ ہمارا قول لوجئتنی لاکرمتک لکنّک لم تجیء صحیح ہے یعنی عدم اکرام بسبب عدم مجیئیت کیلئے۔

تشریح:۔

تنویر اوّل: لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَهَدٰى كُمْ اَجْمَعِيْنَ ۔ یعنی اگر اللہ چاہیں تو تم سب کو ہدایت دے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے سب کو ہدایت نہیں دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کو ہدایت دینا اللہ کی مشیّت نہیں ہے، تو یہاں پر انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل پایا گیا خارج میں تمام لوگوں کو ہدایت اسلئے نہیں ملی ہے کہ اللہ کی مشیت نہیں پائی گئی۔

دوسری تنویر: لولا عليٌّ لهلك عمر۔ اگر حضرت علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس میں لو پر حرف نفی داخل کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے شرط کی نفی ختم ہوگئی ہے۔ اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ لو انتفاء ثانی بسبب وجود اوّل کیلئے آتا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے، یعنی علی کا دنیا میں موجود ہونا سبب ہے حضرت عمر کے ہلاک نہ ہونے کیلئے یعنی عمر ہلاک نہ ہوئے اسلئے کہ علی دنیا میں موجود تھے اگر آپ کی بات صحیح ہے تو پھر حضرت عمر کے انتقال ہونے کے باوجود حضرت علی کی موجودگی ان کی عدم ہلاکت

پر دلالت کرتی حالانکہ ایسا نہیں ہے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لو امتناع ثانی فی الخارج کیلئے آتا ہے بسبب امتناع اوّل۔

اس مثال کا پس منظر: ایک بار حضرت عمرؓ کی مجلس میں ایک آدمی نے آکر کہا کہ " یاامیر المؤمنین انی احب الفتنۃ واکرہ الحق واشھد بما لم ارہ " "یعنی اے امیر المومنین میں فتنہ کو پسند کرتا ہوں اور حق کو نہیں چاہتا اور جس کو نہیں دیکھا ہے اس کی گواہی دیتا ہوں۔ حضرت عمرؓ نے اس آدمی کو فتنہ پرور سمجھ کر قید کروادیا۔ یہ بات جب حضرت علی کو معلوم ہوئی تو انھوں نے آکر کہا کہ عمر تم نے اس آدمی پر ظلم کر دیا ہے اس میں کوئی غلطی نہیں ہے اور نہ ہی اس نے کوئی غلط بات کہی ہے حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ وہ کیسے تو حضرت علیؓ نے جو اب دیا کہ اس نے کہا ہے کہ 'انّی احبّ الفتنۃ '' اس سے مال اور اولاد مراد ہے تو اس آدمی نے کہا کہ میں مال اور اولاد کے ساتھ محبت کرتا ہوں اور مال واولاد کے ساتھ ہر کوئی محبت کرتا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے اِنَّمَا اَمْوَالُکُمْ وَاَوْلَادُکُمْ فِتْنَۃٌ " تمہارا مال اور تمہاری اولاد تمہارے لئے فتنہ ہے۔ اس نے کہا ہے کہ میں حق کو پسند نہیں کرتا اس سے اس کی مراد 'موت'' ہے اور موت کو حق ہونے کے باوجود کوئی بھی پسند نہیں کرتا ارشاد باری تعالیٰ ہے ' وَجَاءَتْ سَکْرَۃُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ '' اور اس نے کہا ہے کہ میں بن دیکھے گواہی دیتا ہوں اس سے اس کی مراد 'اللہ'' ہے کہ وہ اللہ کو بن دیکھے مانتا ہے اس پر حضرت عمر نے کہا کہ 'لو لا علیٌّ لھلك عمر ''

تنویر ثالث :لو جئتنی لاکرمتك لکنّك لم تجئنی ۔اگر تم میرے پاس آتے تو میں تیرا اکرام کرتا لیکن تم میرے پاس نہ آئے۔ تو تمہارے نہ آنے کی وجہ سے تمہارا اکرام بھی نہ ہو سکا۔ اس مثال میں ثانی کے عدم وجود کیلئے اوّل سبب اور علّت بنا ہے اور یہ مثال مناطقہ کے نزدیک بھی صحیح ہے حالانکہ ان کے نزدیک مقدم کی نقیض کا استثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ لازم ملزوم سے اعم بھی ہوتا ہے لیکن پھر بھی وہ اس مثال کو صحیح کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ جزاء کے منتفی ہونے کیلئے شرط کا منتفی فی الخارج ہونا علّت بنتا ہے۔ ورنہ استثنی کرنا صحیح نہ ہوتا۔ پھر اس پر تنویر بنانے کیلئے دو اور مثالیں ذکر کی ہیں جہاں پر مقدم کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہے اور وہ استثناء صحیح بھی ہوتا ہے کہ لو تعیین خارجی کیلئے آتا ہے استدلال کیلئے نہیں آتا ہے۔

قال الحماسی شعر ولو طار ذو حافر قبلَھا الطارتْ ولکنّہٗ لم یطر :یعنی انّ عدم طیران تلك الفرس بسبب انّہٗ لم یطر ذو حافر وقال المعرّیؔ۔شعر ولو دامتِ الدولاتُ کانوا کغیرھم:: رعایا ولکن ما لھنّ دوامٗ" واما المنطقیّون فقد جعلوا اِن ولو أداۃ اللزوم وانّ مایستعملونھا فی القیاسات لحصول العلم بالنتائج فھی عندھم للدلالۃ علی انّ العلم بانتفاء الثانی علّۃٌ للعلم بانتفاء الاوّل ضرورۃ انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غیر التفات الیٰ انّ علّۃ انتفاء الجزاء فی الخارج ما ھی وقولہٗ تعالیٰ "لَوْ کَانَ فِیْھِمَا اٰلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا" واردٌ علی ھذہ القاعدۃ لکنّ الاستعمال علی قاعدۃ اللّغۃ ھو الشائع المستفیض وتحقیق ھذا البحث علی ماذکرنا من اسرار ھذا الفن وفی ھذا المقام مباحثُ اخریٰ شریفۃٌ اوردنا ھا فی الشرح

ترجمہ:۔

حماسی کہتا ہے شعر اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن کوئی اڑا ہی نہیں یعنی اس گھوڑے کے نہ اڑنے کی وجہ یہ ہے کہ کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں ہے معری کہتا ہے کہ اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو موجودہ بادشاہ بھی اوروں کی طرح رعایا ہوتے لیکن باشاہت کیلئے دوام نہیں ہے۔ منطقی حضرات نے ان اور لو کو اداۃ لزوم مانا ہے اور ان کو نتائج کا علم حاصل کرنے کیلئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں لہٰذا منطقیوں کے ہاں لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ انتفاء ثانی کا علم علّت ہے انتفاء اوّل کیلئے کیونکہ انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم ضروری ہے اس بات سے قطع نظر کہ خارج میں اس کی علت کیا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ 'اگر ان دونوں میں ایک اللہ کے سوا بہت سارے خدا ہوتے تو یہ دونوں

خراب ہوجاتے "اسی قاعدے پروارد ہے لیکن لغت کے قانون پر اس کا استعمال بہت ہی شائع ومشہور ہے اور اس بحث کی جو تحقیق ہم نے ذکر کی ہے اس فن کے اسرار میں سے ہے یہاں پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جن کو ہم نے شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

تنویر اوّل

ولو طار ذو حافرٍ قبلها   لطارت ولکنّها لم یطر

تحقیق المفردات: طار فعل ماضی واحد مذکر کا صیغہ ہے اس کے معنٰی ہیں اڑنا۔ ذو حافر۔ کھر والا جانور۔ اور اس سے مراد گھوڑا ہے۔

ترجمہ:۔ اگر اس سے پہلے کوئی سم والا گھوڑا اڑا ہوا ہوتا تو یہ گھوڑا بھی اڑ جاتا لیکن اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں ہے اسلئے یہ گھوڑا بھی نہیں اڑے گا۔

محل استشہاد: لکنّہا لم یطر ہے اس کو نقیض اوّل سے مستثنٰی کیا گیا ہے اور یہ استثنٰی کرنا صحیح بھی ہے۔

شعر کی تحقیق: یہ شعر۔ حافر ابی بن سلمٰی بن ربیعہ بن زبان الضبی کا ہے۔ اس سے پہلے یہ شعر ہے۔

دُفِشنَ علی نجمٍ بالبرا   ق من حیث افضی بہٖ ذو شمرٍ

ترجمہ: وہ گھوڑے اونٹوں اور بکریوں پر دھکیلے گئے جو مقام براق میں تھے یعنی ٹوٹ پڑے جہاں انہیں مقام ذوشمر مل گیا ہے۔

دوسری تنویر: ولو دامت الدولات کانوا کغیرھم   رعایا ولکن ما لھنّ دوام

تحقیق المفردات: دام۔ ہمیشہ رہنا۔ ثابت رہنا۔ دولات ، دولۃ کی جمع ہے۔ ایسی چیز جو کبھی کسی کے پاس اور کبھی کسی کے پاس رہتی ہو یعنی کسی ایک کے پاس اس کو قرار نہ آتا ہو۔ اسی وجہ سے مال اور غلبہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور بادشاہت۔ مملکت۔ وزارت وغیرہ پر بھی بولا جاتا ہے۔ رعایا۔ رعیّۃ کی جمع ہے۔ قوم کسی حاکم کے ماتحت لوگ۔ تابع فرمان لوگ۔

ترجمہ: اگر بادشاہوں کی بادشاہتوں کیلئے دوام وبقا ہوتا تو ہمارے بادشاہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رعایا ہوتے لیکن ان کیلئے دوام نہیں ہے لہٰذا چونکہ بادشاہتوں کیلئے دوام نہیں ہے اسلئے ہمارے بادشاہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رعایا نہیں ہیں۔

محل استشہاد: اس میں بھی "ولکن ما لھنّ دوام" کہہ کر نقیض مقدّم سے استثناء کیا گیا ہے اور ہمارا بھی یہی مذہب ہے ورنہ اگر آپ کا مذہب مراد لیا جاتا تو استثناء کرنا صحیح نہ ہوتا تو شاعر کا استثناء کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہمارا بیان کردہ مذہب صحیح اور درست ہے کیونکہ فصحاء کا کلام بھی ہمارے مذہب کی تائید کرتا ہے۔

شعر کی تحقیق: یہ شعر ابو العلاء المعری کا ہے اور معرّی معرّہ کی طرف منسوب ہے جو شام میں ایک شہر کا نام ہے۔

وقولہٗ تعالٰی: یہاں سے مصنفؒ ابن حاجبؒ کے مذہب کی دلیل قرآن پاک کی آیت "لَوْ کَانَ فِیْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" کا جواب دے رہے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اصل میں اس آیت کا ورود بھی اہل عربیّت کے مذہب کے مطابق ہوا ہے کہ یہ انتفاء ثانی بسبب وجود اوّل فی الخارج کیلئے ہے لیکن اس کا استعمال اہل منطق کے مذہب کے مطابق ہوا ہے لہٰذا اس آیت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

فاذا کان لو للشرط فی الماضی فیلزم عدم الثبوت والمضی فی جملتیہا اذالثبوت ینافی التعلیق والاستقبال ینافی المضی فلایعدل فی جملتیہاعن الفعلیّة الماضویّة الّا لنکتة ومذهب المبرّد انّہا تستعمل فی المستقبل استعمال اِن وهو مع قلتہٖ ثابتٌ نحو قولہٗ علیہ السلام اطلبوا العلم ولوبالصّین

وانّی أباهی بکم الأمم یوم القیامة ولو با لسقط

ترجمہ:۔

لہٰذا جب لو ماضی میں شرط کیلئے ہے تو (تو عدم ثبوت لازم ہوگا اور ماضی ہونا اس کے دونوں جملوں میں) کیونکہ ثبوت تعلیق کے منافی ہے اور استقبال ماضی ہونے کے منافی ہے لہٰذا اس کے دونوں جملوں میں فعلیہ کے ماضویہ ہونے سے عدول نہیں کیا جائے گا کسی نکتہ کے بغیر مبرّد کا مذہب یہ ہے کہ لو مستقبل میں ان کی طرح استعمال ہوتا ہے اگر چہ یہ کم ہے لیکن ثابت ہے جیسے آنحضرت علیہ السلام کا ارشاد ہے علم طلب کرو اگر چہ چین میں ہو۔ اور میں قیامت کے روز دوسری امتوں پر تمہارے وجہ سے فخر کروں گا اگر چہ نا تمام بچے کے ذریعہ سے کیوں نہ ہو

تشریح:۔

فاذا کان لو للشرط ::اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے مابعدوالی عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط اور تعلق بیان کیا ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے انھوں نے بیان کیا تھا کہ لو شرط فی الماضی کیلئے آتا ہے اب اس پر کچھ تفریعات بیان کر رہے ہیں۔

فیلزم عدم الثبوت والمضی فی جملتیہا: یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ لو ماضی میں علی سبیل الفرض جزاء کے مضمون کو شرط کے مضمون کے ساتھ معلّق کرنے کیلئے آتا ہے۔ لہٰذا جب یہ تعلیق کیلئے آتا ہے تو اس وجہ سے اس کیلئے لازم ہے۔ یعنی شرط و جزاء فعل ہوں اسم نہ ہوں کیونکہ اسم ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور ثبوت تعلیق کے منافی ہے اسلئے کہ تعلیق میں اس کے حصول کو نہیں بتایا جاتا ہے بلکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ شرط کے حاصل ہونے تک اس کا حصول معلّق ہے۔ اور اسم ثبوت پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا حصول ہو چکا ہے کسی پر معلّق نہیں ہے اسلئے کہ اسمیت اور تعلیق کے درمیان منافات ہیں اسی منافات کی وجہ سے شرط و جزاء کا فعل ہونا ضروری ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا فعل ہونے کے ساتھ ساتھ فعل کا ماضی ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ لو فعل ماضی میں علی سبیل الفرض جزاء کے مضمون کو شرط کے مضمون کے ساتھ معلق کرنے کیلئے آتا ہے اور فعل مضارع فعل ماضی کی ضد ہے اسلئے شرط و جزاء فعل ماضی ہی ہوں گے شرط و جزاء کے فعل ماضی ہونے کے بغیر کسی نکتے سے عدول کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہ مذہب جمہور علماء کا ہے اور علامہ مبرّد کے نزدیک لو کا استعمال اکثر تو فعل ماضی میں ہوتا ہے لیکن اس کا استعمال استقبال میں بھی ہے اگر چہ استقبال میں اس کا استعمال بہت قلیل ہے۔ جیسا کہ ''ان'' کا استعمال فعل مضارع میں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار اس کا استعمال فعل ماضی میں بھی ہوتا ہے۔ پھر انھوں نے اس کی دو نظیریں پیش کی ہیں۔

پہلی نظیر: ''اطلبو العلم ولو با لصین ''علم حاصل کرو اگر چہ تمہیں طلب علم میں چین جانا پڑے۔

اس میں محل استشہاد ''اطلبو ا'' فعل استقبال ہے جسے لو کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔

دوسری نظیر آنحضرت علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ ''وانیّ اباھی بکم الامم یو م القیا مة ولو بالسقط'' یعنی اگر چہ نا تمام بچے کے ساتھ کیوں نہ ہو میں تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر فخر کروں گا۔ اس میں محل استشہاد ''اباھی'' ہے کہ فعل مضارع کو لو کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ جمہور کی طرف سے بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر لو شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ جملہ حالیہ کا ماقبل کے ساتھ صرف ربط بتانے کیلئے لایا گیا ہے اور ہماری بحث اس لو کے بارے میں ہے جو شرط کیلئے آئے لہٰذا آپ کا ان حدیثوں کو اپنے مذہب کے ثابت کرنے کیلئے پیش کرنا درست نہیں ہے۔

فدخولها علی المضارع فی وَلَوۡ یُطِیۡعُکُمۡ فِیۡ کَثِیۡرٍ مِّنَ الۡاَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ " ای لوقعتم فی جهدٍ وهلاکٍ لقصد استمرار الفعل فیما مضی وقتا فوقتا والفعل هو الاطاعة یعنی انّ امتناع عَنَتِکم بسبب امتناع استمراره علی اطاعتکم فانّ المضارع یفید الاستمرار ودخول لو علیه یفید امتناع الاستمرار ویجوز ان یکون الفعل

امتناع الاطاعة یعنی انّ امتناع عَنَتِکُمْ بسبب استمرار امتناعہ عن اطاعتکم لانہٗ کما انّ المضارع المثبت یفید استمرار الثبوت یجوز ان یفید المنفیُّ استمرارَ النّفیِ والداخل علیہ لو یفید استمرار الامتناع کما انّ الجملة الاسمیّة المُثْبَتَة تفید تاکید الثبوت ودوامَہٗ والمنفیّة تفید تاکید النفی ودوامَہٗ لانفی التاکید والدوام کقولہ تعالٰی وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" ردٌّ لقولھم اِنّا اٰمنّا علی ابلغ وجہٍ واٰکدہٗ کمافی قولہ تعالٰی اَللّٰهُ یَسْتَهْزِءُ بِهِمْ حیث لم یقل اَللّٰهُ مُسْتَهْزِءٌ بِهِمْ قصدًا الی استمرار الاستهزاء وتجددہ وقتًا فوقتًا

ترجمہ:۔

لہٰذا ارشاد باری تعالٰی "اگر نبی ﷺ زیادہ تر امور میں تمہاری اطاعت کرتے" تو تم مشقت و ہلاکت میں پڑ جاتے میں فعل مضارع پر لو کا داخل ہونا زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کو ظاہر کرنے کیلئے ہے اور وہ فعل اطاعت ہے یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اسلئے ہے کہ تمہاری اطاعت آنحضرت ﷺ نے ہمیشہ نہیں کی ہے کیونکہ فعل مضارع مفید استمرار ہے لہٰذا اس پر لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دے گا یہ بھی ہوسکتا ہے فعل امتناع اطاعت ہو یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اسلئے ہے کہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے امتناع اطاعت کا استمرار ہے اسلئے کہ جس طرح مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مضارع منفی کو بھی استمرار کا فائدہ دینا چاہئے اور جب اس پر لو داخل ہو گیا تو وہ استمرار امتناع کا فائدہ دے گا جیسے جملہ اسمیہ مثبتہ مفید تاکید ثبوت دوام ہے اور منفیہ مفید تاکید اور دوام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید و دوام کا جیسے ارشاد باری تعالٰی منافقین کے قول انّا اٰمنّا کا رد کرتے ہوئے فرمایا گیا وماھم بمؤمنین اور (جیسے ارشاد باری تعالٰی اللہ یستھزء بھم میں) یہاں پر اللہ مستھزء بھم نہیں کہا گیا ہے کیونکہ استہزاء کا استمرار اور وقتاً فوقتاً اس کا تجدّد مقصود ہے اس پر مضارع ہی دلالت کرتا ہے

تشریح:۔

فدخولها علی المضارع:۔ لو کا مدخول دونوں جملوں کو فعل ماضی اور ثبوت لازم ہے لیکن کبھی کبھار کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے لو کو فعل مضارع پر بھی داخل کر دیا جاتا ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالٰی ہے" لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتّم" اگر آنحضرت ﷺ بہت سارے کاموں میں تم لوگوں کی بات مانیں تو تم لوگ تکلیف میں پڑ جاؤ گے اس میں نکتہ فعل ماضی میں استمرار پیدا کرنے کیلئے لو فعل مضارع پر داخل کیا گیا ہے۔ اگر لو فعل مضارع پر لو داخل نہ کرتے تو فعل ماضی میں استمرار کا معنی پیدا نہ ہوتا کیونکہ لو فعل ماضی پر دلالت کرتا ہے اور فعل مضارع استمرار پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں پر ہمارا مقصود دو چیزیں ہیں استمرار حاصل ہو اور وہ بھی فعل ماضی میں تو ہم نے فعل ماضی پر دلالت کرنے کیلئے لو لایا ہے اور استمرار پر دلالت کرنے کیلئے فعل مضارع لایا ہے تو مقصود دو ہونے کی وجہ سے ہم نے دونوں کو لایا ہے اور اگر ہم ان میں سے کوئی ایک لاتے تو ہمارا مقصود حل نہیں ہوتا تھا اسلئے دونوں لائے ہیں۔ اسی نکتہ کی وجہ سے فعل ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ "لو یطیعکم" میں دو احتمال ہیں۔ لیکن ان احتمالوں کے حل کرنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اس آیت میں "لو" سے نفی سمجھ میں آرہی ہے اور "یطیعکم" سے قید سمجھ میں آرہی ہے۔ اب اگر نفی کو قید پر داخل کر کے قید کا تعلق نفی سے بنائیں تو تقدیری عبارت بن جائے گی "امتناع استمرارہ علیٰ اطاعتکم" سبب ہے امتناع مشقت کیلئے۔ یعنی آپ ﷺ کا اکثر کاموں میں تم لوگوں کی پیروی نہ کرنا تمہارے تکلیف میں نہ پڑنے کی علّت اور سبب ہے۔ تو اس صورت میں یہ نفی القید کے قبیل سے ہوگی۔ اور اگر اسے تقیید المنفی کے قبیل سے بنایا جائے تو اس صورت میں "یطیعکم" پورے فعل سے قید کو نکالا جائے گا۔ اور پھر اس قید کو نفی پر داخل کریں گے تو اس صورت میں تقدیری عبارت یوں بنے گی امتناع عنتکم بسبب استمرار امتناعہ عن اطاعتکم" یعنی تم لوگوں کا مشقت میں نہ پڑنا آپ ﷺ کی تم لوگوں کی مسلسل اطاعت نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ کبھی بھی آپ

ﷺ تم لوگوں کی اطاعت نہیں کرتے ہیں اس وجہ سے تم لوگ مشقت میں نہیں پڑتے ہو۔

فائدہ: یہ محض ترکیبی احتمالات ہیں ورنہ مآل کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے سب برابر ہیں پھر چونکہ نفی القید بالکل واضح تھی اور تقیید النفی میں کچھ نہ کچھ خفا تھا اسلئے تقیید النفی کیلئے انھوں نے دلیل بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ فعل مضارع مثبت ثبوت استمرار کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مضارع منفی نفی میں استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا جب فعل مضارع منفی پر لو داخل کیا جائے تو اس میں بھی اصل میں استمرار نفی کا فائدہ حاصل ہو جائے گا جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور تاکید دوام کا فائدہ دیتا ہے اور جملہ فعلیہ منفیہ تاکید نفی اور تاکید دوام کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی التاکید اور نفی الدوام کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح جب جملہ فعلیہ پر لو داخل کیا جائے تو اس میں بھی یہی بات پائی جائے گی۔

اس کے بعد شارحؒ نے تقیید نفی پر ایک تنویر بیان فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ منافقین نے جب ''انّا امنّا'' کہا تو اس جملہ کے ساتھ فعل ماضی میں ایمان کے واقع ہونے پر اپنے کلام میں تاکید لائے ہیں کہ ہم نے بالتحقیق فعل ماضی میں ایمان لایا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ''وما هم بمؤمنين'' کہکر اس کی تردید فرمائی ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ جملہ تقیید النفی کے قبیل سے ہے اسلئے کہ یہاں پر باء زائدہ ہے اور نفی پر اس تقیید کو داخل کر دیا ہے کہ انھوں نے بالکل قطعی طور پر کچھ بھی ایمان نہیں لایا ہے۔ اور اگر اسے نفی القید کے قبیل سے بنایا جائے تو مقصود حاصل نہیں ہوگا اسلئے کہ پھر اس کا مطلب یہ بنے گا کہ انھوں نے کامل ایمان نہیں لایا ہے بلکہ کچھ کچھ ایمان لایا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَللّٰهُ يَسْتَهْزِءُ بِهِمْ'' یہ انھوں نے استمرار کے پائے جانے کی ایک نظیر پیش کی ہے اس آیت میں اصل کے اعتبار سے اسم فاعل کا صیغہ لانا چاہئے تھا یعنی ''اَللّٰهُ مُسْتَهْزِءٌ بِهِمْ'' لیکن اس میں تجدّد اور استمرار پیدا کرنے کیلئے اسم فاعل کے بجائے فعل مضارع کا صیغہ لائے ہیں کہ اللہ ان کے ساتھ استہزاء والا معاملہ وقتاً فوقتاً کرتے رہتے ہیں

ودخولها على المضارع في نحو ''وَلَوْ تَرىٰ'' الخطاب لمحمّدٍ ﷺ اولكلّ من يأتى منه الرؤية ''اِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ'' اى اروها حتّى يعاينوها او اطّلعوا عليها اطلاعًا هي تحتهم اوادخلوها فيعرفوا مقدار عذابها وجواب لو محذوف اى لَرَأيتَ امرًا فظيعًا التنزيله اى المضارع منزلة الماضي لصدوره اى المضارع او الكلام عمّن لاخلاف في اخباره فهذه الحالة انّما هي في القيامة لكنّها جعلت بمنزلة الماضي المتحقق فاستعمل فيها لو واذا المختصّان بالماضي لكن عدل عن لفظ الماضي ولم يقل لو رأيت اشارةً الى انّهٗ كلامٌ من لاخلاف في اخباره والمستقبل عندهٗ بمنزلة الماضي في تحقق الوقوع فهٰذا الامر مستقبلٌ في التحقيق ماضٍ بحسب التأويل كأنّهٗ قيل قد انقضٰى هذا الامر لكنّك مارأيتَهٗ ولو رأيتَهٗ لرأيتَهٗ امرًا فظيعًا كما عُدِلَ عن الماضي الى المضارع في ''قوله تعالىٰ رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا'' لتنزيله منزلة الماضي لصدوره عمّن لاخلاف في اخباره وانّما كان الاصل ههُنا هو الماضي لانّهٗ قد التزم ابن السراج وابو علي في الايضاح انّ الفعل الواقع بعد رُبَّ المكوّفة بما يجب ان يكون ماضيًا لانّها للتقليل في الماضي ومعنى التقليل ههُنا انّهٗ قد يُدهشهم اهوال القيامة فيبهتون فان وجدت منهم افاقة ما تمنّوا ذلك وقيل هي مستعارة للتكثير اوللتحقيق مفعول يودّ محذوفٌ لدلالة لو كانوا مسلمين عليه ولو للتمنّي حكايةً لودادتهم وامّا على رأى من جعل لو للتّمنّي حرفًا مصدريّةً فمفعول يودّ قولهٗ لو كانوا مسلمين اولاستحضار الصورة عطفٌ على قوله لتنزيله يعنى انّ العدول الى المضارع في نحو ولو ترى امّا لماذكروا وامّا لاستحضار صورة رؤية الكافرين الموقنين على النار لانّ المضارع ممّا يدلّ على الحال الحاضر الذي

من شأنه ان یشاهد فكأنّهٗ یَستحضرون بلفظ المضارع تلك الصورة لیشاهدها السامعون ولا یفعل ذٰلك الّا فی امر یهتمّ بمشاهدته لغرابة او فظاعة او نحو ذٰلك كما قال الله تعالیٰ فَتُثِیْرُ سَحَابًا بلفظ المضارع بعد قوله تعالیٰ اَللّٰهُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَاحَ استحضارًا لتلك الصورة البدیعة الدالة علیٰ القدرة الباهرة یعنی صورہ اثارة السحاب مسخّرًا بین السماء والارض علی الكیفیّة المخصوصه والأنقلابات المتفاوتة

ترجمہ:۔

(اور) لو کا فعل مضارع پر داخل ہونا ارشاد باری تعالیٰ ہے ولوتری الخ میں اگر تو دیکھے اے محمد ﷺ یا اے دیکھنے والے کافروں کا حال اس وقت جبکہ وہ آگ پر کھڑے کئے جائیں گے یعنی اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے یا اس پر مطّلع ہوں گے کہ وہ ان کے نیچے ہیں یا اس میں داخل کئے جائیں گے لہٰذا اس کے عذاب کی مقدار کو پہچانیں گے لو کا جواب محذوف ہے یعنی ایک خطرناک صورت دیکھے گا (مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے ہے کیونکہ یہ) مضارع یا یہ کلام (ایسی ذات کا ہے جس کی خبر میں کوئی غلطی نہیں ہوسکتی) لہٰذا یہ حالت اگرچہ قیامت کے روز ہوگی لیکن اس کی بمنزلہ ماضی متحقق قرار دے کر اس کیلئے لو اور اذ ا استعمال کرلیا گیا ہے جو ماضی کے ساتھ خاص ہیں پھر لفظ ماضی سے عدول کیا گیا اور یوں نہیں کہا گیا ''لو رئیت'' اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس کے نزدیک تحقیق وقوع میں مستقبل بھی ماضی کی طرح کے ہے لہٰذا یہ حالت حقیقۃً مستقبل ہے اور تاویلاً ماضی میں ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ چیز ہوچکی مگر آپ نے دیکھا نہیں اگر آپ دیکھتے تو ایک بھیانک منظر دیکھتے۔ (جیسا کہ عدول کیا گیا) ماضی سے مضارع کی طرف (ربما یود الذین کفروا میں) مضارع کو ماضی کی طرح اقرار دیکر کیونکہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہاں ماضی کا اصل ہونا اسلئے ہے کہ ابن سراج اور ابو علی نے ایضاح میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ فعل جو رب مکفوفہ بما کے بعد واقع ہو اس کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ ربّ ماضی میں تقلیل کیلئے ہے اور یہاں تقلیل اس طور پر ہے کہ کافروں کا ہولناک منظر کافروں کو بے ہوش کردے گا اور وہ سخت بدحواس ہوں گے اور اگر ان کو کسی وقت قدرے افاقہ ہوگا تو اس کی تمنا کریں گے بعض نے کہا ہے کہ ربّ مستعار ہے تکثیر یا تحقیق کیلئے اور یودّ کا مفعول محذوف ہے کیونکہ لو کانوا مسلمین اس پر دلالت کرتا ہے اور لو تمنّیہ ان کی محبّت کی حکایت کرنے کیلئے ہے اور اس کی رائے کے مطابق جس نے لو کو تمنّی کیلئے حرف مصدر بنایا ہے تو لو کانوا مسلمین کا مفعول یودّ ہے (یا استحضار کی صورت کیلئے) اس کا عطف لتنزیلہ پر ہے یعنی ولوتری آیت میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول کی وجہ یا تو وہ ہے جس کا ذکر ہوچکا ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ رویت کفار کی صورت کا استحضار مقصود ہے جو آگ پر کھڑے ہوئے ہوں گے کیونکہ مضارع اس حالت حاضرہ پر دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہو گویا مضارع کے ساتھ اس صورت کو حاضر کیا جارہا ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کریں لیکن یہ اسی امر میں کیا جائے گا جس کے مشاہدہ کا اہتمام ہو اس کے نادر ہونے یا اس کے شنیع وغیرہ ہونے کی وجہ سے (جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے پھر وہ اڑاتی ہے بادلوں کو) مضاع کے ساتھ اللہ کے اس ارشاد کے بعد اللہ الذی ارسل الریاح ''اللہ وہ ذات ہے جو ہوائیں چلاتی ہے'' اس صورت عجیبہ کے استحضار کیلئے جو خداوند تعالیٰ کی قدرت باہرہ پر دلالت کرتی ہے) یعنی بادل کو زمین اور آسمان کے درمیان ایک خاص کیفیت پر اڑانے اور اس میں مختلف انقلابات پیدا کرنے کی صورت میں۔

تشریح:۔

ودخولها علی المضارع ۔لو کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ فعل ماضی پر داخل ہوجائے لیکن کبھی کبھار کسی نکتہ کی وجہ سے خلاف اصل فعل مضارع پر بھی داخل کردیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَلَوْ تَرَیٰ اِذْ وُقِفُوْا عَلَی النَّار'' اس آیت کے مخاطب کے بارے میں دو احتمال ہیں اس میں خطاب یا تو آنحضرت ﷺ کو ہے اور یا ہر اس آدمی کو خطاب ہے جس سے رؤیت ممکن ہو اس میں فعل مضارع کو

فعل ماضی کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ اگر پہلی صورت ہو تو اس سے آنحضرت ﷺ کو تسلی دینا مقصود ہوگا کہ یہ کافر جو آج اترا رہے ہیں کل قیامت کے روز بہت ذلیل وخوار ہوں گے اور ان کو ذلیل وخوار ہوتے ہوئے آپ اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ اوا گر دوسری صورت ہو تو ان کی ذلت کو تمام لوگوں کے سامنے برملا ظاہر کرنا مقصود ہوگا کہ ان کافروں کو جب دوزخ پر سب کے سامنے کھڑا کر دیا جائے گا تو ان کی اس ذلت کو ہر شخص دیکھ لے گا بشرطیکہ اس کے پاس دیکھنے والی آنکھ ہو۔ اور یہاں پر لو کے مدخول کو فعل ماضی کے بجائے فعل مضارع کے ساتھ لانے کا نکتہ یہ ہے کہ اس موقع پر ایسی ذات سے خبر واقع ہو رہی ہے جس کی خبر میں عدم وقوع کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اروھا حتیٰ یعاونوھا: اس عبارت کے ساتھ انھوں نے "وقفوا" کا معنیٰ بیان کیا ہے اس کے معنیٰ میں تین احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ ان کافروں کو جہنم پر پیش کر دیا جائے گا تا کہ وہ کافر جہنم کو دیکھ لیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان کافروں کو جہنم کے اوپر لایا جائے گا اور جہنم ان کے نیچے ہوگی۔ اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ ان کافروں کو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا تا کہ وہ خود ہی اپنی آنکھوں سے جہنم کی سختی دیکھ لیں اور خود ہی جلن محسوس کریں۔

فھٰذہ الحالۃ انماھی فی القیامۃ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے اس مثال کو حل کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک فعل مضارع کی جگہ فعل ماضی لانا اور دوسری چیز فعل مضارع کی جگہ فعل ماضی لانے کے باوجود اس کی تعبیر فعل مضارع کے ساتھ کرنا پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ چونکہ یہ بات قیامت کے روز پیش ہوگی اور قیامت کا وقوع ابھی تک نہیں ہوا ہے لیکن ا ت ۔ غنی کی جگہ اتارنے کیلئے اس پر "لو" اور "اذا" داخل کر دیا ہے جو ماضی کے ساتھ خاص ہیں لہٰذا ان کی دلالت اس بات پر ہوگی کہ فعل مضارع کو فعل ماضی کی جگہ اتار دیا گیا ہے۔

دوسری بات کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں پر فعل مضارع کو ماضی کی جگہ اتارنے کے باوجود اس کی تعبیر فعل ماضی کے ساتھ کی ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہاں پر یہ خبر ایسی ذات سے واقع ہوئی ہے جس کی خبر کیلئے تخلف اور عدم وقوع بالکل نہیں ہے اور اس کے صحیح ہونے میں فعل مضارع بھی فعل ماضی کی طرح یقینی اور قطعی ہے۔ لہٰذا "ولو تریٰ" میں "رویت" باعتبار تحقق کے تو فعل مضارع ہے لیکن باعتبار تاویل کے فعل ماضی ہے۔

اولاستحضار الصورۃ۔ اس کا عطف "او تنزیلہ منزلۃ الماضی" پر ہے تو اس کی ایک وجہ تو پہلے گزر چکی ہے دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کافروں کو دوزخ پر کھڑا کرنے کا بدترین نقشہ کھینچنا مقصود ہو تو اس صورت کو ذہن میں حاضر کرنے کیلئے فعل مضارع لایا گیا ہے اسلئے کہ صورت کا استحضار تو زمانہ حال میں ہوتا ہے تا کہ لوگ اس کو دیکھ لیں اور ماضی گزرے ہوئے زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو جو چیز گزرے ہوئے زمانہ پر دلالت کرے وہ حال پر دلالت نہیں کر سکتی ہے اسلئے اس کی تعبیر زمانہ مضارع کے ساتھ کی ہے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر کسی امر عجیب (جس سے خوف) کا مشاہدہ کرنا مقصود ہو۔

قال اللہ تعالیٰ فتثیر سحابًا: یہ فعل ماضی سے فعل مضارع کی طرف ایک عجیب صورت کے ذہن میں استحضار کیلئے عدول کرنے کی نظیر پیش کی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے پہلے فرمایا ہے "اَللّٰہُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا" یہاں پر "تثیر" کے بجائے "اثار سحابًا" ہونا چاہئے تھا لیکن اس کی صورت غریبہ بتانے کیلئے کہ ایک ہی ہوا بادلوں کے بڑے بڑے ٹکڑوں اور تودوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف لے جاتی ہے اور ان کو منتشر کر دیتی ہے تو یہ صورت عجیبہ ذہن میں حاضر کرنے کیلئے فعل ماضی سے فعل مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

واماتنکیرہ ای المسند فلارادۃ عدم الحصر والعھد الدال علیھما التعریف کقولک زیدٌ کاتبٌ وعمروٌ

شاعر اوللتفخیم نحو هُدًى لِلْمُتَّقِينَ على انّهٗ خبر مبتدأ محذوف او خبر ذلك الكتاب اوللتحقیر نحو ما زیدٌ شیئًا وامّا تخصیصهٗ ای المسند بالاضافه نحو زیدٌ غلام رجل، اوالوصف نحو زیدٌ رجلٌ عالم فلكون الفائدة اتمّ لمامرّمن انّ زیادة الخصوص توجب اتمیّة الفائدة

ترجمہ:۔

(اور مسند نکرہ اس لئے لاتے ہیں کہ عدم حصر و عدم عہد مقصود ہوتا ہے جس پر حرف تعریف دلالت کرتا ہے جیسے تمہارا قول زیدٌ کاتب عمرٌو شاعرٌ یا عظمت شان کیلئے جیسے یہ بڑی ہدایت ہے پرہیزگاروں کیلئے جبکہ یہ خبر ہو مبتداء محذوف کی یا ذلک الکتاب کی یا تحقیر کیلئے جیسے زید کوئی چیز نہیں اور مسند کی تخصیص اضافت کیساتھ جیسے زیدٌ غلام رجل (یا وصف کیساتھ) جیسے زید رجل عالم (لہٰذا یہ فائدہ کو تام کرنے کیلئے ہے) کیونکہ یہ تو گذر چکا ہے کہ زیادتی خصوصیات موجب تمامیت فائدہ ہے،

تشریح:۔

وامّا تنکیرهٗ: یہاں تک لوکی بحث ختم ہوگئی اب یہاں سے مسند کے احوال میں سے ایک اور حالت کا ذکر کر رہے ہیں اور وہ ہے مسند کو نکرہ لانا چنانچہ مسند کو وہاں پر نکرہ لایا جاتا ہے جہاں پر نہ حصر مقصود اور نہ ہی عہد اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر متکلم مسند کو معرفہ اور نکرہ دونوں لا سکتا ہو اسلئے کہ تعریف یا تو الف لام کے ساتھ لائی جاتی ہے اور یا اضافت کے ساتھ اور یہ دونوں جنس اور عہد دونوں کیلئے آتے ہیں اور تعریف جنس کبھی مفید حصر بھی ہوتی ہے اور متکلم کا مقصد ان دونوں سے احتراز کرنا ہوتا ہے اسلئے متکلم مسند کو نکرہ لاتا ہے۔ جیسے زیدٌ کاتبٌ عمروٌ شاعرٌ اس میں کتابت اور شعر گوئی میں سے کسی میں بھی نہ تو حصر مقصود ہے اور نہ عہد کہ ان کی طرف اشارہ کیا جائے صرف زید کی کتابت اور شعر گوئی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اسلئے مسند کو نکرہ لائے ہیں۔

اوللتفخیم۔ مسند کو نکرہ بنا کر لانے کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ اس سے مسند کی عظمت اور بڑائی بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اس کی بڑائی اور عظمت بیان کرنے کیلئے مسند کو نکرہ بنا کر لایا جاتا ہے جیسے هدًى للمتّقين ۔اس آیت میں ''هدًى'' نکرہ مسند ہے اس کو نکرہ لایا گیا ہے اس کی عظمت اور بڑائی بیان کرنے کیلئے کہ یہ کتاب ہدایت میں اتنی بڑی اور اونچی شان کو پہنچی ہوئی ہے کہ اس کی عظمت کا کوئی ادراک نہیں کرسکتا۔ باقی اس کا مبتداء کیا ہے اور یہ کس کی خبر ہے اس بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ یہ ''هو'' مبتداء محذوف کی خبر ہے۔ تقدیری عبارت یوں بنے گی ''هو هدًى للمتّقين'' اور ہو ضمیر کا مرجع کتاب ہوگی۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مبتداء ''ذلك'' ہے اور یہ اس کیلئے خبر ہے اس صورت میں تقدیری عبارت بنے گی ''ذلك هدًى للمتّقين'' اور ذالک کا مشارٌ الیہ کتاب ہے۔

اوللتحقیر: مسند کو نکرہ لانے کی ایک غرض تحقیر ہے مسند کو نکرہ لانے سے مقصود مسند کو حقیر بتلانا ہوتا ہے جیسے ''ما زیدٌ شیئًا'' زید کوئی چیز نہیں ہے

وامّا تخصیصهٗ: مسند کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ اضافت یا وصف کے ساتھ مسند کی تخصیص لائی جائے اور ان کے ساتھ تخصیص لانے سے مقصود مسند کے فائدے کو بڑھانا ہوتا ہے کیونکہ مطلق ثبوت خبر کا فائدہ تو مسند کے مسند الیہ کیلئے ثابت کرنے کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے لیکن اس کے فائدہ میں اضافہ کرنے کیلئے مسند کی اضافت کے ساتھ یا وصف کے ساتھ تخصیص لائی جاتی ہے۔ اضافت کے ساتھ تخصیص لانے کی مثال جیسے زید غلام رجلٍ ۔یعنی زید آدمی کا غلام ہے۔ اضافت سے پہلے یہ معلوم نہیں ہو رہا تھا کہ زید عورت کا غلام ہے یا مرد کا لیکن اضافت کے ساتھ اس کی تخصیص لانے سے معلوم ہوگیا کہ زید آدمی کا غلام ہے عورت کا غلام نہیں ہے۔

صفت کے ساتھ تخصیص لانے کی مثال جیسے زید رجلٌ عالمٌ اس میں ''رجلٌ'' کی عالم صفت لانے سے پہلے یہ معلوم نہیں ہو رہا تھا کہ زید

عالم بھی ہے یا نہیں لیکن عالم کی قید لگا نے سے اس میں یہ تخصیص آ گئی کہ زید عالم ہے جا ہل ان پڑھ اور امی نہیں ہے۔

واعلم انّ جعل معمولات المسند كالحال ونحوهٗ من المقيّدات وجعل الاضافة والوصف من المخصّصات انّما هو مجرّد اصطلاح وقيل لان التخصيص عبارة عن نقص الشيوع ولا شيوع للفعل لانّهٗ انما يدلّ على مجرّد المفهوم والحال تقيّدهٗ والوصف يجيء في الاسم الذى فيه الشيوع فيخصّصهٗ وفيه نظرٌ

ترجمہ:۔

واضح ہو کہ معمولات مسند حال وغیرہ کو از قبیل مقیدات ماننا اور اضافت وصف کو از قبیل مخصصات کہنا محض ایک اصطلاح ہے اور کہا گیا ہے کہ تخصیص عبارت ہے شیوع کی کمی سے اور فعل میں شیوع نہیں ہوتا کیونکہ وہ صرف مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور حال اس کو مقید کر دیتا ہے اور وصف اسم میں لایا جاتا ہے جس میں شیوع ہوتا ہے لہٰذا وہ اس کی تخصیص کر دیتا ہے لیکن اس میں نظر ہے

تشریح:۔

واعلم انّ جعل معمولا ت المسند كالحال :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ مصنفؒ نے اس سے پہلے بعض معمولات مسند جیسے حال، تمیز، مفعول بہ بیان کرتے ہوئے کہا تھا ''وامّا تقييده'' جبکہ یہاں پر بھی بعض معمولات وصف اضافت وغیرہ کو بیان کیا تو ''امّا تخصيصهٗ '' کی عبارت لائے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ کہ ان دونوں صورتوں میں فرق کر کے ایک جگہ لفظ تقیید اور دوسری جگہ لفظ تخصیص لائے ہیں؟

جواب: شارحؒ نے اس کے دو جواب دیے ہیں۔ بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ محض ایک اصطلاح ہے کہ علماء معانی ایک جگہ تقیید اور دوسری جگہ تخصیص کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہ جہاں پر فعل میں تقلیل اشتراک پائی جائے وہاں پر تقیید کے لفظ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور جہاں پر اسم میں تقلیل اشتراک پائی جائے وہاں پر تخصیص کے لفظ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اس اصطلاح کی وجہ سے ایک جگہ تخصیص اور دوسری جگہ تقیید کا لفظ استعمال کیا ہے اس تفریق سے کوئی اور مقصد نہیں ہے۔

دوسرے بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ محض ایک اصطلاح نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان فرق ہے جو ایک طرح کی مشابہت پر مبنی ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ہم نے تقیید کا لفظ اس مسند کیلئے استعمال کیا ہے جو فعل ہے اور فعل میں دلالت ہوتی ہے معنی مصدری پر اور معنی مصدری میں عموم نہیں ہوتا ہے بلکہ اطلاق ہوتا ہے اور تخصیص عام میں لائی جاتی ہے مطلق میں تخصیص نہیں لائی جاتی ہے بلکہ مطلق کو مقید کیا جاتا ہے اور یہاں پر اس مسند کا ذکر ہے جو اسم ہو اور اسم مطلق نہیں ہوتا بلکہ عام ہوتا ہے اور عام میں اضافت یا وصف کے ساتھ تخصیص لائی جا سکتی ہے اسلئے وہاں تقیید اور یہاں پر تخصیص کہا ہے۔

وفيه نظر: شارحؒ فرماتے ہیں کہ تخصیص اور تقیید کے درمیان انھوں نے جو فرق بیان کیا ہے یہ فرق صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اسم میں عموم کے ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ اسم میں عموم شمولی ہوتی ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اسم سے نکرہ موجبہ نکل جائے گا کیونکہ اس میں عموم شمولی ہوتا ہی نہیں ہے لہٰذا وصف کے ساتھ تخصیص لانے کی وجہ سے یہ مخصص نہیں بنے گا اور اگر آپ کہتے ہیں کہ ہماری مراد اس سے عموم بدلی (شیوع بطریق تعین) ہے تو یہ عموم تو فعل میں بھی پایا جاتا ہے اسلئے کہ جب ''جاءني زيدٌ'' کہا جاتا ہے تو زید کے آنے میں بھی عموم پایا جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے زید سواری پر آیا ہو اور ہو سکتا ہے زید پا پیادہ آیا ہو ہو سکتا ہے دور سے آیا ہو اور ہو سکتا ہے قریب سے آیا ہو تو یہ شیوع تو اسم میں بھی پایا گیا ہے اسلئے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ اسم میں شیوع پایا جاتا ہے اور فعل میں شیوع نہیں پایا جاتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کے درمیان فرق بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔

لیکن یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اسم میں جو شیوع پایا جاتا ہے وہ اس اعتبار سے پایا جاتا ہے کہ اسم اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ بعض مقامات پر کسی سبب کی وجہ سے شیوع مراد نہیں بھی ہوتا ہے بخلاف فعل کے کیونکہ فعل کی ذات میں شیوع نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل کے تعلّق میں شیوع ہوتا ہے چنانچہ رجل کی ذات میں شیوع ہوتا ہے کہ رجل اپنی ذات کے اعتبار سے زید عمرو بکر سب کو شامل ہوتا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں فعل کی ذات میں عموم نہیں ہوتا ہے البتہ اس کے تعلّق میں عموم ہوتا ہے کہ فعل زید پر واقع ہوا ہے یا عمرو پر یا بکر پر۔

فائدہ: میر سیّد شریف نے مطوّل کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ بعض حضرات نے معمولات مسند اور اس کی اضافت و وصف کے درمیان معنوی فرق بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ فعل کو شروع میں مسند کیا جاتا ہے پھر معمولات کے ساتھ مقیّد بنا دیا جاتا ہے کیونکہ فاعل کی طرف نسبت فعل کے مفہوم کا جزء ہے اور معمولات فعل کی طرف نسبت کرنا فعل کے معمولات سے خارج ہے اور اسم کے شروع میں مضاف یا موصوف بنایا جاتا ہے پھر اس کی اسناد ہوتی ہے لہٰذا ایک جگہ مسند مقید ہوگا تو دوسری جگہ پر اسناد مقیّد ہوگا جیسے ضرب زید" عمرواً اس میں اوّل زید کی طرف ضرب کی اسناد کی گئی ہے اسکے بعد مفعول کے ساتھ اسے مقیّد بنایا گیا ہے اور غلام رجل میں پہلے غلام کی اضافت کی گئی ہے پھر غلام کی اسناد کی گئی ہے وہی احدالاسمین کی تخصیص احدالمعنیین کے ساتھ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فعل اپنے اصلِ وضع کے اعتبار سے مطلق معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور تقیید اس کے مناسب ہے اور اسم میں چونکہ بہت سارے الفاظ ہوتے ہیں جو اپنی اصلِ وضع کے اعتبار سے عموم اور شمول پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ جمع اور لفظ کل اور نکرہ تحت النفی وغیرہ اسلئے اس کے مناسب تخصیص ہے اس اعتبار سے تخصیص اور تقیید کا باہمی فرق ایک طرح سے مناسبت پر مبنی ہے جو مرجّح ہونے کیلئے کافی ہے۔

واما تركهٗ اى ترك تخصيص المسند بالاضافة والوصف فظاهر ممّا سبق فى ترك تقييد المسند لمانع من تربيّة الفائدة وامّا تعريفهٗ فلافادة السامع حكمًا على امرٍ معلوم لهٗ باحدىٰ طرق التعريف يعنى انّهٗ يجب تعريف المسند اليه اذ ليس فى كلامهم مسندًا اليه نكرة والمسند معرفة فى الجملة الخبرية باٰخر مثلهٗ اى حكمًا على امرٍ معلوم بامرٍ اٰخر مثلهٗ فى كونه معلومًا للسامع باحدىٰ طرق التعريف سواءٌ يتّحد الطريقان نحو الراكب هو المنطلق اويختلفان نحو زيدٌ هو المنطلقُ او لازم حكم عطفٌ على حكمًا كذٰلك اى علىٰ امرٍ معلوم باٰخر مثلهٗ وفى هذا تنبيهٌ علىٰ انّ كون المبتدأ والخبر معلومين لاينافى افادة الكلام للسامع فائدة مجهولة لانّ العلم بنفس المبتدأ والخبر لايستلزم العلم بانتساب احدهما الى الأخر نحو زيدٌ اخوك وعمروٌ المنطلق حال كونه معرَّفًا باعتبار تعريف العهد والجنس

ترجمہ:۔

(اور اس کو ترک کرنا) یعنی اضافت و وصف کیساتھ تخصیص مسند کو ترک کرنا (لہٰذا یہ ماسبق سے ظاہر ہے) جو ترک تقیید میں گزرا کہ تربیت فائدہ سے کوئی مانع ہے (اور مسند الیہ کو معرفہ لانا سامع کو ایسے امر پر حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے جو اس کو طرق تعریف کے کسی طریقہ سے معلوم ہے) یعنی مسند الیہ کو معرفہ بنانا ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں کوئی ایسا جملہ خبریہ نہیں ہے جس میں مسند الیہ نکرہ ہو اور مسند معرفہ ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یعنی امر معلوم پر حکم کرنا دوسرے امر کے ساتھ جو اسی کا مثل ہو سامع کو کسی طریق تعریف کے ذریعہ معلوم ہونے میں خواہ دونوں طریق متّحد ہوں جیسے الراکب ہو المنطلق یا مختلف ہوں جیسے زیدٌ ہو المنطلق (یا لازم حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے) اس کا عطف حکماً پر ہے یعنی ایسے پر جو اسی کی طرح دوسرے سے معلوم ہو جائے، اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ مبتداء و خبر کا معلوم ہونا سامع کو فائدہ مجہولہ کے

افادہ کے منافی نہیں ہے کیونکہ نفس مبتداء وخبر کے معلوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف انتساب بھی معلوم ہو (جیسے زید اخوک عمرو المنطلق) اس حال میں کہ یہ معرّف ہو تعریف عہد کے ساتھ یا تعریف جنس کے ساتھ

تشریح:۔

واما ترکہ: کبھی کبھار مسند کی اضافت کے ساتھ تخصیص لانے کو چھوڑ بھی دیا جاتا ہے۔ اور یہ وہاں پر کیا جاتا ہے جہاں پر کوئی ایسا مانع موجود ہو جس کے ہوتے ہوئے تخصیص مفید نہ ہو اور یا زیادہ فائدہ حاصل ہوتا ہو تو ایسی صورت میں وصف کے ساتھ مسند کی تخصیص یا اضافت کے ساتھ لانے کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

واما تعریفہ فلافادۃ السامع: مسند کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند اور خبر کو معرفہ لایا جاتا ہے اس کی وجہ اور نکتہ کے سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا جاننا ضرور ہے۔

پہلی بات: یہ ہے کہ مسند جب معرفہ ہو تو مسند الیہ کا بھی معرفہ ہونا ضروری ہے اسلئے کہ مسند الیہ کے معرفہ ہونے کی صورت میں مسند کا نکرہ ہونا تو کلام عرب میں ثابت ہے لیکن جہاں پر مسند معرفہ ہو تو مسند الیہ کا نکرہ ہونا کلام عرب میں کہیں پر بھی ثابت نہیں ہے۔

دوسری بات: صرف مسند الیہ یا مسند کا علم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان دونوں کے درمیان نسبت کا بھی علم حاصل ہو جائے بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مسند اور مسند الیہ کا انسان کو علم تو ہو جاتا ہے لیکن ان کے درمیان نسبت کا علم نہیں ہوتا ہے تو مسند کو مسند الیہ کیلئے ثابت کر کے ایک جانی ہوئی چیز دوسری جانی ہوئی چیز کیلئے ثابت کر کے نہ جانی ہوئی چیز کا علم حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔

تیسری بات: جب متکلم مخاطب کو کسی چیز کی خبر دے تو اس کا خبر دینا دو حال سے خالی نہیں ہوتا اس سے مقصود افادہ حکم ہوتا ہے یا اس سے مقصود لازم افادہ حکم ہوتا ہے کیونکہ جب مخاطب کو خبر دے گا تو مخاطب تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔ مخاطب خالی الذہن ہوگا یا مخاطب کو صرف مسند الیہ کا علم ہوگا مسند کا علم نہ ہوگا یا مسند اور مسند الیہ دونوں کا علم تو ہوگا لیکن نسبت کا علم نہیں ہوگا اور یا تینوں کا علم ہوگا تو ان میں سے پہلی دو صورتوں میں جہاں پر مخاطب اور سامع کو صرف مسند الیہ کا علم ہو یا مسند الیہ اور مسند دونوں کا علم ہو لیکن خبر کا علم نہ ہو تو متکلم کے مخاطب کو خبر دینے سے مخاطب کو افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہوگا اور تیسری صورت میں لازم افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہوگا۔

اب مسند کو نکرہ لانے کی وجہ بتا دیتے ہیں چنانچہ مسند کو نکرہ بنا کر اسلئے لایا جاتا ہے تا کہ سامع کو پہلے سے معلوم چیز پر حکم لگانے کا فائدہ حاصل ہو جائے اور یا مخاطب کو لازم افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہو جائے۔

مصنفؒ نے مسند کے معرفہ لانے کی چار مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے دو تو صراحۃً مذکور ہیں'' زید اخوك اور عمرو المنطلق اور دو مثالیں ان کے عکس میں داخل ہیں'' اخوك زید اور المنطلق عمرو'' ان چار مثالوں میں تعریف کے تین طریقے استعمال ہوئے ہیں'' اضافت ،الف لام عہدی، الف لام جنسی۔ ان کی کل چھ صورتیں بن جائیں گی۔ جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے جیسے زیدٌ اخوك (زید تیرا بھائی ہے) اس میں وہ پوری تقریر ہوگی کہ اگر مخاطب کو یہ معلوم ہو کہ زید کس کا نام ہے تو یہ افادہ خبر ہوگی اور اگر اسی طرح اخوک کے بارے میں بھی معلوم ہو کہ مخاطب کا بھائی ہے تو بھی افادہ خبر ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان نسبت کا بھی علم ہو کہ زید مخاطب کا بھائی ہے تو اس سے لازم افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا اور یہ اضافت بھی اضافت عہدی ہے اور کوئی احتمال نہیں ہے۔

فائدہ: افادہ خبر کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنے مخاطب کو کسی ایسی چیز کی خبر دے جس کا اسے پہلے سے علم نہ ہو صرف متکلم کے خبر دینے سے علم حاصل ہو گیا ہو۔

لازم افادہ خبر کا مطلب یہ ہے کہ متکلم مخاطب کو کوئی ایسی بات بتائے جس کا علم مخاطب کو پہلے سے ہو یہ بات بتانے

کیلئے کہ جس طرح اس بات کا علم آپ کو ہے اسی طرح اس کا علم مجھے بھی ہے جیسے عمرو ن المنطلق ۔اس مثال کی دو تقریریں ہوں گی اگر یہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے جو عمرو کو جانتا ہو تو اسے افادہ خبر کہا جائے گا اور اگر یہ جملہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے جو عمرو کو جانتا ہو اور انطلاق کس کو کہتے ہیں اس کو بھی جانتا ہو تو اسے بھی افادہ خبر کہا جائے گا اور اگر یہ جملہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے جو عمرو کو بھی جانتا ہو اور انطلاق کے معنیٰ کو بھی جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ عمرو کو انطلاق ثابت ہے تو اسے لازم افادہ خبر کہا جائے گا لیکن اس پر لگے ہوئے الف لام کے بارے میں دو احتمال ہیں اگر اسے الف لام عہدی بنائیں تو یہ خطاب اس آدمی سے ہوگا جو عمرو کو بھی جانتا ہو اور انطلاق کے معنیٰ کو بھی جانتا ہو لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ عمرو کیلئے انطلاق ثابت ہے یا نہیں ۔اور اگر الف لام کو جنسی بنایا جائے تو پھر یہ خطاب ایسے مخاطب سے ہوگا جو یہ تو جانتا ہو کہ انطلاق کس کو کہتے ہیں لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ انطلاق زید کیلئے ثابت ہے یا عمرو کیلئے اور یا کسی اور کیلئے ۔

وظاهر لفظ الكتاب ان نحو زيد اخوك انّما يقال لمن يعرف انّ لهٗ اخًا فالمذكور فی الايضاح انّهٗ يقال لمن يعرف زيدًا بعينهٖ سواءٌ يعرف انّ لهٗ اخًا اولم يعرف ووجه التوفيق ماذكرهٗ بعض المحقّقين من النحاة انّ اصل وضع تعريف الاضافة اعتبار العهد والّا لم يبق فرق بين غلام زيد وغلامٌ لزيد فلم يكن احدهما معرفةً والأخر نكرةً لكن كثيرًا مّا يقال جاء نی غلام زيدٍ من غير اشارةٍ الٰی معيّنٍ كالمعرّف باللام وهو خلاف وضع الاضافة فما فی الكتاب نا ظرٌ الٰی اصل الوضع وما فی الايضاح الٰی خلافه

ترجمہ:۔

ظاہر متن سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک جیسا جملہ اس سے کہا جائے گا جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے اور ایضاح میں جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ یہ اس سے کہا جائے گا جو صرف زید کو جانتا ہو خواہ اس کے بھائی ہونے کو جانے یا نہ جانے جمع کی صورت وہ ہے جو ایک محقق نحوی نے ذکر کیا ہے کہ وضع تعریف اضافت میں اصل کی رو سے عہد کا اعتبار ہے ورنہ کوئی فرق نہ رہے گا غلام زید اور غلام لزید میں لہٰذا ان میں سے ایک معرفہ اور دوسرا نکرہ ہوگا لیکن بسا اوقات بولتے ہیں جاءنی غلام زید کسی معیّن کی طرف اشارہ کئے بغیر معرّف باللام کی طرح جو وضع اضافت کے خلاف ہے لہٰذا متن میں (اصل وضع ملحوظ ہے اور ایضاح میں خلاف وضع

تشریح:۔

وظاهر لفظ الكتاب ۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ کی عبارت اور ایضاح کی عبارت میں تضاد ہے حالانکہ ایضاح تلخیص کیلئے ایک شرح کی حیثیت رکھتی ہے اسلئے اس کتاب کی عبارت کم از کم ایضاح کے خلاف تو نہیں ہونی چاہئے اور وہ تضاد اس طرح ہے کہ آپ کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ ''زید اخوك'' کا خطاب اس آدمی سے ہے جو یہ جانتا ہو کہ زید میرا بھائی ہے ۔جبکہ ایضاح میں لکھا ہے کہ یہ اس آدمی سے خطاب ہے جو یہ تو جانتا ہو کہ زید کون ہے اور زید کس کا نام ہے قطع نظر اس سے کہ زید کس کا بھائی ہے اور کس کا بھائی نہیں ہے ۔

جواب: اصل وضع کے اعتبار سے تعریف اضافی کو عہد ہی کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار تعریف اضافی عہد کا فائدہ نہیں دیتی ہے جیسا کہ الف لام کو اصل میں تعریف کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار الف لام بھی تعریف کا فائدہ نہیں دیتی ہے تو جس طرح الف لام کا کبھی کبھار تعریف کیلئے نہ آنا خلاف اصل ہے اسی طرح اضافت کا بھی کبھار تعریف کیلئے نہ آنا خلاف اصل ہے۔اس کتاب میں ہم نے جو کہا ہے کہ ''اخ'' کا علم ہے یہ اپنی اصلیت پر برقرار رکھ کر کہا گیا ہے اور ایضاح میں جو کہا ہے کہ عین زید کا علم ہونا چاہئے بھائی ہونے کا علم ہو یا نہ ہو وہ خلاف اصل کے طور پر کہا گیا ہے پھر درمیان میں انھوں نے یہ بات بیان کی ہے کہ اصل وضع کے اعتبار سے الف لام کا عہد خارجی ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر الف

لام عہد خارجی نہ ہو تو پھر" غلام زیدٍ اور غلامٌ لزیدٍ" میں کے معرفہ اور نکرہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ دونوں کی نسبت زید کی طرف ہے اور نسبت میں دونوں برابر ہیں۔

وعكسهما اى نحو عكس المثالين المذكورين وهواخوك زيد والمنطلق عمروٌ والضابطة في التقديم انّهٗ اذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف وعرّف السامع اتّصافهٗ باحدٰى هما دون الأخرىٰ فايّهما كان بحيث يعرف السامع اتّصاف الذات بهٖ وهو كا لطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالاٰخر يجب انّ تقدّم اللفظ الدال عليه وتجعلهٗ مبتدأ وايهما كان بحيث يجهل اتّصاف الذات بهٖ وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم بثبوتهٖ للذات اوانتفائهٖ عنه يجب ان تؤخّر اللفظ الدال عليه وتجعلهٗ خبرًا فاذاعرف السامع زيدًا بعينهٖ واسمهٗ ولايعرف اتّصافهٗ بانّهٗ اخوه واردتّ ان تعرفهٗ ذالك قلت زيدٌ اخوك واذ اعرف اخًا لهٗ ولا يعرفهٗ علىٰ التعيين واردتَّ ان تعيّنهٗ عندهٗ قلت اخوك زيدٌ ولا يصحّ زيداخوك ويظهر ذلك في قولنا رأيت اسودًا غابها الرماح ولايصحّ رماحها الغاب۔

ترجمہ:۔

(اوران کاعکس) یعنی مثالین مذکورین کا عکس اور وہ اخوک زید اور المنطلق عمروٌ ہے اور تقدیم میں ضابطہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی ان میں سے جو وصف ایسا ہو کہ سامع اس کے ساتھ ذات کا اتصاف جانتا ہے اور تیرے خیال میں وہ دوسرے پر حکم کا طالب ہے دو صفتیں ہوں صفات تعریف میں سے اور سامع اس چیز کا اتصاف ایک صفت کے ساتھ جانتا ہے نہ کہ دوسرے کے ساتھ تو ان میں سے جو بھی ایسی صفت ہو تو جو لفظ کہ اس پر دال ہو اس کو مقدم کر کے مبتدا بنایا جائے گا اور جس وصف کے ساتھ ذات کے ساتھ اتصاف سے ناواقف ہے اور تیرے خیال سے وہ اس کا طالب ہے کہ ذات کیلئے اس کے ثبوت کا یا اس کے انتفاء کا حکم لگائے تو اس پر دلالت کرنے والے لفظ کو مؤخر کر کے خبر بنانا ضروری ہے مثلاً سامع زید کو بعینہٖ و باسمہٖ جانتا ہے لیکن بھائی ہونے کے ساتھ اس کا متصف ہونا نہیں جانتا اور تم یہ بتلانا چاہتے ہو کہ تم اس سے یہ کہو کہ زید اخوک اور اگر وہ یہ جانتا ہے ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے لیکن اس کو بالتعین نہ جانتا ہو اور تم اسے معیّن کرنا چاہو تو یوں کہو گے اخوک زید یہاں زید صحیح نہ ہوگا اس کا فرق اس مثال سے ظاہر ہے کہ میں نے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں یہاں" رماحہا الغاب" صحیح نہیں۔

تشریح:۔

وعکسہما: اس عبارت کے ساتھ انھوں نے ان دوصورتوں کا ذکر کیا ہے جو دو صورتیں ضمنی طور پر سمجھ میں آرہی تھیں چنانچہ کل چار صورتیں بن جائیں گی دو وہ صورتیں اور دو یہ صورتیں زیدٌ اخوک کی ضد ہے اخوک زیدٌ اور زید المنطلق کی ضد ہے المنطلق زیدٌ ان کی پوری تقریر بھی حسب سابق ہی ہے البتہ اس میں ایک اضافی بات یہ بیان کریں گے کہ جب مسند اور مسند الیہ دونوں معرفہ ہوں تو ان میں سے کس کو مقدم کیا جائے گا اس کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کریں گے اگر چہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جو پہلے ہوگا اسے مبتدا اور مسند الیہ بنایا جائے گا ضابطہ: اس ضابطہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز دو صفتوں کے ساتھ متصف ہو اور مخاطب ان دونوں صفتوں کو جدا جدا تو جانتا ہو لیکن ان دونوں میں سے اتصاف کے ساتھ ایک کو جانتا ہو اور دوسرے کو نہ جانتا ہو تو جس صفت کے ساتھ اتصاف کو مخاطب جانتا ہو اس صفت کو دوسری صفت پر مقدم کر کے مبتداء اور مسند الیہ بنایا جائے گا اور جس صفت کو مخاطب نہ جانتا ہو اس صفت کو مؤخر کر کے خبر بنایا جائے گا جیسے زید اخوک زید تمہارا بھائی ہے۔ اگر مخاطب زید کی ذات کو بھی جانتا ہو اور زید کسی نہ کسی آدمی کا نام ہے اور نام کے اعتبار سے بھی جانتا ہو کہ فلاں آدمی کا نام زید ہے لیکن اسے معلوم نہ ہو کہ زید کا کوئی بھائی بھی ہے یا نہیں تو چونکہ زید کے نام کے بارے میں اسے علم ہے کہ زید فلاں آدمی کا نام ہے اسلئے

''زید'' کو'' اخوک '' سے مقدم کر کے مبتداء بنایا جائے گا اور'' اخوک '' کو مؤخر کر کے خبر بنایا جائے گا اور یوں عبارت بن جائے گی کہ ''زید اخوک ''اور اگر مخاطب کو زید کے بھائی کا علم ہو کہ زید کا کوئی بھائی ہے لیکن وہ زید کو نہ جانتا ہو کہ زید کون ہے؟ تو تعیین کرتے وقت ہر حال میں اخوک کو مقدم کرنا لازم اور ضروری ہوگا۔ چنانچہ کہا جائے گا کہ اخوک زید اور اس صورت میں زید اخوک کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ جیسے شاعر کے اس قول میں ہے کہ ''رئیت اسودًا غابھا رما حًا'' میں نے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں'' اس میں ''غابھا اور الرماح ''دونوں معرفہ ہیں لیکن مخاطب کو یہ بات معلوم ہے کہ شیر کا مسکن کہاں ہے کیونکہ یہ بات بچہ بچہ جانتا ہے کہ شیر جنگل کا بادشاہ ہے جنگل ہی میں رہتا ہے لیکن شیر کا نیزوں میں رہنا معلوم نہیں ہے لہٰذا جب بھی شیر بولا جائے گا تو مخاطب کا ذہن فوری طور پر جنگل کی طرف جائیگا'' رماح '' کی طرف نہیں جائے گا اسلئے اسکے بعد جنگل ہی کا ذکر ہونا چاہئے'' رماح '' کا ذکر نہیں ہونا چاہئے لہٰذا رئیت اسودًا غابھا الرماح'' کہنا تو صحیح ہے لیکن رئیت اسودَ االرماح '' الغاب '' کہنا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ رماح کے وصف کے ساتھ متصف ہونے کا مخاطب کو علم نہیں ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ میں نے ایسے مردوں کو دیکھا ہے جو نیزوں کے سائے میں زندگی گزارتے تھے۔ عبداللہ بن مبارکؒ کا مشہور زمانہ شعر ہے۔

من کا ن یخضب خدّہٗ بدموعہٖ فنحورنا بدما ئنا تتخضّب

او کا ن یتعب خیلۃً فی با طلٍ فخیولنا یو م الصبیحۃ تتعب

اردو شعر:۔

نہ مسجد میں، نہ بیت اللہ کی دیوروں کے سائے میں نمازِ عشق اداء ہوتی ہے تلواروں کے سائے میں

والثا نی یعنی اعتبار تعریف الجنس قد یُفید قصرَ الجنس علیٰ شیءٍ تحقیقًا نحو زیدٌ الامیر اذا لم یکن امیرٌ سواہ او مبالغۃً لکمالہٖ فیہ ای لکما ل ذلک الشیء فی ذالک الجنس ا و با لعکس نحو عمروٌ الشجاع ای الکا مل فی الشجاعۃ کـانّـہٗ لا اعتداد بشجاعۃ غیرہٖ لقصور ھا عن رتبۃ الکمال و کذا اذا جعل المعرّف بلام الجنس مبتدأ نحو الامیر زیدٌ والشجاع عمروٌ ولا تفاوت بینھما وبین ماتقدّم فی افادۃ قصر الامارۃ علی زید والشجاعۃ علی عمروٍ والحاصل انّ المعرّف بلام الجنس ان جعل مبتدأً فھو مقصورٌ علی الخبر سواءٌ کان الخبر معرفۃ او نکرۃ وان جعل خبرًا فھو مقصور علی المبتداء والجنس قد یبقٰی علی اطلا قہ کمامرّ وقد یقیّد بوصف اوحال او ظر ف اونحو ذلک نحو ھو الرجل الکریم وھو السائر را کبًا وھو الا سیر فی البلد وھو الواھب الف قنطا رٍ وجمیع ذلک معلوم بالاستقراء وتصفّح تراکیب البلغاء

ترجمہ:۔

(اور دوسرا) یعنی تعریف جنس کا اعتبار کبھی ایک چیز پر قصر جنس حقیقۃً کا فائدہ دیتا ہے جیسے زید ہی امیر ہے جب اس کے علاوہ امیر نہ ہو (یا مبالغہ اس کے کمال کی بناء پر) یعنی اس چیز کے کمال کی بناء پر اس جنس میں یا اس کے عکس میں (جیسے عمرو ہی بہادر ہے) یعنی بہادری میں کامل وہی ہے گویا کہ دوسروں کی شجاعت کسی شمار میں ہی نہیں کیونکہ وہ دوسرے میں مرتبہ کمال سے قاصر ہے اسی طرح جب معرّف بلام جنس کو مبتداء بنایا جائے جیسے الامیر زیدٌ۔ الشجاع عمروٌ اس میں اور ماسبق میں کوئی فرق نہیں بلکہ دونوں صورتوں میں زید پر امارت کا اور عمرو پر شجاعت کا قصر ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ معرف بلام جنس کو اگر مبتداء بنالیا جائے تو وہ خبر پر مقصور ہوگا خواہ خبر معرفہ ہو یا نکرہ اور اگر خبر بنایا جائے تو وہ مبتداء پر مقصور ہوگا پھر جنس کبھی اپنے اطلاق پر رہتا ہے جیسا کہ گزر چکا اور کبھی وصف یا حال یا ظرف وغیرہ کے ساتھ اسے مقید کیا جاتا ہے جیسے وہی سخی آدمی ہے

اور وہی سوار ہو کر جانے والا ہے وہو الامیر فی البلد مفعول کیساتھ ہو جیسے ہو الواہب الف قنطار یہ سب بذریعہ استقراء اور بلغاء کلام کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے

تشریح:۔

والثانی قد یفید قصر الجنس :ہم نے پہلے بتادیا ہے کہ مسند معرف باللام میں دو اعتبار ہیں۔ ''عہد خارجی۔ اور جنسی'' اس دوسرے اعتبار سے کبھی کبھار قصرِ جنس کیلئے بھی آتا ہے یعنی خبر کے مبتداء میں منحصر ہونے کا فائدہ دے گی۔ قصر تحقیقا ہو گا یا مبالغۃً یعنی ادّعاء اور اعتباراً۔ قصر تحقیقی کا مطلب یہ ہے کہ خبر کو مبتداء پر اس طرح بند کر دیا جائے کہ اس میں غیر کا احتمال نہ ہو جیسے ''زید الامیر'' یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب شہر میں ایک ہی امیر ہو اس ایک کے علاوہ کوئی اور امیر نہ ہو۔ اور قصر ادّعائی کا مطلب یہ ہے کہ خبر مقصور علیہ یعنی مبتداء کے غیر میں بھی پایا جائے لیکن خبر کا معنیٰ مبتداء سے بدرجہ اتم واکمل پایا جائے غیر مبتداء کے مقابلے میں تو اس صورت میں خبر کا معنیٰ اگرچہ مبتداء کے غیر میں بھی پایا جاتا ہے لیکن مبتداء میں بدرجہ اتم واکمل پائے جانے کی وجہ سے اسے مبتداء میں منحصر کر دیا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی کہے ''زید الشجاع'' اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ پوری دنیا میں زید ہی بہادر اور شجاع ہے کوئی اور نہیں ہے بہت سارے زید کے علاوہ بھی وصف بہادری اور شجاعت کے ساتھ متصف ہیں لیکن شجاعت کے زید میں بدرجہ اکمل واتم پائے جانے کی وجہ سے خبر کو مبتداء زید پر منحصر کر دیا ہے۔ اور اس کا عکس لایا جائے کہ معرّف باللام کو مبتداء بنایا جائے اور زید کو خبر بنایا جائے تو تب بھی اس سے یہی فائدہ حاصل ہو جائے گا کہ خبر مبتدء پر تحقیقاً یا تقدیراً مقصور ہو گی جیسے الامیر زید یا الشجاع زیدٌ ان دونوں اور ان کے اصل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان کے درمیان ویسے تو کوئی فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ جب معرّف باللام کو مبتداء بنا دیا جاتا ہے تو یہ مبتداء خبر پر مقصور ہوتی ہے اور اگر خبر کو معرّف باللام کیلئے خبر بنایا جائے تو خبر مبتداء پر منحصر ہو گی اس کے سوا ان کے درمیان اور کوئی فرق نہیں ہے۔ پھر معرّف بلام الجنس کی دو قسمیں ہیں کبھی تو اسے مطلق چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے ''زید الامیر اور عمرو الشجاع'' میں گزر چکا اور کبھی اس کو کسی قید صفت، حال یا ظرف وغیرہ کیساتھ مقید کر دیا جاتا ہے۔ اس صورت میں قید کا اعتبار کرتے ہوئے معنیٔ جنسی کو مبتداء پر مقصور کر دیا جائے گا صفت کی مثال جیسے ھو الرجل الکریم۔ حال کی مثال جیسے ھو السائر راکبًا۔ ظرف کی مثال جیسے ھو الامیر فی البلد۔ ھو الواھب الف قنطار۔ ان مثالوں میں مسند معرّف باللام کو الکریم صفت اور راکبًا حال اور فی البلد ظرف الف قنطار کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔

وقولہٗ قد یفید بلفظ قد اشارۃ الیٰ انہٗ قد لا یفید القصر کما فی قول الخنساء شعر''اذا قبح البکاء علیٰ قتیلٍ :رأیت بکائک الحسن الجمیلا'' فانہٗ یعرف بحسب الذوق السلیم والطبع المستقیم والتدرّب فی معرفۃ کلام العرب ان لیس المعنیٰ ھھنا علی القصر وان امکن ذلک بحسب النظر الظاھر والتأمل القاصر

ترجمہ:۔

ماتنؒ نے ''قد یفید'' سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کبھی قصر کا فائدہ نہیں بھی دیتا ہے جیسے حضرت خنساء کے اس قول میں جس وقت کسی مقتول پر رونا برا ہو تو میں اس وقت بھی تجھ پر رونے کو اچھا خیال کرتی ہوں لہٰذا ذوق سلیم، طبع مستقیم، اور تتبع کلام عرب کی مہارت بتلا رہی ہے کہ یہاں پر قصر مقصود نہیں اور یہ بات سرسری طور پر غور وفکر کر کے معلوم کرنا ممکن ہے۔

تشریح:۔

قولہٗ قد یفید :اس عبارت کو نکال کر شارحؒ نے مصنفؒ کی عبارت حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس میں مصنفؒ نے فعل مضارع پر قد داخل کیا ہے اور فعل مضارع پر قد داخل کیا جائے تو یہ تقلیل کا فائدہ دیتا ہے تو مصنفؒ نے فعل مضارع پر لفظ قد داخل کر کے یہ بتایا ہے کہ معرّف

بلام جنس کا مفید قصر ہونا کلی نہیں ہے بلکہ کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قد موجبہ جزئیہ کا سور ہے جو ایجاب جزئی کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے حضرت خنساء کا اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں یہ شعر۔

اذا قبح البکاء علی قتیل رئیت بکائک الحسن الجمیل ۔

ترجمہ: جس وقت کسی مرے ہوئے آدمی پر رونا برا لگتا ہو تو میں اس وقت بھی تجھ پر رونے کو اچھا سمجھتی ہوں۔

اس کلام میں حضرت خنساء نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو مردے پر اجنبیوں کی طرح رونے کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں حضرت خنساء فرماتی ہیں کہ اگر کسی اور پر رونا برا ہو تو ہو لیکن میرے بھائی تیرے پر رونا کوئی برا نہیں ہے جس وقت لوگ اسے برا سمجھتے ہیں میں اس قت بھی اپنے بھائی پر رونے کو اچھا سمجھتی ہوں۔

محل استشہاد: الحسن الجمیل ۔ میں اگرچہ بظاہر قصر معلوم ہوتا ہے لیکن کلام عرب کے تتبع اور تلاش سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں قصر مقصود ہے ہی نہیں کیونکہ حضرت خنساء کا کلام اس آدمی کی تردید کیلئے ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ دوسرے مقتولوں کی طرح اس مقتول پر رونا بھی برا ہے اس آدمی کی تردید مقصود نہیں ہے جو رونے کو اچھا سمجھتا ہے اور دوسروں کیلئے بھی رونے کے اچھا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔

وقیل فی نحو زیدن المنطلق زید الاسم متعیّن للابتداء تقدّمت اوتأخّرت لدلالتہ علی الذات والصفة متعیّنة للخبریّة تقدّمت اوتاخّرت لدلالتها علی امرِنسبی لانّ معنیٰ المبتدأ المنسوب الیه ومعنیٰ الخبر والذات هی المنسوب الیه والصفة هی المنسوب فسواءٌ قلنا زیدٌ المنطلق اوالمنطلق زیدٌ مبتدأً والمنطلق خبرٌ اوهذارأی الأمام الرازی وردّ بانّ المعنیٰ الشخص الذی لہٗ الصفة صاحب الاسم یعنی انّ الصفة تجعل دالةً علی الذات ومسند الیها والاسم یجعل دالّاً علیٰ امرٍ نسبیٍّ ومسندٍ

ترجمہ:۔

(کہا گیا ہے) کہ زید المنطلق اور المنطلق زیدٌ مبتداء ہونے کیلئے اسم متعیّن ہے مقدّم ہو یا مؤخر (کیونکہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت) متعیّن ہے (خبر ہونے کیلئے) مقدم ہو یا مؤخر (کیونکہ وہ امر نسبی پر دلالت کرتا ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ مبتداء منسوب الیہ ہوتا ہے اور خبر منسوب اور منسوب الیہ ذات ہے اور منسوب صفت ہی ہوتی ہے اسلئے زید المنطلق کہیں یا المنطلق زید کہیں دونوں صورتوں میں زید مبتداء ہے اور المنطلق خبر امام رازی کی یہی رائی ہے (اور رد کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ اس کے معنی وہ شخص معیّن ہے جس کیلئے صفت صاحب اسم ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ صفت کو دال علی الذات اور مسند الیہ بنایا جا سکتا ہے اور اسم کو مسند اور امر نسبی بنایا جا سکتا ہے

تشریح:۔

وقیل فی زیدٌ المنطلق والمنطلق زیدٌ :اس عبارت کے ساتھ ماقبل میں بیان کردہ ضابطے کے خلاف کچھ لوگوں نے ضابطہ بیان کیا تھا وہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں ماقبل میں ہم نے یہ ضابطہ بیان کیا تھا کہ دو اسم معرفہ ہوں اور ان میں سے ایک کے متصف بالوصف کا مخاطب کو علم ہو اور دوسرے کا علم نہ ہو تو جس کا مخاطب کو علم ہے اس کو اس پر مقدم کر دیا جائے گا جس کے متصف بالوصف ہونے کا مخاطب کو علم نہیں ہے خواہ وہ اسم ہو یا وصف ہو جیسے کوئی آدمی زید کو جانتا ہے اور انطلاق کو نہیں جانتا ہے تو زید کو مسند الیہ اور مبتداء بنا کر یوں کہا جائے گا زید المنطلق اور اگر وہ انطلاق کو تو جانتا ہے لیکن انطلاق کے ساتھ متصف کون ہے؟ زید ہے یا عمر و یا خالد یہ نہیں جانتا ہے تو پھر منطلق کو مقدّم کر کے مبتداء اور مسند الیہ بنایا جائے گا اور زید کو خبر اور مسند بنایا جائے گا جیسے المنطلق زید بعض لوگوں نے اس ضابطے کے خلاف یوں کہا ہے کہ مسند الیہ کے تقدیم اور تاخیر کا دار و مدار علم پر نہیں ہے بلکہ اس کا دار و مدار اسم اور وصف پر ہے اگر معرف باللام اسم ہے تو اسے مبتداء بنایا جائے گا خواہ وہ مقدم

ہو یا مؤخر اور اگر معرف باللام وصف ہو تو اسے خبر اور مسند بنایا جائے گا خواہ وہ مقدم ہو یا مؤخر اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مبتداء مسند الیہ ہوتا ہے اور خبر مسند ہوتی ہے اور مبتداء منسوب الیہ ہوتا ہے اور خبر منسوب ہوتی ہے اور اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور وصف امر نسبی پر دلالت کرتا ہے اور ذات منسوب الیہ ہوتی اور وصف منسوب ہوتا ہے لہٰذا اسم اور ذات ہر حال میں مبتداء بنے گا اور وصف ہر حال میں خبر بنے گا چاہے ان میں سے مقدم کوئی بھی ہو جیسے "زید ن المنطلق اور المنطلق زید" میں زید ہر حال میں مبتداء اور المنطلق ہر حال میں خبر ہے۔

وردبأنّ المعنی :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ان کے اس قول کی تردید فرمائی ہے کہ ان کا یہ ضابطہ صحیح نہیں ہے اور پوری تردید کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر جگہ اور ہر مقام پر اسم ذات پر دلالت کرے اور وصف امر نسبی پر دلالت کرے ایسا نہیں ہے بلکہ بسا اوقات اسم امر نسبی پر وصف ذات پر بھی دلالت کرتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب وصف مثلاً منطلقٌ کو مقدم کردیا جائے تو یہ نہ وصف پر دلالت کرے گا اور نہ امر نسبی پر بلکہ یہ اس ذات اور اس شخص پر دلالت کرے گا جو وصف انطلاق کے ساتھ متصف ہے اور زید ذات پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس سے مسمّٰی زید کا مفہوم مراد ہے اور یہ امر نسبی پر دلالت کرتا ہے لہٰذا آپ کا یہ ضابطہ صحیح نہیں ہے۔

واما کونہٗ ای کون المسند جملة فللتقوّی نحو زیدقام أ ولکونہٖ سببًا نحوزیدابوہ قائم کمامرّمن انّ افرادہٗ یکون لکونہٖ غیرسببیٍّ مع عدم افادة التقوّی وسبب التقوّی فی مثل زیدٌ قام علی ماذکرہٗ صاحب المفتاح ھوانّ المبتدأ لکونہٖ مسندًاالیہ یستدعی ان یسندالیہ شیءٌ فاذاجاء بعدہٗ مایصلح ان یسندالٰی ذلك المبتدأ صرفہٗ المبتداالیٰ نفسہ

ترجمہ:۔

(اور اس کا ہونا) یعنی مسند کا جملہ ہونا (تقوّی کیلئے ہوتا ہے جیسے زیدٌ قام (یا اس کے سبب ہونے کی وجہ سے) جیسے زید ابوہ قائمٌ کیونکہ یہ پہلے گزر چکا ہے مسند کو مفرد لانا اس کے عدم افادہ تقوّی کے ساتھ غیر سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے زید قام میں تقوی کا سبب جو سکاکی نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مبتداء مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس امر کا مقتضی ہے کہ اس کی طرف کوئی چیز منسوب ہو لہٰذا جب اس کے بعد کوئی ایسی چیز آتی ہے جو مبتداء کی طرف منسوب ہوسکتی ہو تو اس کو مبتدا اپنی طرف کھینچ لیتی ہے

تشریح:۔

واما کونہٗ جملةً: مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند کو جملہ بنا کر بھی لایا جاتا ہے اور مسند کے جملہ لانے کی علّت اس کی ضد ہوگی جو ہم نے مسند الیہ کے مفرد لانے کی صورت میں بیان کیا تھا مسند الیہ کو عدم مفید تقوّی اور غیر سببی ہونے کی وجہ سے مفرد لایا جاتا ہے لہٰذا مسند کو جملہ لایا جائے گا سببی ہونے اور تقوّی کی وجہ سے اس کی کچھ وضاحت تو گزر چکی ہے لیکن مزید کچھ وضاحت ملاحظہ فرمائیں اور وہ یہ ہے کہ سببی کہا جاتا ہے کہ خبر جملہ ہو اور اس کا تعلق اور ربط مبتداء کے ساتھ ہو مسند میں پائے جانے والی کسی ایسی ضمیر کے ذریعہ ہو جو ضمیر مبتداء کی طرف لوٹ رہی ہو لیکن وہ ضمیر ترکیب میں خود مسند الیہ واقع نہ ہو تو یہ جملہ مسند سببی کہلائے گا۔

مسند کے سببی ہونے کی مثال جیسے زیدٌ ابوہ قائم اور مسند کے مفید تقوّی ہونے کی مثال جیسے زیدٌ قام علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ زیدٌ قام میں قام کے مفید تقوّی ہونا تو متفق علیہ ہے لیکن اس کی وجہ کیا ہے اس کے بارے میں علّامہ سکاکیؒ اور شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ علاّمہ سکاکیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مبتداء مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی طرف کسی چیز کی نسبت کی جائے پھر جب مبتداء کے بعد کوئی ایسی چیز آتی ہے کو جو مبتداء کی طرف منسوب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کا کوئی مقابل بھی نہیں ہوتا ہے تو مبتداء اپنی خواہش کی وجہ سے اسے اپنی طرف کھینچ لیتا ہے جس کی وجہ سے اس میں تکرار اسناد آجاتا ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے اس

میں تقوی پیداء ہو جاتی ہے

سواءٌ کان خالیًا من الضمیر اومتضمّنًا لہٗ فینعقد بینھما حکم ثمّ اذا کان متضمّنًالضمیرہ المعتدّ بہ بان لایکون مشابھًاللخالی عن الضمیر کما فی زیدٌ قائمٌ صرفہٗ ذلک الضمیر الی المبتدأثانیًافیکتسی الحکم قوّۃً فعلیٰ ھذایختصّ التقوّی بمایکون مسندًاالیٰ ضمیر المبتدأویخرج عنہ نحو زیدٌ ضربتہ ویجب ان یجعل سببیًّا وامّا علیٰ ما ذکرہٗ الشیخ فی دلائل الاعجازوھو انّ الاسم لایؤ تی بہٖ معرّی عن العوامل الّالحدیث قد نویٰ اسنادہٗ الیہ فاذا قلت زیداشعرت قلب السامع بانّك ترید الاخبارعنہ فھٰذا توطیۃٌ لہٗ وتقدمۃٌ للاعلام بہٖ فاذاقلت قام دخل فی قلبہٖ دخول الما نوس ھذااشدّللثبوت وامنع من الشبھۃوالشّك وبالجملۃلیس الاعلام بالشیء بغتۃمثل الاعلام بہٖ بعد التنبیہ علیہ والتقدمۃ فانّ ذلك یجری مجریٰ تاکیدالاعلام فی التقوّی والاحکام فیدخل فی نحو زیدٌ ضربتہٗ ومررتُ بہٖ

ترجمہ:۔

خواہ وہ ضمیر سے خالی ہو یا ضمیر پر مشتمل ہو اور ان دونوں کے درمیان حکم قائم ہو جاتا ہے، پھر جب وہ معتد بہ ضمیر پر مشتمل ہو جائے اس طور پر کہ خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائمٌ میں ہے تو اس کو مبتداء کی طرف دوبارہ لوٹا دیا ہے جس سے حکم نے قوت حاصل کر لی ہے اس قول پر تقوی اس کے ساتھ خاص ہوگی جو مبتداء کی ضمیر کی طرف مسند ہو اور زید ضربتہٗ اس سے خارج ہو جائے گا اور اس کو سببی قرار دینا ضروری ہوگا اور شیخ نے دلائل الاعجاز میں جو وجہ ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی نہیں لایا جاتا ہے سوائے اس بات کے کہ اس کی طرف کسی چیز کو منسوب کرنا مطلوب ہو لہٰذا جب آپ نے یہ کہا کہ زید تو اس سے آپ نے سامع کے دل میں یہ بات ڈالی کہ آپ اس کے متعلق کوئی خبر دینا چاہتے ہیں گویا یہ اس اطلاع کی تمہید ہے لہٰذا جب آپ نے قام کہا تو یہ اس کے دل میں امر مانوس کی طرح داخل ہو کر اچھی طرح جم جائے گا اور شک وشبہ کی گنجائش نہ رہی گی خلاصہ یہ ہے کہ اچانک خبر دینا کسی چیز پر تنبیہ کرنے کے بعد خبر دینے کی طرح نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ طریقہ تو پختگی اور تقویت کے سلسلہ میں تاکید کی طرح ہے شیخ کے اس قول کے رو سے کہ زید ضربتہٗ، زید مررت بہ میں داخل ہو جائیگا

تشریح:۔

سواءٌ کان خالیًا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ اس مسند کیلئے مبتداء کی طرف منسوب ہونے کی صرف صلاحیت کا ہونا ضروری ہے کہ وہ مسند بن سکے مسند میں ضمیر کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے مسند میں ضمیر پائی جائے یا نہ پائی جائے دونوں صورتوں میں تقوی کا سبب بنے گا۔ مسند میں ضمیر کے پائے جانے کی مثال جیسے زید ابوہ قائمٌ۔ ضمیر کے نہ ہونے کی مثال جیسے زید حیوانٌ۔

دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ اگر ضمیر ہو تو اس ضمیر کا معتد بہ ہونا ضروری ہے اور ضمیر کے معتد بہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی مشابہت خالی عن الضمیر کے ساتھ نہ ہو جیسے "زیدٌ قائمٌ ابوہ" اس میں قائم میں ضمیر ہے لیکن یہ ضمیر غیر معتد بہ ہے اسلئے کہ اس کی مشابہت احوال ثلاثہ یعنی غیبت، خطاب، اور تکلم میں خالی عن الضمیر (یعنی اسم جامد) کے ساتھ ہے۔ اس کی مثال جیسے زیدٌ قائمٌ اس کی مشابہت خالی عن الضمیر کے ساتھ نہیں ہے کیونکہ یہ اسم جامد کے ساتھ مشابہ نہیں ہے تینوں حالتوں میں بدلنے کی وجہ سے کبھی غائب کے صیغے کے ساتھ اس کا استعمال ہوتا ہے اور کبھی خطاب کے صیغے کے ساتھ اس کا استعمال ہوتا ہے اور کبھی متکلم کے صیغے کے ساتھ اس کو استعمال کیا جاتا ہے۔ اور شیخ عبد القاہر جرجانیؒ نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں لکھا ہے کہ جب بھی کسی اسم کو ذکر کیا جائے تو اس کیلئے عامل کا ہونا ضروری ہے، متکلم کسی اسم کو خالی

عن العامل تب ہی ذکر کرتا ہے جب اسم کی طرف کسی چیز کی نسبت کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً جب متکلم قام زید کہنے کے بجائے زید قام کہتا ہے تو اس کا مقصد اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا ہے کہ وہ زید کہہ کر اپنے سامع کو پہلے سے آگاہ اور تیار کرتا ہے کہ اب میں زید کے بارے کچھ بتا نے والا ہوں چنانچہ زید کا لفظ سن کر سامع بھی چوکنا ہو جاتا ہے کہ اب میرا متکلم زید کے بارے میں کچھ بتانے والا ہے پھر جب متکلم ''قام'' کہتا ہے تو یہ بات سامع کے ذہن میں اس طرح بیٹھ جاتی ہے کہ گویا کہ اس کے سننے کیلئے وہ پہلے سے تیار تھا اور وہ پہلے سے اس خبر سے مانوس تھا تو گویا کہ دوبار خبر کا ثبوت مبتدا کیلئے ہوا پہلے اجمالاً پھر تفصیلاً تو اس وجہ سے اس میں قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک اس میں تاکید خبر کی وجہ سے قوت پیدا ہو جاتی ہے اور علامہ سکاکیؒ کے نزدیک تکرار اسناد کی وجہ سے قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

ثمرہ اختلاف:۔ زیدٌ ضربتہ اور زیدٌ مررت بہ کی صورت میں نکلے گا۔ کیونکہ اس میں اگرچہ امر سببی تو ہے لیکن تقوی نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ اس میں جو ضمیر ہے وہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے مبتداء کی طرف نہیں لوٹ سکتی ہے لہٰذا علامہ سکاکیؒ کے نزدیک یہ مثال تقوی سے نکل جائے گی اور حضرت شیخ کے نزدیک اس میں تقوی بھی پایا جاتا ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک تقوی کیلئے تکرار اسناد کی شرط نہیں ہے بلکہ صرف ذہن کا دوبارہ اس کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے خلاصہ یہ ہے کہ غیر تقوی اور غیر سببی میں سے جب کوئی ایک چیز بھی فوت ہو جائے تو مسند کو مفرد نہیں لایا جائے گا بلکہ جملہ لایا جائے گا۔

وممّا يكون المسند فيه جملة لا للسببيّة ولا للتقوّى خبر ضمير الشان ولم يتعرّض لهٗ لشهرة أمرهٖ و كونه معلومًا ممّا سبق وامّا صورة التخصيص نحو انا سعيت فى حاجتك ورجلٌ جاء نى فهى داخلةٌ فى التقوّى على مامرّ

ترجمہ:۔

اور منجملہ ان جگہوں کے جہاں مسند جملہ ہوتا ہے لیکن نہ سببیت کیلئے ہوتا ہے نہ تقوی کیلئے ضمیر شان کی خبر ہے ماتن نے اس سے بحث نہیں کی ہے کیونکہ ایک تو وہ مشہور ہے اور دوسرے نمبر پر وہ ماسبق سے معلوم ہے باقی رہی تخصیص کی صورت جیسے انا سعیت فی حاجتک ورجل جاءنی وغیرہ تو یہ تقوی میں داخل ہیں جیسا کہ گزر چکا

تشریح:۔

وممايكون المسند فيه: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے ہے۔

اعتراض آپ نے کہا ہے کہ خبر میں جب امر سببی پایا جائے یا خبر تقوی کا فائدہ دے تو خبر کو جملہ لایا جائے گا ورنہ خبر کو مفرد لایا جائے گا یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں نہیں پائی جاتی ہیں لیکن پھر بھی خبر کو جملہ ہی لایا جاتا ہے جیسے ضمیر شان وغیرہ ''هو زيدٌ عالمٌ''۔

جواب۔ اس کی تفصیل ہم نے اس وجہ سے یہاں پر ذکر نہیں کی ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ نحو کا ہے وہاں پر یہ بات مشہور ہے کہ ضمیر شان کی خبر عام طور پر جملہ ہی ہوتی ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ اس کا اجمالی ذکر پہلے گزر چکا ہے چنانچہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ ''وقولهم هو او هى زيدٌ عالمٌ مكان الشان والقصّة'' اسلئے انھوں نے یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے۔

اعتراض: آپ نے خبر کے جملہ ہونے کو منحصر کر دیا ہے سببی اور تقوی میں یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کے بغیر بھی خبر جملہ بن کر آتی ہے مثلاً تخصیص کی وجہ سے بھی خبر جملہ لایا جاتا ہے جیسے ''انا سعيت فى حاجتك'' رجلٌ جاءنى ''ان دونوں مثالوں میں خبر کو تخصیص کی وجہ سے جملہ لایا گیا ہے۔

جواب: یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ تقوی کی دو صورتیں ہیں تقوی مقصود ہو اور تقوی مقصود نہ ہو تخصیص میں تقوی پایا جاتا ہے اس بات

کو ہم بھی مانتے ہیں لیکن وہ تقوّی مقصودنہیں ہوتا ہے۔ بلکہ غیر مقصودی ہوتا ہے اسلئے اسے خبر کے جملہ لانے کی حصر میں داخل نہیں کیا ہے اور اس کی وجہ سے ہمارا حصر بھی نہیں ٹوٹے گا۔

واسميّتها وفعليّتها وشرطيّتها لما مرّ يعني ان يكون المسند جملةً للسببيّة والتقوّى و كون تلك الجملة اسميّة للدّاوم والثبوت و كونها فعليّة للتجدّد والحدوث الدالّة على احد الازمنة الثلاثة على اخصر وجهٍ و كونها شرطية للاعتبارات المختلفة الحاصلة من ادوات الشرط۔

ترجمہ:۔

(اور اس کا اسمیہ ہونا فعلیہ ہونا اور شرطیہ ہونا انہی وجوہ کی بنا پر ہے جو گزر چکیں) یعنی مسند کا جملہ ہونا سببیت اور تقوی کیلئے ہوتا ہے اور پھر اس جملہ کا اسمیہ ہونا دوام وثبوت کیلئے ہوتا ہے اور اس کا فعلیہ ہونا تجدد اور حدوث کیلئے ہوتا ہے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر اختصار کے ساتھ دلالت کرنے کیلئے۔ اور اس کا شرطیہ ہونا ان مختلف اعتبارات کیلئے ہوتا ہے جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں۔

تشریح:۔

وظرفيّتها الاختصار الفعليّة: خبر کے جملہ ظرفیہ ہونے کی تفصیل چونکہ پہلے نہیں گزری ہے اسلئے اب یہاں سے اس کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں چنانچہ خبر کو جملہ ظرفیہ لایا جاتا ہے صحیح مذہب کے مطابق جملہ فعلیہ کے اختصار کیلئے۔ صحیح مذہب ہم نے اسلئے کہا ہے کہ جملہ ظرفیہ کے متعلّق کے بارے میں بصریوں اور کوفیوں میں اختلاف ہے۔ بصریوں کے نزدیک ظرف کو فعل مقدّر کا متعلّق بنایا جائے گا اور کوفیوں کے نزدیک ظرف کو اسم فاعل شبہ فعل مقدّر کا متعلّق کر دیا جائے گا۔ بصریوں کی دلیل: متعلّق عامل بنتا ہے اور عمل کرنے میں چونکہ فعل اصل ہے اسلئے فعل کو مقدّر مانا جائے گا اور کوفیوں کے نزدیک اسم فاعل کو مقدّر مانا جائے گا اور دلیل یہ ہے کہ یہ اس مقام پر خبر واقع ہو رہا ہے اور خبر میں اصل مفرد ہونا ہے اور اسم وفعل میں سے اسم مفرد ہوتا ہے اور فعل جملہ ہوتا ہے اسلئے اسم فاعل کو مقدّر مانا جائیگا۔

وظرفيّتها الاختصار الفعليّة اذ هي اى الظرفية مقدّرة بالفعل على الاصح لانّ الفعل هو الاصل في العمل وقيل باسم الفاعل لانّ الاصل في الخبر ان يكون مفردًا ورجح الاوّل بوقوع الظرف صلةً للموصول نحو الذي في الدار اخوك اجيب بانّ الصلة من مظانّ الجملة بخلاف الخبر ولو قال اذ الظرف مقدّر بالفعل على الاصحّ لكان اصوب لانّ ظاهر عبارته يقتضي انّ الجملة الظرفيّة مقدّرةٌ باسم الفاعل على القول الغير الاصحّ ولا يخفى فسادهٗ۔

ترجمہ:۔

(اور اس کا ظرفیہ ہونا فعلیّت کے اختصار کیلئے ہوتا ہے کیونکہ ظرفیّت فعل کے ساتھ مقدّر ہوتی ہے اصح قول پر کیونکہ عمل میں فعل ہی اصل ہے بعض نے کہا ہے کہ اسم فاعل کے ساتھ مقدّر ہوتی ہے کیونکہ خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور اوّل کو ترجیح دی گئی ہے ظرف کے موصول کیلئے صلہ واقع ہونے کی وجہ سے جیسے وہ جو گھر میں ہے تیرا بھائی ہے جواب دیا گیا ہے کہ صلہ جملہ کی طرح ہوتا ہے بخلاف خبر کے مصنّف "اگر" اذ الظرف مقدّر بالفعل على الاصح کہتا تو بہتر تھا کیونکہ ظاہر عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ جملہ ظرفیہ اسم فاعل کے ساتھ غیر اصح قول پر مقدّر ہوتا ہے اس کا فساد چھپا ہوا نہیں ہے۔

تشریح:۔

ورجّح الاوّل: ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرف ترکیب میں صلہ بھی واقع ہوتا ہے جیسے الّذي

فی الدار اخوک ، میں فی الدار الذی کا صلہ ہے اور صلہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور ظرف جملہ اس صورت میں ہوسکتا ہے جب اس کا متعلق فعل ہو لہذا فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ ہو جائے گا جبکہ اسم فاعل کے مقدر ماننے کی صورت میں متعلق جملہ نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا۔ لہذا ظرف کے صلہ واقع ہونے کی صورت میں تو متعلق فعل ہی ہوگا اور جس صورت میں ظرف صلہ نہ بن رہا ہو تو وہ صورت مشکوک رہ گئی کہ اس میں متعلق فعل کو بنائیں گے یا اسم فاعلکو تو اس مشکوک صورت کو ہم غیر مشکوک صورت پر حمل کریں گے چنانچہ اس صورت میں بھی ظرف کا متعلق فعل ہی کو بنایا جائے گا بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ آپ کا غیر صلہ کو صلہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ صلہ کا ہر حال میں جملہ ہونا ضروری ہے جبکہ خبر کا جملہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ خبر جملہ اور مفرد دونوں طرح کا ہوسکتا ہے اسلئے آپ کا صلہ کو خبر پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

ولو قال اذا الظرف مقدّرٌ بالفعل :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی عبارت ہے" اذ ھی مقدرۃٌ بالفعل علی الاصح "اگر اسکے بجائے مصنفؒ" الظرف مقدرۃٌ بالفعل علی الاصح" کی عبارت لاتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ کیونکہ مصنفؒ کے قول کا مطلب یہ بنتا ہے کہ غیر اصح قول کے مطابق جملہ ظرفیہ اسم فاعل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ غیر اصح قول کے مطابق جب اسم فاعل مقدر ہوگا تو ظرف مفرد ہوگا نہ کہ جملہ کیونکہ ظرف اپنی ذات کے اعتبار سے نہ مفرد ہوتا ہے اور نہ جملہ بلکہ اپنے متعلق کے اعتبار سے مفرد یا جملہ ہوتا ہے اگر اس کا متعلق مفرد ہو تو ظرف بھی مفرد ہوگا اور اگر اس کا متعلق جملہ ہو تو ظرف جملہ ہوگا اور اسم فاعل چونکہ مفرد ہے جملہ نہیں ہے اسلئے ظرف بھی مفرد ہوگا جملہ نہیں ہوگا جبکہ ہماری بتائی ہوئی عبارت کے مطابق یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

واما تاخیرہٗ ای المسند فلانّ ذکر المسندالیہ اھمّ کمامرّ فی تقدیم المسندالیہ واَمّا تقدیمہٗ ای المسند فلتخصیصہ بالمسند الیہ ای لقصر المسندالیہ علی المسند علی ماحقّقناہ فی ضمیر الفصل لانّ معنی قولنا تمیمیٌّ انا ھوانّہٗ مقصورٌ علی التمیمیّۃ لایتجاوزھا الی القیسیّۃ نحو" لافیھا غولٌ ای بخلاف خمور الدنیا فانّ فیھا غولاً

ترجمہ:۔

(اور مسند کا مؤخر ہونا اسلئے ہوتا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے) جیسا کہ مسند الیہ کی بحث میں گزر چکا ہے (اور اس کا مقدم ہونا) یعنی مسند کا مقدم ہونا اس کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے ہوتا ہے یعنی مسند الیہ کو مسند پر منحصر کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تحقیق ضمیر فصل میں کی ہے کیونکہ تمیمیٌ انا کا مطلب یہی ہے کہ میں تمیمیّت پر مقصور ہوں اس سے قیسیّت کی طرف متجاوز نہیں ہوں (جیسے اس میں سر درد نہیں یعنی بخلاف دنیوی شرابوں کے) کہ ان میں سر دردی ہے

تشریح:۔

واما تاخیرہٗ: مسند کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند کو مسند الیہ سے مؤخر کر دیا جاتا ہے مسند الیہ کے ذکر کے اہم اور ضروری ہونے کی وجہ سے پہلے مسند الیہ لایا جاتا ہے اور اسکے بعد مسند لایا جاتا ہے۔

واما تقدیمہ: مسند کے احوال میں سے ایک حال ہے مسند کو مسند الیہ پر مقدم کرنا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ مسند الیہ مسند پر مقدم ہو لیکن کبھی کبھار مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے مسند کو مسند الیہ پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔

شارحؒ نے لقصر المسند الیہ علی المسند کی عبارت لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں گزرہ

پہلیو نکہ ماتن کی عبارت کا مطلب بنتا ہے کہ مسند کو مسندالیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے مسند کو مسندالیہ پر مقدم کردیا جاتا ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات متعدد بار گزرچکی ہے کہ مادہ تخصیص کے بعد جب باء داخل ہوتا ہے تو باء کا مدخول مقصور ہوتا یہاں پر بھی مادہ تخصیص کے بعد مسند الیہ پر باء داخل ہے لہٰذا مسندالیہ مقصور ہوگا اور مسند مقصور اور اصل عبارت یوں بن جائے گی ''لقصر المسند الیه علی المسند'' اردو میں قصر کا ترجمہ کرتے وقت ''ہی'' کا لفظ آئے گا جیسے کہا جاتا ہے ''تمیمیٌ انا'' اس کے معنیٰ ہیں میں تمیمی ہی ہوں قیس یا کسی اور قبیلہ سے میرا تعلق نہیں ہے مصنفؒ نے اس کی مثال ذکر کی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ''لا فیها غولٌ ولا هم عنها ینزفون'' لیکن اس میں دو باتوں کا جاننا ضروری ہے پہلی بات یہ کہ یہاں پر ''لا فیها'' مسند ہے اور ''غولٌ'' مسندالیہ ہے۔ اور یہ ترکیب قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہے۔

دوسری بات: یہ ہے کہ اس میں نفی کا تعلق مسند اور مسندالیہ دونوں کے ساتھ بنانا جائز ہے اگر اس کا تعلق مسندالیہ کے ساتھ بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ''عدم الغول ''خمور جنت'' کے ساتھ متصف ہونے کے ساتھ بند ہے یعنی صرف جنت کے شراب ہی میں دردسر (نشہ) نہیں ہے باقی شرابوں میں یہ نشہ نہیں ہے اور اگر اسے مسند پر داخل کیا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ''غـــول'' مقصور ہے اس کے ''عدم الحصول فی خمور الجنة'' میں۔ پہلی صورت میں یہ قضیہ معدولۃ الموضوع بنے گا اور دوسری صورت میں یہ قضیہ معدولۃ المحمول بنے گا بہرحال جو بھی صورت ہو یہ قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہے اور یہ قصر اضافی ہوگا نہ کہ قصر حقیقی اسی طرح مسند پر قصر ہوگا جزء مسند پر نہیں ہوگا۔

فائدہ: یہ دونوں صرف ترکیبی احتمالات ہیں ورنہ مآل کار کے اعتبار سے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

فان قلت المسند هو الظرف اعنی فیها والمسند الیه لیس بمقصور علیه بل علی جزء منه اعنی الضمیر المجرور الراجع الی خمور الجنّة قلت المقصود انّ عدم الغول مقصورٌ علی الاتّصاف بفی خمور الجنة لا یتجاوزهٗ الی عدم الحصول فی خمور الدنیا فالمسندالیه مقصورٌ علی المسند قصرًا غیر حقیقیّ و کذا القیاس فی قوله تعالیٰ ''لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ'' ونظیرهٗ ما ذکرهٗ صاحب المفتاح فی قوله تعالیٰ ''اِنْ حِسَابُهُمْ اِلَّا عَلٰى رَبِّىْ'' من انّ المعنٰی حسابهم مقصورٌ علی الاتّصاف بعلیٰ ربّی لا یتجاوزهٗ الی الاتصاف بعلی غیرهٖ فجمیع ذالك من قصر الموصوف علیٰ الصفة دون العکس کما توهّمهٗ بعضهم۔

ترجمہ:۔

اگر تو یہ کہے کہ یہاں پر مسند ظرف ہے یعنی فیہا اور مسندالیہ اس پر مقصور نہیں ہے بلکہ اس کے ایک جزء پر مقصور ہے اس سے میری مراد وہ ضمیر مجرور ہے جو خمور جنۃ کی طرف راجع ہے میں کہتا ہوں کہ عدم الغول خمور لجنۃ ہونے کے ساتھ مقصور ہے اس سے متجاوز نہیں ہوتا ہے عدم الحصول فی خمور الدنیا کی طرف لہٰذا مسندالیہ مسند پر مقصور ہے اور بطریق قصر غیر حقیقی ہے اور یہی قیاس ہے ارشاد باری تعالیٰ ''لکم دینکم ولی دین'' میں اور اس کی نظیر وہ ہے جس کو سکاکی نے ذکر کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ''انحسابهم'' الخ ان کا حساب نہیں ہے مگر میرے رب پر یعنی ان کا حساب میرے رب پر مقصور ہے اتصاف بعلیٰ ربّی پر متجاوز نہیں ہے اس سے اتصاف بعلی غیری کی طرف، لہٰذا یہ سب قصر الموصوف علی الصفة کے قبیل سے ہے نہ کہ اس کا عکس جیسا کہ بعض لوگوں نے خیال کیا ہے۔

تشریح:۔

فان قلت: آپ کو ایسی مثال ذکر کرنی چاہئے تھی جس میں مسندالیہ پر مسند منحصر ہو اور یہاں پر اس طرح نہیں ہے اسلئے کہ ''فیہا''

اس میں مسند ہے اور ''ھا'' ضمیر کا مرجع ''خمور الجنة'' ہے اور ''غول'' کو اس پر بند کیا گیا ہے تو یہاں پر مسند الیہ کا انحصار مسند کے جزء پر ہوا نہ کہ کل پر لہٰذا یہ مثال صحیح نہیں ہے۔

قلت: شارحؒ نے اس کا جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ [یہ ہے کہ صرف ظرف مسند نہیں بنتا بلکہ ظرف اپنے تمام متعلقات سے مل کر مسند بنتا ہے تو یہاں پر صرف ''فیہا'' ظرف نہیں ہے بلکہ یہ متعلّق ہے اتصاف کے ساتھ پھر اسکے ساتھ مل کر پورے کا پورا جملہ خبر بنتا ہے تو مطلب یہ بنے گا کہ ''عدم الغول'' مقصور ہے ''اتصاف فی خمور الجنة'' کے ساتھ اور اسکی اور مثالیں بھی قرآن پاک میں پائی جاتی ہیں جہاں پر صرف ظرف کو نہیں بلکہ ظرف کو متعلّق کے ساتھ ملا کر خبر بنایا گیا ہے جیسے ''لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ'' اس آیت میں ''لکم'' اور ''لی'' دونوں اپنے متعلّق سے مل کر خبر مقدّم ہیں اور اس میں بھی وہی تقریر ہوگی جو ہم نے اوپر کی ہے اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''انّ دینکم مقصورٌ علی الاتصاف بکونہ لکم لا یتجاوزہٗ بکونہ لی ودینی مقصورٌ علی الاتصاف بکونہ لی لا یتجاوز الی الاتصاف بکونہ لکم'' اس کی دوسری نظیر ''اِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلٰى رَبِّيْ'' اس میں ''علی ربی'' ظرف اپنے متعلّق سے مل کر خبر بن رہا ہے اور اسکی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''انّ حسابهم مقصورٌ علی الاتصاف بعلی ربیّ لایتجاوزہٗ الی الاتصاف بعلیٰ غیرہ''۔

دون العکس: اس عبارت کے ساتھ علامہ خلخالیؒ کی تردید کی ہے اسلئے کہ انھوں نے ان تمام مثالوں میں کہا ہے کہ ان میں قصر اضافی ہے اور یہ قصر الصفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے شارح فرماتے ہیں کہ علامہ خلخالی کی بات صحیح نہیں ہے ان مثالوں میں یہ قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہے نہ کہ قصر الصفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے اسلئے کہ یہ کلام اس آدمی سے ہو رہا ہے جو دنیا اور آخرت دونوں کی شرابوں کے بارے میں غول کا معتقد ہے اس آدمی سے یہ خطاب نہیں ہو رہا ہے جو صرف جنّت کے شرابوں میں غول کے نہ ہونے کا قائل ہو۔ لہٰذا ان تمام صورتوں یہ قصر الموصوف علی الصفة کے قبیل سے ہوگا نہ کہ قصر الصفة علی الموصوف کے قبیل سے۔

ولهذا اى ولانّ التقديم يفيد التخصيص لم يقدّم الظرف الذى هو المسند على المسند اليه فى لَارَيْبَ فِيْهِ ولم يقل "لا فيه ريبٌ" لئلّا يفيد تقديمهٗ عليه ثبوتَ الريب فى سائر كتب الله تعالى بناءً على اختصاص عدم الريب بالقرآن وانّما قال فى سائر كتب الله تعالى لانّهٗ المعتبر فى مقابلة القرآن كما انّ المعتبرة فى مقابلة خمور الجنّة هى خمور الدنيا لا مطلق المشروبات وغيرهٗ

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ تقدیم مفید تخصیص ہے اس ظرف کو مقدّم نہیں کیا ہے جو مسند ہے مسند الیہ پر ''لاریب فیہ'' میں اور ''لافیہ ریب'' نہیں کہا ہے (تا کہ اس پر یہ تقدیم ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے (باقی کتب الٰہیہ میں ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے) اسلئے کہ عدم ریب صرف قرآن کے ساتھ خاص ہے ماتنؒ نے ''فی سائر کتب اللہ'' کہا ہے اسلئے کہ قرآن کے مقابلے میں کتب اللہ ہی کا اعتبار ہے جس طرح خمور جنّہ کے مقابلے میں صرف خمور دنیا کا اعتبار ہے نہ کہ مطلق مشروبات کا وغیرہ

تشریح:۔

ولهذا لم يقدّم الظرف: یہاں سے مصنّفؒ نے اسی قصر اور تقدیم پر ایک تنویر ذکر کی ہے کہ جب مسند کو مقدّم کیا جائے تو اس سے قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یا تقدیم مسند موہم افادہ تخصیص ہوتی ہے اسلئے ارشاد باری تعالیٰ ''لاریب فیہ'' میں ''مسند'' ''فیہ'' ''مسند الیہ'' ''لاریب'' پر مقدّم کر کے پڑھنا جائز نہیں ہے کیونکہ پھر اس کا مطلب بنے گا کہ عدم ریب صرف اسی کتاب میں منحصر ہے اس کے علاوہ کسی اور آسمانی کتاب

کی طرف متجاوز نہیں ہے یعنی صرف اس قرآن پاک میں شک نہیں ہے باقی آسمانی کتابوں میں شک ہے یہ معنیٰ بالکل غلط ہے کیونکہ جس طرح قرآن پاک میں شک نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی وہ تمام کتابیں شک سے بری اور مبرّیٰ جو تغیر وتبدل سے محفوظ ہیں۔

اوالتنبیه عطفٌ علی تخصیصه ای تقدیم المسند للتنبیه من اوّل الامر علی انّهٗ ای المسند خبرٌ لانعتٌ اذا النعت لایتقدّم علی المنعوت وانّما قال من اوّل الأمر لانّهٗ ربما یعلم أنهٗ خبرٌ لانعت بالتأمّل فی المعنیٰ والنظر انّهٗ لم یرد فی الکلام خبر المبتدأ کقوله" شعر" لهٗ همَمٌ لامنتهیٰ لکبارها وهمّتهٗ الصغریٰ اجلُ من الدهرحیث لم یقل همم" لهٗ اوالتفاؤل نحو "ع""سعدتُ بغرّة وجهك الایّامُ"

ترجمہ:۔

(یا تنبیہ کرنے کیلئے) اس کا عطف تخصیصه پر ہے یعنی مسند کو مقدّم کرنا اوّل وہلہ ہی سے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ مسند خبر ہے نعت نہیں ہے کیونکہ نعت منعوت سے مقدّم نہیں ہوتی ہے مصنفؒ نے من اوّل الامر کہا ہے اسلئے کہ کبھی معنیٰ میں غور وفکر کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ کلام میں مبتداء کی خبر نہیں ہے جیسے اس کا قول شعر اس کیلئے بلند ہمّتیں ہیں جن کی کوئی حد ہی نہیں) اور اس کی چھوٹی سی ہمت بھی زمانے سے بہت بڑی ہے، شاعر نے ہمم لهٗ نہیں کہا ہے (یا نیک فالی کیلئے) جیسے ع تیرے چمکتے ہوئے چہرے کی وجہ سے زمانہ سعید ہے

تشریح:۔

اوالتنبیه: تقدیم مسند کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ مسند کو جب مؤخر کر دیا جائے تو اوّل وہلہ میں اس میں خبر ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے اور صفت ہونے کا بھی لیکن جب غور سے دیکھا جائے تو پھر دیکھنے والے پر بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ مخاطب جب اس کو صفت بنائے گا اور اسے پورے جملے میں خبر کہیں نہیں ملے گی تو لازمی طور پر اسے اپنی غلطی کا احساس ہو جائے گا اور اسے پھر سے خبر بنائے گا تو متکلم جب خبر کو مقدّم کر کے اپنے مخاطب سے بات کرے گا تو اوّل وہلہ ہی میں اسے معلوم ہو جائے گا کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ صفت ہونے کی حیثیت سے صفت اپنے موصوف سے مقدّم نہیں ہو سکتی ہے بخلاف خبر کے کہ خبر کبھی کبھار اپنے مبتداء اور مسند الیہ سے مقدّم ہو جاتی ہے تو اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے خبر کو مبتداء پر مقدّم کر دیا جاتا ہے اس کی مثال حضرت حسان کے اس شعر میں ہے جو انھوں نے آنحضرت ﷺ کی مدحت میں کہا ہے۔

لهٗ همم" لا منتهیٰ لکبارها ::وهمّتهٗ الصغریٰ اجلّ من الدهر

تحقیق المفردات: همم ۔ همّۃٌ کی جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں قصد، ارادہ، خواہش، ابتداء عزم، عزم قوی، منتهیٰ ۔ کسی چیز کی آخری حد اور انتہیٰ کو کہتے ہیں، دهر ۔ طویل زمانہ، لمبی مدّت، انسان کی زندگی گزارنے کے مترادف ہے۔

ترجمہ ۔ آپ کی ایسی بلند ہمّتیں ہیں جن کی کوئی انتہاء نہیں ہے، اور آپ کی چھوٹی سی ہمت بھی زمانے سے بہت بڑی ہے۔

محلّ استشهاد: " لهٗ همم" ہے اس میں "لهٗ" خبر "همم" کو مبتداء پر مقدّم کر دیا ہے۔ اصل میں "همم لهٗ" ہونا چاہئے تھا لیکن اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ خبر ہی ہے صفت نہیں ہے خبر کو مبتداء پر مقدّم کر دیا ہے اور اگر اس کو ترکیب میں صفت بنا دیا جائے تو معنوی طور پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ پھر یہ مدح ہمّت کی ہوگی آنحضرت ﷺ کی نہیں ہوگی جو متکلّم کے مقصود بالکل خلاف ہے کیونکہ یہاں پر حضرت حسان کا مقصود آنحضرت کی تعریف کرنا ہے نہ کہ ہمّت کی تعریف کرنا۔

والتفاؤل: تقدیم مسند کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ نیک فالی کیلئے مسند کو مسند الیہ پر مقدّم کر دیا جاتا ہے جیسے

﴿سعدت بغرّة وجهك الایّام ::وتزیّنت ببقائك الأیّام﴾

ترجمہ۔ تیرے چمکتے ہوئے چہرے کی وجہ سے زمانہ نیک بخت ہے۔ اور تیری بقاء کی وجہ سے زمانہ خوبصورت ہے۔
محل استشہاد: اس میں ''ایام'' مبتداء ہے اور ''سعدت'' خبر اور مسند ہے لیکن ''سعدت'' کے لفظ کو نیک فالی کیلئے مقدم کر دیا ہے۔

اوالتشويق الى ذكر المسنداليه بان يكون في المسند المتقدم طولٌ يشوّق النفس الى ذكر المسنداليه فيكون لهٗ وقعٌ في النفس ومحلٌّ من القبول لانّ الحاصل بعد الطلب اعزّمن المُنساق بلاتعب كقوله ''شعر'' ثلاثة هذا هو المسند المتقدّم الموصوف بقوله تشرق من أشرق بمعنى صار مضيئًا الدنيا فاعل تشرق والعائد الى الموصوف هو الضمير المجرور في بِبَهجتها اى بحسنها ونضارتها اى تصير الدنيا منوّرة ببهجة هذه الثلاثة وبها ئها والمسنداليه المتأخّر هو قولهٗ شمسُ الضحى وابواسحاق والقمرَ

ترجمہ:۔

(یا مسندالیہ کے ذکر کا شوق پیدا کرنے کیلئے) اس طور پر کہ متقدم میں ایسا طول ہو جو دل میں مسندالیہ کے ذکر کا شوق پیدا کر رہا ہو لہٰذا اس سے دل میں اس کی ایک وقعت ہوگی اور قبولیت کا ایک محل ہوگا کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بے مشقت حاصل ہونے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے (جیسے شعر تین چیزیں ایسی ہیں) ثلاثۃ مسند متقدم ہے جو تشرق الخ کے ساتھ موصوف ہے (کہ روشن ہوگئی) اشرق سے ہے بمعنیٰ روشن ہونا (دنیا) الدنیا تشرق فعل کا فاعل ہے اور ضمیر مجرور موصوف کی طرف لوٹ رہی ہے (ان کے حسن سے) یعنی دنیا روشن ہوگئی ہے ان تینوں چیزوں کے حسن اور ان کی رونق سے مسند الیہ متاخر کی مثال شاعر کا یہ قول ہے وہ اس کا قول آفتاب، ابواسحٰق اور چاند،

تشریح:۔

اوالتشـويـق: تقدیم مسند کا چوتھا فائدہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند کسی ایسے مضمون پر مشتمل ہوتا ہے جس کے سننے کے ساتھ سامع کا مسندالیہ کی طرف شوق بڑھ جاتا ہے تو سامع کا شوق بڑھانے کیلئے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے تاکہ مسند کو سن کر مسندالیہ کی طرف سامع کا شوق بڑھ جائے پھر جب بھی مسندالیہ کو ذکر دیا جائے تو مسندالیہ کے ذکر کے سنتے ہی مسندالیہ سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے گا اسلئے کہ جب مسندالیہ کو مؤخر ذکر کر دیا جائے گا تو اس کے سننے کیلئے سامع کا انتظار بڑھے گا اور پھر کافی انتظار کے بعد جب مسندالیہ کا ذکر ہو جائے تو اس کے سننے کے ساتھ سامع کو زیادہ مزہ آئیگا کیونکہ یہ اصول ہے کہ جو چیز محنت اور مشقت کے بعد حاصل ہوتی ہے اس میں مزہ زیادہ آتا ہے جیسے ابواسحاق کی تعریف میں محمد بن وہب کا یہ شعر ہے۔

﴿ثلاثةٌ تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وابو اسحاق والقمر﴾

تحقیق المفردات: تشرق۔ باب افعال سے اس کے معنیٰ ہیں روشن کرنا۔ البهجه۔ خوبصورتی۔ تروتازگی۔ خوشی یا ظہور خوشی۔
ترجمہ۔ تین چیزوں کی رونق اور حسن و خوبصورتی سے دنیا روشن ہوگئی ہے اشراق کے وقت بلند ہونے والا سورج ابواسحاق اور چودھویں کا چاند
محل استشہاد: ''ثلاثة'' موصوف ہے اور تشرق الدنيا ببهجتها صفت ہے اور شمس الضحىٰ ......الخ مبتداء مؤخر ہے۔ مثلاثہ مسند مسندالیہ کے اوصاف پر مشتمل ہے مسند کے متعلقات کو ذکر کر کے اسے بہت زیادہ لمبا کر دیا ہے جس سے مخاطب اور سامع کے دل میں ایک داعیہ اور شوق پیدا ہو گیا کہ معلوم نہیں مسندالیہ کیا ہوگا؟ تو یہ شوق پیدا کرنے کیلئے مسند کو مسندالیہ سے مقدم کر کے دونوں کے درمیان فاصلہ کر دیا ہے۔

تنبيه

كثير ممّا ذُكِرَ في هذ الباب يعني باب المسند والذي قبلهٗ يعني باب المسند اليه غيرُ مختصٍّ بهما

کالذکر والحذف وغیرھما من التعریف والتنکیر والتقدیم والتاخیر والاطلاق والتقیید وغیرذلک ممّاسبق وانّماقال کثیرٌ لانّ بعضھامختصٌ بالبابین کضمیرالفصل المختصّ بما بین المسندوالمسندالیه وککون المسندفعلاًفانّهٗ مختصٌ بالمسنداذکلّ فعلٍ مسندٌدائمًاوقیل ھو اشارۃ الٰی انّ جمیعھالا یجری فی غیرالبابین کالتعریف فانّهٗ لایجری فی الحال والتمییز کالتقدیم فانّهٗ لایجری فی المضاف الیه۔

ترجمہ:۔

(بہت سے وہ احوال جواس باب میں) یعنی باب مسند میں (اوراس میں جواس سے پہلے ہے) یعنی باب مسندالیہ میں (مذکور ہوئے ہیں وہ انہی دو بابوں کیساتھ خاص نہیں جیسے ذکر، حذف، وغیرہ) یعنی تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، وغیرہ جو ماقبل میں مذکور ہو چکے ہیں ماتن نے ''کثیر'' اسلئے کہا ہے کہ بعض احوال انہی دو بابوں کے ساتھ خاص ہیں جیسے وہ ضمیر فصل جو مسند اور مسندالیہ کے ساتھ خاص ہے اور جیسے فعل کا مسند ہونا یہ مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے بعض نے کہا ہے کہ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جمیع احوال ان دو بابوں کے غیر میں جاری نہیں ہوتے جیسے تعریف کہ یہ حال اور تمیز میں اور جیسے تقدیم کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی۔

تشریح:۔

تنبیہ: مسند اور مسندالیہ کے مباحث کے آخر میں مصنفؒ نے تتمہ اور خلاصہ کے طور پر یہ بات کہی ہے کہ مسند اور مسندالیہ کے مباحث میں ہم نے جتنے خواص ذکر کئے ہیں ان تمام خواص کا صرف مسندالیہ اور مسند میں پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ان کے غیر میں بھی یہ خواص پائے جا سکتے ہیں مثلاً حذف کرنا، ذکر کرنا، معرفہ بنانا، نکرہ بنانا، مقدم کرنا مؤخر کرنا مطلق بنانا اور مقید بنانا وغیرہ یہ تمام خواص جس طرح مسند اور مسندالیہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح یہ تمام کے تمام خواص مفاعیل ان کے ملحقات اور مضاف الیہ وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور مسند اور مسندالیہ کے مباحث کی تفصیل کے سن لینے کے بعد کسی بھی ذہین آدمی پر ان چیزوں کا وہاں پر اعتبار کرنا کوئی مشکل نہیں ہے۔

وانّما قال کثیرًا ما: مصنفؒ نے اس عبارت کے تحت صرف یہ بات مقصودی بتائی ہے لیکن شرّاح نے کثیرًا ما کے معنیٰ میں اختلاف کیا ہے کہ اس کے کیا معنیٰ اور اسکا کیا مطلب ہے۔ اس کا ایک مطلب تو شارحؒ نے بیان فرمایا ہے کہ ان میں سے اکثر مباحث ان دونوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان کے غیر میں بھی پائے جاتے ہیں البتہ کچھ نہ کچھ ان کے ساتھ خاص ہیں جیسے مسند اور مسندالیہ کے درمیان ضمیر فصل کا لانا یہ مسند اور مسندالیہ کے درمیان حکم کے ساتھ خاص ہے اور یا مسند کا فعل ہونا یہ مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ فعل جب ما کافہ کے ساتھ نہ ہو جیسے قلّما، طالما، کثیرًاما یا زائدہ نہ ہو جیسے کان زائدہ، یا پہلے والے فعل کیلئے مؤکد نہ ہو تو فعل ہمیشہ مسند ہی ہوتا ہے۔

وقیل: کے ساتھ علامہ زوزنیؒ کی بات نقل کی ہے انھوں نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اگر مصنفؒ کثیرًا ما کے بجائے یوں عبارت لاتے ''وجمیع ما ذکر فی البابین غیر مختصٌ بھما'' تو اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا تھا کیونکہ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنتا کہ یہ تمام ان دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان تمام کا ان دو بابوں کے علاوہ میں پایا جانا ضروری ہے اور یہ بات بالکل غلط ہو جاتی کیونکہ ان دو بابوں کے علاوہ میں ان میں سے ہر ایک کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ کچھ تو ایسے احوال بھی ہیں جو ان کے غیر میں سرے سے پائے ہی نہیں جاتے جیسے ''تعریف'' یہ تمیز اور حال میں جاری نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح تقدیم ہے کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہو سکتی ہے

وفیه نظرٌلانّ قولنا جمیع ما ذکر فی البابین غیرمختصٌ بھما لایقتضی ان یجری شیءٌ من المذکورات فی کلّ واحدٍمن الامورالّتی ھی غیرالمسند الیه والمسند فضلاً عن ان یجری کلٌ منھا فیه اذ یکفی لعدم الاختصاص بالبابین ثبوتهٗ فی شیءٍ ممّا یغایرھمافافھم والفَطِنُ اذااَتقن اعتبارذلک فیھما ای فی

البابین لایَخفیٰ علیه اعتبارُهٗ فی غیرهما من المفاعیل والملحقات بها والمضاف الیه۔

ترجمہ:۔

اس میں نظر ہے کیونکہ ہمارا قول جمیع ماذکر فی البابین غیر مختص بھما اس کا مقتضی نہیں ہے کہ احوال مذکورہ میں سے کوئی چیز ان امور میں سے ہر ایک میں جاری ہو جو مسندالیہ اور مسند کا غیر ہے چہ جائے کہ ان احوال میں سے ہر ایک اس میں جاری ہو جو مسندالیہ اور مسند کا غیر ہے کیونکہ دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہ ہونے کیلئے اتنا کافی ہے کہ کسی ایسی چیز میں اس کی بات ہو جو ان دونوں کا غیر ہو فافہم: (اور جب سمجھدار آدمی نے خوب سمجھ لیا ان احوال کا استعمال ان دو بابوں میں تو چھپا ہوا نہیں رہے گا اس پر ان کا استعمال ان دونوں کے غیر میں) یعنی مفاعیل ملحقات، مضاف الیہ میں۔

تشریح:۔

وفیه نظرٌ :شارحؒ نے علامہ زوزنیؒ کی تردید فرمائی ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے شارحؒ کی تردید کا خلاصہ یہ ہے کہ ’’ جمیع ماذکر فی البابین غیر مختصّ بھما ‘‘ سے بھی تو معلوم نہیں ہوتا ہے کہ احوال مذکورہ میں سے کوئی ایک حال بھی غیر مسند اور مسندالیہ میں پائے جائیں چہ جائے کہ ہم یہ دعویٰ کر بیٹھیں کہ تمام کے تمام احوال غیر میں پائے جائیں کیونکہ یہ اصول ہے کہ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے جبکہ عدم اختصاص کیلئے کسی ایک فرد کا غیر میں پایا جانا کافی ہے نہ کہ تمام افراد کا غیر میں پایا جانا لہٰذا آپ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

﴿احوال متعلّقات الفعل﴾

قداشیر فی التنبیه الٰی انّ کثیرًامن الاعتبارات السابقةیجری فی متعلّقات الفعل لکن ذکرفی هذا الباب تفصیل بعض من ذلك لاختصاصه بمزید بحث ومهّد لذلك مقدّمةًفقال

ترجمہ:۔

چوتھا باب متعلقات فعل کے احوال کے بیان میں تنبیہ میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بہت سے سابقہ اعتبارات متعلّقات فعل میں بھی جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے کیونکہ ان میں مخصوص بحثیں ہیں چنانچہ اس کیلئے ایک تمہید قائم کرتے ہوئے کہتے ہیں

تشریح:۔

اس باب کا ماقبل کے ساتھ ربط یہ ہے کہ اس سے پہلے تنبیہ میں مصنفؒ نے یہ بات بتائی تھی کہ مذکورہ خواص کا صرف ان ہی دو میں پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ یہ احوال ان کے غیر میں بھی پائے جاتے ہیں پھر ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جن کو ہر سمجھدار آدمی دوسری جگہ بھی جاری کر سکتا ہے اور کچھ وہ ہیں جن کا علم مسند اور مسند الیہ کی بحثوں سے نہیں ہوسکتا ہے اسلئے مصنفؒ نے ان کی تفصیل بیان کرنے کیلئے یہ باب قائم فرمایا ہے اس باب میں تین باتیں بیان ہوں گی اوّل وجہ حذف مفعول بہ دوم اسباب تقدیم مفعول بہ سوم معمولات فعل میں سے بعض کو بعض پر مقدم کرنے کا باعث اور وجہ پھر انھوں نے مفاعیل میں سے صرف مفعول بہ کو ذکر کیا ہے باقی کو ذکر نہیں کیا ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مفعول بہ کثیر الوقوع ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ باقی مفاعیل کا حکم مفعول بہ پر قیاس کر کے معلوم کیا جا سکتا ہے اسلئے صرف مفعول بہ کی تفصیل ذکر کی ہے باقیوں کو ترک کر دیا ہے۔ پھر مصنفؒ نے ان کی تفصیل میں جانے سے پہلے تمہید کے طور پر ایک مقدمہ ذکر کیا ہے۔

الفعل مع المفعول کالفعل مع الفاعل فی انّ الغرض من ذکرہٖ معهٗ ای ذکر کلّ من الفاعل والمفعول مع الفعل او ذکر الفعل مع کلّ منهما افادة تلبّسهٖ به ای تلبس الفعل بکلّ منهما امّا بالفاعل فمن جهة وقوعهٖ عنه وامّابالمفعول فمن جهة وقوعهٖ علیه لاافادة وقوعه مطلقًا ای لیس الغرض من ذکرہٖ معهٗ افادة وقوع الفعل وثبوته فی نفسهٖ من غیر ارادة ان یعلم ممّن وقع وعلٰی من وقع اذلو اریدذٰلك لقیل وقع الضرب او وجداوثبت من غیر ذکر الفاعل او المفعول لکونهٖ عبثًا

ترجمہ:۔

(کہ فعل کا حال مفعول کے ساتھ اسی طرح ہوتا ہے جیسا فعل کا حال فاعل کے ساتھ ہوتا ہے اس بات میں کہ اس کیساتھ ذکر کرنے کا مقصد یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کو فاعل کے ساتھ ذکر کرنے کا مقصد یا فعل کو فاعل اور مفعول کے ساتھ ذکر کرنے کا مقصد (اس کے تعلق کا فائدہ دینا ہوتا ہے) یعنی فعل کا ان میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق کا فائدہ دینا ہوتا ہے فاعل کے ساتھ تو اس اعتبار سے کہ اس سے فعل واقع ہوا ہے اور مفعول کے ساتھ اس اعتبار سے کہ اس پر فعل واقع ہوا ہے (محض وقوع فعل کا افادہ مقصود نہیں ہوتا ہے) یعنی فعل کا اس کے ساتھ ذکر کرنے سے یہ مقصود نہیں ہوتا ہے کہ ارادہ کئے بغیر اس بات کو جانا جائے کہ فعل کس سے واقع ہوا ہے اور کس پر واقع ہوا ہے کیونکہ اگر یہی مقصد ہوتا تو وقع الضرب، وُجد الضرب، اور ثبت کہنا صحیح ہوتا فاعل کے ذکر کئے بغیر کیونکہ اس صورت میں ان کا ذکر بیکار ہو جاتا ہے۔

تشریح:۔

الفعل مع المفعول: جس طرح فعل کے ساتھ فاعل کے ذکر کرنے سے کوئی غرض متعلّق ہوتی ہے کہ مطلق فعل کا وقوع یا ثبوت

بتلانا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ فاعل سے فعل کا ثبوت اور صدور بتلانا مقصود ہوتا ہے اسی طرح جب فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر کیا جائے تو اس سے بھی مطلق فعل کا صدور اور ثبوت مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے بھی یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ فعل کا صدور اور وقوع مفعول پر ہوا ہے مطلق فعل کا صدور مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر فعل کا مطلق صدور مقصود ہوتو پھر فعل کے ساتھ فاعل اور مفعول کا ذکر کرنا بے کار اور زائد ہوگا چنانچہ پھر تو فاعل اور مفعول کے ذکر کئے بغیر صرف یہ کہنا چاہئے کہ وقع الضرب ، وُجد الضرب ، اور ثبت الضرب ۔الغرض جب بھی فعل کے ساتھ فاعل یا مفعول کا ذکر کیا جائے تو فاعل کے ذکر کرنے سے مقصود فاعل سے فعل کا صدور بتلانا ہوگا اور مفعول کے ذکر کرنے سے مقصود مفعول پر فاعل کے فعل کا وقوع بتلانا ہوگا۔

فاذا لم یذکر المفعول بہ معہٗ ای مع الفعل المتعدی المسند الی فاعلہ فالغرض ان کان اثباتہٗ ای اثبات الفعل لفاعلہ اونفیہٗ عنہ مطلقا ای من غیر اعتبار عموم فی الفعل بان یراد جمیع افرادہ او خصوص بان یراد بعضھا من غیر اعتبار تعلقہ بمن وقع علیہ فضلًا عن عمومہ وخصوصہ نُزّل الفعل المتعدی منزلۃ اللازم ولم یُقدّر لہٗ مفعول لان المقدر کالمذکور فی ان السامع یفھم منھما ان الغرض الاخبار بوقوع الفعل عن الفاعل باعتبار تعلقہ بمن وقع علیہ فان قولنا فلان یعطی الدنانیر یکون لغرض بیان جنس ما یتناولہ الاعطاء لا لبیان کونہ معطیًا ویکون کلامًا مع من اثبت لہٗ الاعطاء غیر الدنانیر لا مع من نفی ان یوجد منہ الاعطاء

ترجمہ:۔

(لہذا جب ذکر نہ کیا جائے) مفعول بہ کو (اس کے ساتھ) یعنی فعل متعدی کے ساتھ جو اس کے فاعل کی طرف مسند ہے (تو اگر فاعل کیلئے اس کا اثبات مقصود ہو) یعنی فعل کا اثبات، (فاعل کیلئے یا اس سے مطلقاً نفی کرنا مقصود ہو) یعنی فعل میں عموم کے بغیر اس طور پر کہ اس سے جمیع افراد مراد ہوں یا خصوص ہو اس طور پر کہ بعض افراد مراد ہوں اس اعتبار کے بغیر کہ وہ کس پر واقع ہوا ہے چہ جائے کہ اس میں عموم وخصوص ہو (اتارا جائے گا) فعل متعدی کو (لازم کے مرتبہ میں اور اس کیلئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا کیونکہ مقدر بھی مذکور کی طرح ہوتا ہے) اس بات میں کہ سامع ان دونوں سے یہی سمجھتا ہے کہ فاعل سے فعل کے واقع ہونے کی خبر دینا مقصود ہے من وقع علیہ کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے مثلاً فلان یعطی الدنانیر اس چیز کو بیان کرنے کیلئے ہے جس کو فعل اعطاء شامل ہے محض اس کے معطی ہونے کو بیان کرنے کیلئے نہیں ہے اور یہ کلام اس شخص سے ہوگا جو فلاں کیلئے غیر دنانیر کی اعطاء ثابت کرتا ہو نہ کہ اس شخص سے جو اس سے اعطاء کی نفی کرتا ہو

تشریح:۔

فاذالم یذکر المفعول بہ: یہاں تک مقدمہ بیان کیا ہے کہ فعل کے ساتھ فاعل یا مفعول کا ذکر خامخواہ نہیں ہوتا ہے بلکہ فاعل کا ذکر فعل کا فاعل سے صدور بتانے کیلئے ہوتا ہے اور مفعول کا ذکر فعل کا مفعول پر وقوع بتانے کیلئے ہوتا ہے۔ تو اب اگر کہیں فعل متعدی کے ساتھ مفعول کا ذکر نہ ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ اس فعل کے ساتھ کسی مفعول کے تعلق کا اعتبار کیا گیا ہوگا یا صرف اس فعل کا فاعل سے عموم وخصوص اور تعلق بما وقع علیہ الفعل کا اعتبار کئے بغیر صرف صدور کا اعتبار کیا ہوگا۔

پہلی صورت میں فعل متعدی ہوگا اور مفعول کو مقدر مانا جائے گا کیونکہ اس سے کسی خاص فعل کا ثبوت یا نفی مقصود نہیں ہوتا ہے (اس صورت کو مصنفؒ نے اس سے دو صفحے بعد ''الا'' کے ساتھ بیان کیا ہے) اور دوسری صورت میں اس فعل کو لازم کی طرح قرار دیا جائے گا اس کیلئے اس صورت میں مفعول مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ جب متکلم نے فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر نہیں کیا ہے تو اس سے اس کا

مقصود فعل میں عموم پیدا کرنا ہے اور اگر اس صورت میں مفعول کو مقدر مانا جائے تو مقدر مذکور کی طرح ہوتا ہے تو یہ متکلم کے مقصود کے خلاف ہوگا اور متکلم کے مقصود کے خلاف کرنا صحیح نہیں ہے۔ جیسے کوئی آدمی کسی کے اعطاء کا منکر ہو تو اسے فاعل اور مفعول کا ذکر کیے بغیر کہا جائے گا کہ ''فلانٌ یعطی'' اور اگر وہ دیناروں کے علاوہ کے اعطاء کا تو اقرار کرتا ہو لیکن دیناروں کے اعطاء کا منکر ہو تو اس کے سامنے مفعول کا بھی ذکر کر کے یوں کہا جائے گا ''فلانٌ معطی الدینار'' فلاں دنانیر دینے والا ہے ان مثالوں میں سے پہلی مثال جس میں نہ فاعل کا ذکر ہے اور نہ ہی مفعول کے یہ قسم اوّل کی مثال ہے اور جس مثال میں مفعول کا ذکر ہے یہ دوسری صورت کی مثال ہے۔

وهو اى هذا القسم الذى نُزّل منزلة اللازم ضربان لانّهٗ امّا ان يجعل الفعل حال كونه مطلقًا اى من غير اعتبار عموم اوخصوص فيه ومن غير اعتبار تعلّقه بالمفعول كناية عنه اى عن ذلك الفعل حال كونه متعلقًا بمفعول مخصوص دلّت على قرينة اولا يجعل كذالك الثانى كقوله تعالىٰ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ اى لا يستوى من يوجد لهٗ حقيقة العلم ومن لا يوجد وانّما قدّم الثانى لانّهٗ باعتبار كثرة وقوعه اشدّ اهتمامًا بحاله۔

ترجمہ:۔

(اور وہ) یعنی وہ قسم جسے لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے (اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ اس فعل کو اس پر مطلق ہونے کی حالت میں بنایا جائے گا) یعنی اس میں عموم و خصوص اور مفعول کے ساتھ تعلّق کا اعتبار کیے بغیر (کنایہ بنایا جائے گا) اس فعل سے (اس حال میں کہ وہ کسی خاص مفعول کے ساتھ متعلق ہو خواہ اس پر کوئی قرینہ دلالت کرے یا نہ کرے) اسی طرح بنایا جائے گا (دوسرا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''کہہ دیجئے کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں'' یعنی وہ برابر نہیں ہو سکتے ہیں جن سے حقیقت علم پایا جاتا ہے اور وہ جن سے حقیقت علم نہیں پایا جاتا ہے اور مصنفؒ نے ثانی کو مقدم کیا ہے کیونکہ یہ اپنے کثرت وقوع کی وجہ سے زیادہ اہتمام کا استحقاق رکھتا ہے۔

تشریح:۔

وهو ضربان: یہاں سے پہلی قسم کی تقسیم کر رہے ہیں کہ جب مفعول کو حذف کر دیا جائے اور مطلق فعل کی نفی یا ثبوت مراد ہو یعنی نہ تو فعل میں ثبوت اور نفی میں عموم اور خصوص کا اعتبار کیا گیا ہو اور نہ تو من وقع عليه الفعل کا اعتبار کیا گیا ہو تو اسکی دو قسمیں ہیں۔ یا تو اسے ایسے فعل سے کنایہ بنایا جائے گا جس میں کسی خاص مفعول کا اعتبار کیا گیا ہوگا اور اس پر کوئی قرینہ بھی دلالت کرتا ہو اور یا اس فعل کو ایسے فعل سے کنایہ نہیں بنایا جائے گا۔

پھر مصنفؒ نے لف نشر غیر مرتب کے طور پر دوسری قسم کی مثال کو اس کی کثرت وقوع اور زیادت اہتمام کی وجہ سے پہلے ذکر کیا ہے اس کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے جیسے ''قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ'' اس میں ''یعلمون'' فعل متعدّی ہے اصل میں یوں ہونا چاہیے تھا ''الّذين يعلمون الدين'' لیکن مفعول کو حذف کر کے اس کو کسی اور فعل متعدّی سے کنایہ نہیں بنایا ہے بلکہ صرف فعل متعدّی ہی کو فعل متعدّی کا مقابل بنایا گیا ہے کہ ''لا يستوى الّذى يوجد لهٗ حقيقة العلم والّذى لا يوجد لهٗ'' یعنی مطلقاً ایک کو دوسرے کا مقابل بنایا گیا ہے کہ جس کے پاس علم کی حقیقت پائی جاتی ہے وہ آدمی اور وہ آدمی جس کے پاس علم کی حقیقت نہیں پائی جاتی ہے دونوں کبھی بھی برابر نہیں ہو سکتے ہیں۔

السكاكى ذكر فى بحث افادة اللام الاستغراق انّهٗ اذا كان المقام خطابيًّا لا استدلاليًّا كقوله عليه السلام المؤمن غرٌّ كريمٌ والمُنافِقُ خِبٌّ لَئِيمٌ حمل المعرّف باللام مفردًا كان اوجمعًا على الاستغراق بعلّة ايهام انّ القصد

الٰی فردون اٰخر مع تحقّق الحقیقة فیهما ترجیح لاحد المتساویین علی الاٰخر ثمّ ذکر فی بحث حذف المفعول انّهٗ وقد یکون القصد الیٰ نفس الفعل لتنزیل المتعدّی منزلة اللازم ذهابًا فی نحو فلان یعطی الیٰ معنی یفعل الاعطاء ویوجد هذه الحقیقة ایهامًا للمبالغة بالطریق المذکور فی افادة اللام الاستغراق فجعل المصنّف قولهٗ بالطریق المذکور اشارة الٰی قوله ثمّ اذا کان المقام خطابیًا لا استدلالیًا حمل المعرّف باللام علی الاستغراق الیه اشار بقوله ثمّ ای بعد کون الغرض ثبوت اصل الفعل وتنزیله منزلة اللازم من غیر اعتبار کنایة اذا کان المقام خطابیًّا یُکتفی فیه بمجرّد الظنّ لا استدلالیًّا یطلب فیه الیقین البرهانی افاد المقام او الفعل ذلک ای کون الغرض ثبوتهٗ لفاعله اونفیهٗ عنه مطلقًا مع التعمیم فی افراد الفعل دفعًا للتحکم اللازم من حمله علی فرد دون اٰخر وتحقیقهٗ ان معنیٰ یعطی حینئذٍ یفعل الاعطاء فالاعطاء المعرّف بلام الحقیقة یحمل فی المقام الخطابی علی استغراق الاعطاءات وشمولها مبالغةً لئلّا یلزم ترجیح احد المتساویین علی الاٰخر

ترجمہ:۔

(سکاکیؒ نے ذکر کیا ہے لام تعریف کے استغراق کیلئے ہونے کی بحث میں کہ جب مقام خطابی ہو استدلالی نہ ہو جیسے ارشاد نبوی ﷺ ہے مؤمن بھولا بھالا کریم النفس ہوتا ہے اور منافق بخیل اور کمینہ ہوتا ہے تو معرف باللام کو مفرد ہو یا جمع ہو استغراق پر محمول کیا جائے گا یہ بتلانے کیلئے کہ صرف ایک ہی فرد مراد ہے ان دونوں میں حقیقت کے متحقق ہونے کی وجہ سے ترجیح ہے دو متساویین میں سے ایک کی دوسرے پر۔ پھر مفعول کے حذف کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی نفس فعل مقصود ہوتا ہے فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بناء پر اس طور پر کہ ''فلاں عطیہ کرتا ہے'' کے یہ معنیٰ ہیں کہ وہ اعطاء کرتا ہے اور اس سے حقیقت اعطاء پایا جاتا ہے مبالغہ کے طور پر اسی طریق پر جو مذکور ہوا ہے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں لہٰذا ماتن نے سکاکی کے قول بالطریق المذکور کو اشارہ بنا دیا ہے اس کے اس قول کی طرف کہ جب مقام خطابی ہو استدلالی نہ ہو تو معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول (پھر) یعنی جبکہ غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور کنایہ کا اعتبار کئے بنا فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتارنا ہو (اگر مقام خطابی ہو) جس میں صرف ظن کافی ہوتا ہے (استدلالی نہ ہو) جس میں یقین برہانی کی ضرورت ہوتی ہے (تو فائدہ دے گا) مقام یا فعل (اس کا) یعنی فاعل کیلئے ثبوت فعل کا یا نفی فعل کا مطلقًا افراد فعل میں (تعمیم کے ساتھ تحکم کو رفع کرنے کیلئے) جو اس کے محمول کرنے سے لازم آتا ہے کسی ایک فرد پر نہ کہ دوسرے فرد پر اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس وقت یعطی کے یہ معنیٰ ہیں کہ وہ فعل اعطاء کرتا ہے لہٰذا الاعطاء معرف بلام حقیقت کو مقام خطابی میں استغراق مبالغہ اعطاءات پر محمول کیا جائے گا تا کہ احد المتساویین کی دوسرے پر ترجیح لازم نہ آئے۔

تشریح:۔

السکاکیؒ ذکر: یہ فعل محذوف کا فاعل ہے تقدیری عبارت یوں ہے ذکر السکاکیؒ۔ مقام خطابی میں معرّف باللام کو استغراق (تعمیم فی الافراد) پر حمل کیا جائے گا یا نہیں اس میں علامہ سکاکیؒ اور شیخ عبدالقاہر جرجانی کا اختلاف ہے۔ علاّمہ سکاکیؒ کے نزدیک الف لام کو استغراق (تعمیم فی الافراد) پر محمول کریں گے اور شیخؒ کے نزدیک الف لام کو استغراق پر محمول نہیں کریں گے یہاں پر مصنفؒ نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ آئندہ مذکور ہونے والا حکم علامہ سکاکیؒ کے مذہب کے مطابق ہے نہ کہ حضرت شیخؒ کے مذہب کے مطابق۔

فائدہ: اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل مذکور کا مقام خطابی ہو گا یا استدلالی۔ خطابی

کالفظ ''خ'' کے فتحہ کے ساتھ ہے خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو مقدمات ظنیہ سے مل کر بنی ہو جیسے کوئی کہے کہ ''کل من یمشی فی اللیل فھو سارق فھذا سارق'' یہ مقدمات ظنیہ ہیں جو صرف ظن کیلئے مفید ہیں کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو رات کو چلتا ہو تو وہ واقعی ہی چور ہو اور مقام خطابی اس مقام کو کہتے ہیں جہاں پر حکم لگانے کیلئے صرف مقدمات ظنیہ کو کافی سمجھا جاتا ہے مقام استدلالی وہ مقام ہے جہاں پر حکم لگانے کیلئے مقدمات یقینیہ اور قطعیہ کی ضرورت ہو کیونکہ اس سے مقصود یقین حاصل کرنا ہوتا ہے اور یقین مقدمات یقینیہ سے حاصل ہوتا ہے مقدمات ظنیہ سے حاصل نہیں ہوتا ہے اور یقین برھانی وہ استدلال ہے جو مقدمات قطعیہ سے پیدا ہو۔

علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ جہاں پر مقام خطابی ہو وہاں پر فعل مذکور سے استغراق یعنی تعمیم فی الافراد مراد ہوگا ان میں سے کسی ایک کو خاص کرنا جائز نہیں ہوگا اسلئے کہ پھر ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کہ فعل تو اپنے تمام افراد پر تساوی کے ساتھ صادق آ رہا ہے اور آپ ان میں سے کسی ایک کو بلا کسی وجہ کے خاص کر رہے ہیں تو اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایک تو اس کو الف لام استغراقی کی جگہ ذکر کیا ہے کہ الف لام استغراقی میں عموم ہوتا ہے اور وہ اس عموم کی وجہ سے اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے تو اب اگر کوئی ان میں سے کسی خاص فرد کو مراد لے لے تو اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے آپ نے فرمایا ''المؤمن غرٌّ کریمٌ والمنافق خبٌّ لئیمٌ'' مؤمن اپنے بھولے پنہ کی وجہ سے دھوکہ کھا جاتا ہے اور منافق کمینہ ہونے کی وجہ سے مکار رہتا ہے۔

یہاں پر دونوں مقامات پر الف لام استغراق کیلئے ہے اسلئے اس سے عموم افراد مراد ہوں گے۔ چنانچہ ان دونوں مقامات پر بعض افراد کو مراد لینے اور بعض افراد کو مراد نہ لینے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ صحیح نہیں ہے۔ اور مفعول کے حذف کرنے کا مقام بھی لکھا ہے کہ جب مفعولبہ کو حذف کر دیا جائے تو اس سے بھی عموم افراد مراد ہوتے ہیں لہٰذا اس سے بھی بعض افراد کو مراد لینا اور بعض افراد کو مراد نہ لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے بھی ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جیسے کوئی کہے کہ ''فلانٌ یعطی'' اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ''فلانٌ یفعل فعل الاعطاء'' اور اعطاء میں جو الف لام ہے یہ بھی استغراق کیلئے ہے لہٰذا البعض کے ساتھ تخصیص لانا صحیح نہیں ہوگا۔ اور مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ کے مذہب کو اس طرح بیان کیا ہے کہ جب فعل مقام خطابی میں واقع ہو جائے تو وہ مقام اور فعل دونوں اس بات کا فائدہ دیں گے کہ فعل کو فاعل کیلئے ثابت کیا ہے یا فعل مفعول پر واقع ہوا ہے ان دونوں صورتوں میں تعمیم کا فائدہ بھی حاصل ہو جائے گا۔ جیسے کوئی کہے کہ ''فلانٌ یعطی'' تو اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ ''فلانٌ یفعل فعل الاعطاء'' اس میں ''الاعطاء'' پر الف لام استغراق کیلئے ہے۔ اور اس میں عموم پایا جائے گا اور اس کا صدق تمام افراد پر تساوی کے ساتھ ہے لہٰذا اب دوسرے بعض کو ترجیح دینے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ صحیح نہیں ہے۔

لایقال افادۃ التعمیم ینافی کون الغرض الثبوت والنفی مطلقًا ای من غیر اعتبار عموم ولا خصوص لانا نقول لانسلّم ذلك الثبوت فانّ عدم کون الشیء معتبرًا فی الغرض لایستلزم عدم کونه مستفادًا من الکلام فالتعمیم مفادٌ غیر مقصودٍ ولبعضهم فی هذا المقام تخیّلات فاسدةٌ لاطائل تحتها فلم نتعرّض لها والاوّل وهو ان یجعل الفعل مطلقًا کنایةً عنه متعلّقًا بمفعول مخصوص کقول البحتری فی المعتزّ بالله تعریضًا بالمستعین بالله شعر ''شَجْوُ حُسّادِهٖ وغیظُ عِداهُ :: ان یَریٰ مُبصرٌ ویَسمع واعٍ'' ای ان یکون ذو رؤیةٍ وذو سمعٍ فیدرك بالبصر محاسنَهٗ وبالسمع اَخبارَهُ الظاهرةَ الدالّةَ علیٰ استحقاقه الامامة دون غیرهٖ لایجدوا نصب عطفًا علیٰ یدرك المنصوب ای فلا یجد اعداؤهٗ وحسّادهٗ الذین یتمنّون الامامة الیٰ منازعته الامامة سبیلًا فالحاصل انهٗ نُزّل یریٰ ویسمع منزلة اللازم ای من یصدر عنه السماع والرؤیة من غیر تعلّق بمفعول مخصوص ثمّ جعلهما کنایتین عن الرؤیة والسماع المتعلّقین بمفعول مخصوص

وھو محاسنہٗ واخبارہ

ترجمہ:۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ افادہ تعمیم تو منافی ہے غرض کے مطلق ثبوت یا مطلق نفی ہونے سے یعنی عموم وخصوص کے اعتبار کئے بغیر کیونکہ ہم جواب دیں گے یہ ہم مانتے ہی نہیں ہیں اسلئے کہ کسی چیز کا غرض میں معتبر نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ کلام کو مستفاد بھی نہ ہو پس تعمیم مستفاد ہے لیکن مقصود نہیں ہے یہاں پر کچھ لوگوں کے غلط خیلات ہیں جن کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے ہم ان کا ذکر نہیں کرتے۔ (اور اوّل) اور وہ یہ ہے کہ فعل کو مطلق ہونے کی حالت میں کنایہ بنایا جائے اس فعل سے جو مفعول مخصوص سے متعلق ہے (جیسے) بحتری کا قول مستعین باللہ پر چوٹ کرتے ہوئے (معتز باللہ کی تعریف میں بحتری کا یہ شعر ہے کہ اس کے حاسد کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سننے والا سنتا ہے۔ یعنی صاحب رویت اور صاحب سماعت کا موجود ہونا ہے۔ وہ اپنی آنکھوں سے اس کے محاسن کو دیکھتا ہے اور اپنے کانوں سے اس کی خوبیوں کی خبروں کو سنتا ہے جو اس کے منصب امامت کے مستحق ہونے پر دلالت کرتے ہیں فلا یجد ومنصوب ہے اسلئے کہ اس کا عطف یدرک منصوب پر ہے یعنی اس کے وہ حاسد اور دشمن جو منصب کی تمنا کرتے ہیں (امارت کے بارے میں ممدوح کے ساتھ لڑنے کا موقع نہیں پاتے ہیں) خلاصہ یہ ہے کہ یریٰ اور یسمع کو لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے یعنی وہ شخص جس سے سامع اور رویت متحقق ہو مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کے بغیر پھر ان دونوں کو اس رویت اور سمع سے کنایہ بنایا گیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو اور وہ ممدوح کے محاسن و اوصاف ہیں

تشریح:۔

لا یقال افادة التتعمیم: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: اس سے پہلے آپ نے کہا تھا کہ فعل کے مفعول کو جب حذف کر دیا جائے تو مطلق ثبوت فعل یا نفی فعل مراد ہوتا ہے اس میں عموم یا خصوص کا اعتبار نہیں ہوتا اور اب یہاں پر آپ کہتے ہیں کہ مذکورہ فعل جب مقام خطابی میں واقع ہو جائے تو عموم کا فائدہ دے گا۔ تو اس سے آپ کی دونوں باتوں میں تضاد آ گیا کہ پہلے تو آپ نے کہا تھا کہ ان میں عموم اور خصوص کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور اب آپ کہہ رہے ہیں کہ اس میں عموم کا اعتبار ہوتا ہے

جواب: دو چیزیں ہیں ایک کسی چیز کا دوسری چیز سے مستفاد ہونا اور دوسری چیز یہ ہے کہ کسی چیز کا مقصودی ہونا۔ ان دونوں کے درمیان فرق ہے مستفاد ہونا اور چیز ہے اور مقصودی ہونا اور چیز ہے۔ تو کسی چیز کا مستفاد ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ چیز مقصودی بھی ہو۔ مقام خطابی میں جو عموم ہوتا ہے یہ مستفاد تو ہوتا ہے لیکن غیر مقصودی ہوتا ہے جبکہ اس سے پہلے ہم نے جس عموم کا ذکر کیا تھا اس سے عموم مقصودی مراد تھا اور یہ عموم مقصودی نہیں ہے اور آپ کے اعتراض کی بنیاد مقصودی اور غیر مقصودی میں فرق نہ کرنے پر ہے۔

الاوّل:۔ اس کے ساتھ قسم اوّل کی مثال بیان کر رہے ہیں یعنی جس میں فعل متعدّی کو لازم کی طرح قرار دیا گیا ہو اور اسے ایسے فعل متعدّی سے کنایہ بنایا جائے جو کسی ایسے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلّق ہو جس پر کوئی قرینہ بھی دلالت کرتا ہو جیسے ابو عبادہ البحتری شاعر نے معتز باللہ کی تعریف اور ان کے بھائی مستعین باللہ پر تعریض کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے اصل میں ان دونوں بھائیوں کے درمیان حصول اقتدار میں رسّہ کشی چل رہی تھی کافی تگ ودو کے بعد معتز باللہ حصول اقتدار میں کامیاب ہوا اور مستعین باللہ محروم رہا تو بحتری نے معتز باللہ (خلیفہ) کی تعریف اور مستعین باللہ (رعایا) کی مذمت کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے۔

شجوُ حسّادہٖ وغیضُ عِداہُ　　　ان یریٰ مبصرٌ ویسمع واعٍ۔

تحقیق المفرادت: شجو۔ غم، اندوہ، حاجت، اور فکر مندی۔ حسّادہٖ، مبالغہ کا صیغہ ہے بہت زیادہ حسد کرنے والا، غیض، کے معنی ہیں غصہ دلانے والا۔

ترجمہ۔اس کے حاسدوں کا غم اوراس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ اسے دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سننے والا سنتا ہے۔

شعر کی وضاحت۔شاعر اپنے ممدوح کو خطاب کر کے کہتا ہے کہ تیرے اچھے صفات اتنے زیادہ ہیں کہ کوئی دیکھنے یا سننے والا ان کا قصد کرے یا نہ کرے وہ اپنے عموم کی وجہ سے ہر ایک کونظر آتے ہیں لہٰذا اس وجہ سے لوگوں کے ہاں آپ ہی اپنے بھائی کے مقابلے میں خلافت کا زیادہ مستحق ہوئے ہیں کیونکہ اس کے اتنے محاسن اور کمالات نہیں ہیں۔یہاں پر یسمع اور یری دونوں فعل متعدی ہیں اوران کا مفعول مذکورنہیں ہے اسلئے پہلے اس کو بمنزلہ فعل لازم کے قرار دیا گیا ہے کہ اس سے مطلق سماع اور مطلق رؤیت مراد ہے کوئی خاص سماع یا کوئی خاص رؤیت مراد نہیں ہے جس کا تعلق کسی خاص مفعول کے ساتھ ہو پھران دونوں کو اس سماع اور اس رؤیت سے کنایہ بنایا گیا ہے جو ایک خاص مفعول کے ساتھ متعلق ہے اور وہ ہے ممدوح کے مخصوص محاسن کا دیکھنا اور اس کے خاص کمالات کے اخبار کا سننا حضرت شیخ الہندؒ کے والدمحترم نے مذکورہ شعر کی تعبیر اپنے الفاظ میں اس طرح کی ہے۔

تیرے حاسد کا سا سودا نہ دیکھا نہ سنا چاہتا ہے کوئی عالم میں نہ دیکھے نہ سنے

بادعاء الملازمةبين مطلق الرؤية ورؤ ية آثاره ومحاسنه وكذا بين مطلق السماع وسماع اخباره للدلالة علىٰ آثاره واخباره قد بلغت من الكثرة والاشتهار الى حيث يمتنع خفاؤهافيبصرها كلّ راءٍ ويسمعها كلّ داعٍ بل لا يبصرالرأى الّاتلك الأثارولايسمع الواعى الّاتلك الاخبارفذكر الملزوم واراد اللازم على ماهو طريق الكناية ففى ترك المفعول والاعراض عنه اشعارٌ بانّ فضائلهٗ قد بلغت من الظهور والكثره الى حيث يكفىٰ فيها مجرّدان يكون ذوسمع وذوبصرحتّى يعلم انّهٗ المتفرّدبالفضائل ولايخفى انّهٗ يفوت هذا المعنى عند ذكرالمفعول اوتقديره

ترجمہ:۔

مطلق رویت اوراس کے آثار ومحاسن کی رویت کے درمیان لزوم کے دعوے کے ساتھ اور اسی طرح مطلق سماع اور سماع اخبار ممدوح کے درمیان لزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ کہ اس کے محاسن اور اوصاف اس کثرت وشہرت کو پہنچ گئے ہیں کہ ان کا پوشیدہ رہنا ناممکن ومحال ہے اسلئے ہر دیکھنے والا انہیں دیکھتا اور ہر سننے والا انہیں سنتا ہے بلکہ دیکھنے والا اور سننے والا ان کے محاسن اور اوصاف کے سوا اور کچھ دیکھتا اور سنتا ہی نہیں لہٰذا ملزوم بول کر لازم مرادلیا گیا جو کنایہ کا طریقہ ہے پس ترک مفعول سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ممدوح کے فضائل کثرت وظہور میں اس حدتک پہنچ چکے ہیں کہ دیکھنے والا اور سننے والے کا پایا جانا ہی کافی ہے اس بات کے معلوم ہونے میں کہ وہ فضائل میں یکتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد مفعول کے ذکر کرنے یا اس کے مقدر ماننے میں فوت ہوجاتا ہے

تشریح:۔

بادّعاء الملازمةبين مطلق الرؤيةورؤية آثاره:اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اس مقام پر مطلق رؤیت اور مطلق سماع کو کنایہ بنایا گیا ہے خاص رؤیت اور خاص سماع سے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کنایہ کہتے ہیں ملزوم کا ذکر کر کے لازم کا ارادہ کرنے کو اور یہاں پر مطلق رؤیت کو رؤیت خاص لازم نہیں ہے اسلئے مطلق رؤیت کو خاص رؤیت سے کنایہ بنانا بھی صحیح نہیں ہے۔

جواب۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر یہ لزوم حقیقۃً نہیں ہے بلکہ ادّعاءً ہے اسلئے کہ ہم نے مبالغۃً کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کے درمیان تلازم ہے جس کی وجہ سے شاعر کا یہ کلام اس بات دلالت کرتا ہے کہ اس کے ممدوح کے اوصاف وکمالات اتنے زیادہ مشہور ہو چکے ہیں کہ کوئی دیکھنا چاہے نہ

چاہے ہر حال میں نظر آئیں گے اسی طرح اس کے اخبار بھی اتنے عام ہو چکے ہیں کہ کوئی سننا چاہے نہ چاہے ہر حال میں لوگوں کے کانوں تک پہنچ جائیں گے۔

ولا یخفی :اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے اتنا لمبا کام کیوں کیا کہ پہلے آپ نے اس کو فعل لازم کی طرح قرار دیا اور پھر اسے فعل مخصوص سے کنایہ بنایا اس کے بجائے اگر آپ اختصار کرتے ہوئے شروع ہی سے فعل مخصوص سے کنایہ بناتے تو اختصار کے ساتھ مقصود حاصل ہو جاتا تو آپ نے اختصار سے کام کیوں نہیں لیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: بات تو آپ کی صحیح ہے لیکن ہم نے کلام میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے مفعول کو حذف کر دیا ہے بخلاف اختصار والی صورت کے کہ اس صورت میں اختصار تو حاصل ہو جاتا ہے لیکن کلام میں مبالغہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔

والّا ای وان لم یکن الغرض عند عدم ذکر المفعول مع الفعل المتعدّی المسند الٰی فاعله اثباته لفاعله اونفیه عنه مطلقًا بل قصد تعلّقه بمفعول غیرمذکورٍ وجب التقد یربحسب القرائن الدالة علٰی تعیین المفعول اِن عامًا فعامٌ واِن خاصًا فخاصٌ ولمّاوجب التقدیرتعیّن انّهٗ مرادٌومحذوفٌ من اللفظ لغرض فاشارالٰی تفصیل بقوله

ترجمہ:۔

(ورنہ) اور اگر اس فعل متعدی کے ساتھ مفعول کو ذکر نہ کرنے کی صورت میں جس کی اسناد اس کے فاعل کی طرف کی گئی ہے فاعل کیلئے مطلقًا اس کا ثابت کرنا یا فاعل سے مطلقًا اس کی نفی کرنا مقصود نہ ہو بلکہ اس مفعول کیساتھ فعل کا تعلق مقصود ہو جو مذکور نہیں ہے تو مقدّر ماننا ضروری ہے حسب قرائن وہ قرائن جو تعیین مفعول پر دال ہوں اگر عام ہوں تو عام ہوں گے اور اگر خاص ہوں تو خاص ہوں گے اور جب مقدر ماننا ضروری ہوا تو یہ متعیّن ہو گیا کہ وہ مراد ہے لیکن کسی وجہ سے لفظوں سے حذف کر دیا گیا ہے تو اب اپنے اس قول کے ساتھ اس غرض کی تفصیل کی طرف اشارہ کر دیا ہے

تشریح:۔

والّا ای وان لم یکن الغرض عند عدم ذکر المفعول: ماقبل میں ہم بتا چکے ہیں کہ اگر فعل متعدّی کے مفعول کو حذف کر دیا جائے تو وہ فعل متعدّی دو حال سے خالی نہیں اس میں مطلقًا ثبوت اور نفی کا اعتبار کیا گیا ہوگا من وقع علیہ الفعل کے ساتھ تعلّق کے کسی عموم اور خصوص کا اعتبار کئے بغیر تو وہاں پر اس فعل کو بمنزلہ لازم قرار دیا جائے گا اور مفعول بہ کو مقدّر نہیں مانا جائے گا اور پھر اس فعل کی دو قسمیں ہیں، اس کو کسی ایسے فعل سے جس میں مفعول کے متعلّق ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے کنایہ بنایا گیا ہوگا یا نہیں۔اور الا کے ساتھ دوسری قسم بیان کرتے ہیں جس فعل میں مفعول تو مذکور نہ ہو لیکن اس میں فعل کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلّق کا اعتبار کیا گیا ہو تو وہاں پر مفعول کو مقدّر مانا جائے گا اسلئے کہ اگر مفعول کو مقدّر نہ مانا جائے تو متکلّم کے مقصود کے خلاف کرنا لازم آئے گا کیونکہ متکلّم تو چاہتا ہے کہ میرے فعل کا تعلّق کسی مفعول کے ساتھ ہو جائے اور یہ مقصود تب ہی حاصل ہو جائے گا جب مفعول مقدّر مانا جائے۔پھر مفعول بہ کے مقدّر ماننے کیلئے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ مفعول بہ چونکہ مقدّر رہتا ہے اور مقدّر چیز چونکہ ہر ایک کو معلوم نہیں ہو سکتی ہے اسلئے مفعول بہ مقدّر پر دلالت کرنے والے کسی قرینہ کی ضرورت ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں پر مفعول بہ مقدّر ہے پھر اگر قرینہ عام ہو تو مفعول بہ بھی عام ہوگا اور اگر قرینہ خاص ہو تو مفعول بہ بھی خاص ہوگا۔دوسری شرط یہ ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ مفعول بہ کو ذکر کیا جائے مفعول بہ کو مقدّر ماننا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کیلئے کسی غرض اور علّت کا ہونا ضروری ہے، لہٰذا یہاں پر بھی مفعول بہ کے مقدّر ماننے کیلئے کسی قرینہ اور غرض کا ہونا ضروری ہے۔

ثمّ الحذف اِمّاللبیان بعدالابهام کما فی فعل المشیّة والارادة ونحو همااذاوقع شرطان فانّ الجواب یدلّ علیه ویبیّنهٗ لکنّهٗ انّمایحذف مالم یکن تعلّقهٗ بهٖ ای تعلّق فعل المشیّة بالمفعول غریبًانحوفَلَوْشَاءَ لَهَدٰیکُمْ اَجْمَعِیْنَ ای لوشاء هدایتکم لهدیٰ کم اجمعین فانّهٗ لمّاقیل "لوشاء" علم السامع انّ هنا ک شیئًا عُلّقتُ المشیّة علیه لکنّهٗ مبهم فاذاجیء بجواب الشرط صارمبنیًّا وهذااوقع فی النفس بخلاف مااذاکان تعلّق فعل المشیّة غریبًافانّهٗ لایحذف حینئذٍ کمافی قوله شعر ولوشئت ان ابکی دمًّالبکیتهٗ:: علیه ولکن ساحة الصبراوسع" فانّ تعلّق فعل المشیّةببکاء الدم غریبٌ فذکرهٗ لیتقرّر فی نفس السامع فیأ نس به السامع

ترجمہ:۔

(پھرحذف یاتوبیان بعدالابہام کیلئے ہوتا ہے جیسے فعل مشیّۃ)اورارادہ وغیرہ جب دونوں شرط واقع ہوں تواس پر جواب دلالت اوراسے بیان کرتا ہے لیکن حذف کرنا اسی وقت ہوگا(جب اس)فعل مشیّت (کاتعلق اس)مفعول کے ساتھ(غریب نہ ہوجیسے فلوشاءلھداکم اجمعین) یعنی اگراللہ تمہاری ہدایت چاہتے توتم سب کو ہدایت دیتے جب لوشاء کہا گیا تو اس سے سامع نے یہ سمجھا کہ یہاں پرکوئی اور چیز بھی ہے جس پر مشیّت کومعلّق کردیا گیا ہے لیکن وہ مبہم ہے تو پھرجب جواب شرط لایا گیا تو وہ واضح ہوکراوقع فی النفس ہوگیا(بخلاف اس کے کہ)فعل مشیّت کاتعلّق (غریب ہو)اس وقت حذف نہیں ہوگا جیسے:شعر(اگرمیں اس پرخون روناچاہوں توروسکتا ہوں)لیکن صبر کا دامن وسیع تر ہے چونکہ خون کے رونے کے ساتھ صبر کاتعلّق غریب ہے اسلئے شاعر نے اسے ذکر کیا ہے تاکہ سامع کے دل میں بیٹھ جائے اور سامع اس سے مانوس ہوجائے

تشریح:۔

امّا للبیان بعدالابھام ۔یہاں سے مفعول کے ذکرنہ کرنے کے اغراض بیان کررہے ہیں چنانچہ مفعول کے ذکرنہ کرنے کے کل سات اغراض ہیں۔

وامّاللبیان :پہلی غرض یہ ہے کہ مفعول بہ کومقدر مانا جاتا ہے بیان بعدالابہام کیلئے یعنی پہلے مفعول کاذکرنہ کرکے کلام میں ابہام پیدا کردیا جاتا ہے تاکہ مخاطب اورسامع اس انتظاراوراس شوق میں ہوکہ متکلّم اب کوئی مفعول ذکرکردے تاکہ کلام کاابہام ختم ہوجائے پھرمتکلّم اپنے کلام میں ذکرنہ کرے لیکن بعدمیں اپنے کلام میں جاکرمفعول بہ محذوف پردلالت کرنے والاکوئی کوئی قرینہ ذکرکردے جس کی وجہ سے کلام کاابہام ختم ہوجائے گا تواس کیلئے مفعول کومقدّر مانا جائے گااور یہ اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ ایک بار پہلے مفعول بہ کاذکراجمالی طورپرمخاطب کے ذہن میں بیٹھ جائے اوربعدمیں جب کوئی قرینہ ذکرکردیاجائے توتفصیل کے ساتھ مخاطب کے ذہن میں بیٹھ جائے گااورجوچیزکوشش اورانتظار کے بعدذہن میں بیٹھ جائے تووہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے اسلئے مفعول بہ کومقدّر مان کراس پردلالت کرنے والا قرینہ ذکرکردیا جاتا ہے۔

پھرمصنفؒ نے بیان بعدالاجمال کی مثال ذکرفرمائی ہے جیسے فعل شرط اورفعل مشیّت جب واقع ہوجائیں تو یہ جزاء کاتقاضا کریں گے اوران کا مفعول محذوف ہوگا پھر وہ مفعول محذوف دوحال سے خالی نہیں یاتواس مفعول کے ساتھ فعل مشیّت کاتعلّق غریب ہوگا یاغریب نہیں ہوگا اگر غریب نہ ہوتووہاں پرمفعول بہ مقدّر مانا جائے گااوراس کی تقدیر پردلالت کرنے کیلئے کوئی قرینہ ذکرکیا جائے گا اسکی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ غریب نہیں ہوتا ہے اسلئے اگرقرینہ ذکرنہ کیا جائے توتب بھی مخاطب کی سمجھ میں آجاتا ہے۔لیکن اس کی مزید وضاحت کیلئے قرینہ بھی ذکرکیا جاتا ہے اوراگراسکے ساتھ فعل کاتعلّق غریب ہوتوپھرمفعول کوحذف کرناصحیح نہیں ہے کیونکہ پھراس صورت میں اس پرقرینہ اس طرح دلالت نہیں کرسکتا ہے جس سے معنیٰ بالکل واضح ہوجائے۔اوّل کی مثال جیسے ارشادباری تعالیٰ ہے" فَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَهَدٰی کُمْ "اگراللہ چاہتے توتم کوہدایت دیتے۔یہاں

پر" شاء "فعل متعدی ہے اور اس کے مفعول کو حذف کر دیا گیا ہے لیکن آیت کے آخر میں "لھدیٰ کم "قرینہ ذکر کیا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ" شاء " کا مفعول "ہدایت" ہے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی "فلو شاء ھدایتکم لھدیٰ کم "اور یہاں پر مشیت کے ساتھ " ھدایت" کا تعلق کوئی غریب اور نادر نہیں ہے اسلئے حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ جب ولو شاء کہا تو اس سے مخاطب کے ذہن میں فوراً یہ بات آگئی کہ یہاں پر کوئی ایسی چیز ضرور ہے جس کے ساتھ فعل مشیّت کا تعلق ہے البتہ یہ اندازہ نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ چیز کیا ہے؟ پھر جواب شرط "لھدیٰ کم "قرینہ لاکر بتادیا کہ وہ محذوف ہدایت ہے کوئی اور چیز نہیں ہے اور اگر فعل کا تعلق غریب ہو تو پھر مفعول کو حذف نہیں کیا جائے گا۔ جیسے ابو الھندام شاعر کا اپنے بیٹے ہندام کے مرثیہ میں کہا ہوا یہ شعر۔

ولو شئت ان ابکی دمًا لبکیتہٗ علیہ ولکن ساعۃ الصبر اوسع

ترجمہ ؛ اگر میں اس پر (بیٹے کے مرنے پر) خون کے آنسوں رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان وسیع تر ہے ۔

محل استشھاد"لو شئت ان ابکی دمًا "اس میں"ان ابکی دمًا "بتاویل مصدر مشیّت کیلئے مفعول بن رہا ہے اور خون کے رونے کے ساتھ فعل "مشیّت " کا تعلق ہونا غریب اور نادر ہے کیونکہ عام طور پر آدمی خون کے آنسوں نہیں روتا ہے اگر شاعر مفعول کو حذف کر کے یوں کہتا"ولو شئت لبکیتہٗ "تو مخاطب متکلّم کے خیال کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتا تھا کیونکہ اس صورت میں وہ عام آنسوں سمجھتا کہ بس تھوڑے سے آنسوں بہا کر چپ رہنے کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے اسلئے مفعول کو حذف نہیں کیا ہے۔

فائدہ:علاّمہ تنوخی فرماتے ہیں کہ اس شعر میں مفعول کے حذف کرنے کی وجہ وہ نہیں ہے جس کیلئے مصنفؒ نے یہاں پر اسے ذکر کیا ہے بلکہ اس میں مفعول کو حذف کیا ہے وزن شعری کو برقرار رکھنے کی وجہ سے کیونکہ وزن شعری کے برقرار رکھنے کیلئے "لبکیتہٗ" کی ضمیر کا لانا ضروری ہے اور ضمیر کیلئے بہرحال مرجع کا ہونا ضروری ہے تو اس مقام میں "دمًا " کو ضمیر کے مرجع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے نہ کہ فعل کے تعلق کے غریب ہو نے کی وجہ سے۔

فائدہ:فعل مشیّت کے حذف مفعول کا تحقق اکثر کلمہ لو کے بعد ہی ہوتا ہے کیونکہ اس کے جواب میں مشیّت کا مفعول مذکور ہوتا ہے اسی طرح لو کے علاوہ اور ادوات شرط کے ساتھ بھی یہ صورت ممکن ہے خواہ کلمہ شرط اسم ہو جیسے" وَمَنْ یَشَأْ یَجْعَلْهُ عَلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ "یا حرف ہو جیسے" اِنْ یَّشَأْ یُذْهِبْكُمْ "لیکن کبھی کبھار غیر ادوات شرط میں بھی مشیت کے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" وَلَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ "

واماقولہٗ شعرفلم یُبق منّی الشوقُ غیرَتفکُّری فلو شئت ان ابکی بکیت تفکّرًا "فلیس منہ ای ممّا ترک فیہ حذف مفعول المشیّۃ بناءً علیٰ غرابۃ تعلّقھا بہٖ علیٰ ماذھب الیہ صدرالافاضل فی ضرام السقط من انّ المراد لو شئت ان ابکی تفکّرًا بکیت تفکّرًا فلم یحذف مفعول المشیّۃ ولم یقل لو شئت بکیت تفکّرًا لانّ تعلّق المشیّۃ ببکاء التفکّر غریبٌ کتعلّقھا ببکاء الدم وانّمالم یکن من ھذا القبیل لانّ المرادبالاوّل البکاء الحقیقی لاالبکاء الفکری لانّہٗ لم یرد ان یقول لوشئت ان ابکی تفکّرًا بکیت تفکّرًابل ارادان یقول افنانی النحول فلم یبق منّی غیرخواطر تحوّل فیّ حتّی لو شئت البکاء فَمَرَیْتُ جفونی وعصرت عینی لیسیل منھا دمع لم اجدہٗ وخرج منھا بدل الدمع التفکّرفالبکاء الذی ارادایقاع المشیّۃعلیہ بکاءٌمطلقٌ مبھمٌ غیرمتعدیً الیٰ التفکّرالبتّۃ والبکاء الثانی مقیّدٌمتعدی الی التفکّر فلایصحّ تفسیرًاللاوّل وبیانًالہٗ کما اذا قلت لوشئتَ ان تُعطی درھمًااعطیتُ درھمین کذافی دلائل الاعجاز۔

ترجمہ:۔

باقی شاعر کا یہ قول کہ فلم یبق الخ مجھ میں تفکرات کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہا میں رونا چاہوں تو تفکر ہی روسکتا ہوں یہ اس میں سے نہیں ہے یعنی اس قبیل سے نہیں ہے کہ جہاں حذف مفعول کو غرابت کی بناء پر ترک کر دیا گیا ہو جیسا کہ صدر الافاضل نے کہا ہے کہ اس سے شاعر کی مراد یہ ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو روسکتا ہوں تو مفعول مشیّت کو حذف کر کے یوں نہیں کہا ''لوشیئت بکیت تفکرًا'' کیونکہ بکاء تفکر کیساتھ مشیّت کا تعلق غریب ہے جیسے اس کا تعلق بکاء دم کیساتھ غریب ہے اس قبیل سے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ (بکاء اوّل سے مراد بکاء حقیقی ہے) نہ کہ بکاء تفکّری کیونکہ شاعر یہ نہیں کہنا چاہتا ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر روسکتا ہوں بلکہ وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ مجھے لاغری نے فنا کر دیا ہے اور مجھ میں سوائے خیالات منتشرہ کے جولانی کے کچھ بھی باقی نہیں رہا ہے یہاں تک کہ جب میں رونے کے ارادے سے پلکیں ملتا اور آنکھیں نچوڑتا ہوں تا کہ آنسو نکل آئیں تو میں یہ بھی نہیں کر پاتا بلکہ آنسوں کے بدلے تفکرات ہی ٹپکتے ہیں پس وہ بکاء جس پر ایقاع مشیّت کا ارادہ ہے وہ بکاء مطلق مبہم ہے جو تفکر کی طرف متعدی نہیں ہے اور بکاء ثانی مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے تو یہ اول کی تفسیر نہیں ہوسکتی ہے اور اس کا بیان جیسے تو یوں کہے ''لوشئت ان تعطی درھمًا اعطیت درھمین'' دلائل اعجاز میں اسی طرح ہے۔

تشریح:۔

وقولهٗ : فلم يبق منّي الشوق غير تفكّري فلو شئت ان ابكي بكيت تفكّرًا

تحقیق المفرادت:ساحة ۔میدان، البكاء الحقيقي ،آنسوں سے رونا، البكاء الفكري ، اظہارغم،

ترجمہ: میرے شوق اور محبّت نے مجھ میں تفکّرات اور خیالات کے سوئی کچھ نہیں چھوڑا ہے۔لہٰذا اگر میں رونا بھی چاہوں تو تخیل ہی میں روسکتا ہوں۔

صدر الا فاضل ابوالمکارم معرزی جاراللہ زمخشری کے تلمیذ نے ابوالعلاء معرّی کے دیوان کی شرح ضرام السقط میں ذکر کیا ہے کہ ابوالحسین علی بن احمد جوہری کے اس شعر میں''فلم يبق منّي الشوق غير تفكّري الخ ابكي کا مفعول''تفکّر'' ہے اور اصل عبارت یوں ہے''لو شئت ان ابكي تفكّرًا لبكيت تفكّرًا'' جسے تعلّق کے غرابت کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا ہے بلکہ کسی اور وجہ سے حذف کیا ہے اور مفعول کو حذف کرنے کی صورت میں عبارت یوں بن جاتی کہ''لو شئت بكيت تفكّرًا'' اور اس میں فعل کے ساتھ غرابت کا تعلق اس طرح ہے کہ تفکّر کو رویا نہیں جاتا ہے۔

مصنفؒ نے ان کے قول کی تردید فرمائی ہے اور کہا ہے کہ تمہاری یہ بات صحیح نہیں ہے کہ یہاں پر مفعول بہ کو ذکر کر دیا گیا ہے کیونکہ بکاء اوّل سے بکاء حقیقی مراد ہے اور بکاء ثانی سے بکاء تفکّری مراد ہے تو ثانی کو پہلے والے بکاء کیلئے تفسیر بنانا صحیح نہیں تھا اسلئے درمیان میں فاصلہ بنانے کیلئے مفعول بہ کو ذکر کر دیا گیا ہے۔اور جہاں پر دوسرے فعل کو پہلے والے فعل کیلئے تفسیر بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے وہاں پر مفعول بہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ''لو شئتَ ان تعطي درهمًا اعطيت درهمين'' یہاں پر دوسرے اعطیت کو پہلے والے اعطیت کیلئے تفسیر بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ درمیان میں''درھمًا''مفعول بہ کو ذکر کر دیا گیا ہے چنانچہ مفعول بہ کو حذف کر کے'' لو شئت اعطيت درهمين '' کہنا صحیح نہیں ہے۔اسلئے کہ پھر اس کا مطلب واضح نہیں ہوگا کہ متکلّم کیا کہنا چاہتا ہے اور متکلّم کا مطلب کیا ہے؟ چنانچہ جب دونوں فعلوں کا مفعول ایک نہیں ہے کہ پہلے سے بکاء حقیقی مراد ہے۔اور دوسرے سے بکاء تفکّری مراد ہے تو شعر کا مطلب یہ بنے گا کہ لاغری نے میرے بدن کے تمام فضلات نکالدئے ہیں یہاں تک کہ میرے بدن سے آنسوں بھی ختم ہوگئے ہیں اب اگر میں رونے کیلئے اپنی آنکھیں ملتا ہوں تو میری آنکھوں سے بھی آنسوں کے بجائے تخیّلات ہی تخیلات نکلتے ہیں۔

وممّا نشأ في هذا المقام من سوء الفهم وقلّة التدبّر ما قيل انّ الكلام في مفعول ابكي والمراد انّ البيت

لیس من قبیل ماحذف فیہ المفعول للبیان بعد الابہام بل انّما حذف لغرض اٰخر

ترجمہ:۔

اس مقام پر جہاں اور باتیں قلّت تامل اور سوء فہم کی بناء پر ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے جو کہا گیا ہے کہ گفتگو ابکی کے مفعول کے بارے میں ہے اور ماتن کی مرا یہ ہے کہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے جہاں پر مفعول کو بیان بعد الابہام کیلئے حذف کیا گیا ہو یا کسی اور غرض کیلئے حذف کیا گیا ہو

تشریح:۔

وممانشأفی ھذا المقام اس عبارت کے ساتھ شارح نے بعض لوگوں کے مذہب کو بیان کیا ہے چنانچہ بعض لوگوں نے مصنفؒ کی عبارت فلم یبق الخ'' کا تعلق بخلاف ما اذا کان الخ کے بجائے مصنفؒ کے قول ''کما فی فعل المشیّۃ'' کے ساتھ کرتے ہوئے یوں کہا ہے کہ مصنف یہاں پر ''شئت'' کے مفعول کے بارے میں گفتگو نہیں کر رہے ہیں بلکہ 'ابکی '' کے بارے میں بات کر رہے ہیں اور مصنفؒ کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ شعر میں '' ابکی '' کے مفعول کو بیان بعد الابہام کی غرض سے حذف نہیں کیا گیا ہے بلکہ کسی اور غرض (مثلاً اختصار وغیرہ) کیلئے حذف کیا گیا ہے۔لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کا سوء فہم اور قلّت تدبّر ہے ان کی یہ بات دو وجہوں سے درست نہیں ہے ایک اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ یہ سیاق کلام مصنفؒ کے خلاف ہے ایضاح کی عبارت کے بھی خلاف ہے اور شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ کے کلام کے بھی خلاف ہے کیونکہ یہاں پر بات چل رہی ہے ''مشیّت'' کے مفعول کے بارے میں نہ کہ ابکی کے مفعول کے بارے میں ۔دوسری اس وجہ سے بھی یہ بات صحیح نہیں ہے یہ کلام صرف صدر الافاضل کی تردید میں ہے انھوں نے کہا تھا کہ اس شعر میں مفعول کو اسلئے حذف نہیں کیا گیا ہے کہ اس کا تعلّق غریب ہے جو یہ کہتا ہو کہ یہاں پر حذف مفعول بیان بعد الابہام کیلئے ہے اس کی تردید کیلئے ذکر مفعول ضروری نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے ''لانّ المراد بالاوّل البکاء الحقیقی '' کہا ہے اگر یہ مقصود نہ ہوتا تو مصنف کو''لانّ الحذف بالاختصار '' کہنا چاہئے تھا۔

وقیل یحتمل ان یکون المعنیٰ لو شئت ابکی تفکرًا بکیت تفکرًا ای لم یبق فیّ مادۃ الدمع قصرت بحیث اقدر علیٰ بکاء التفکر فیکون من قبیل ماذکر فیہ مفعول المشیّۃ لغرابتہٖ وفیہ نظرٌ لانّ ترتّب ھذا الکلام علیٰ قولہٖ فلم یُبق منّی الشوقُ غیر تفکری یأبیٰ ھذاالمعنیٰ عند التأمّل الصادق لانّ القدرۃ علیٰ بکاء التفکّر لایتوقّف علیٰ ان لایبقٰی فیہ غیر التفکّر فافہم

ترجمہ:۔

بعض نے شعر کے یہ معنٰی بیان کئے ہیں کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں یعنی مجھ میں آنسوں کا مادہ باقی نہیں رہا ہے اسلئے میں صرف بکاء تفکر ہی پر قادر ہوں اس صورت میں یہ شعر اس قبیل سے ہو جائے گا جس میں مشیّت کے مفعول کو غرابت کی وجہ سے ذکر کیا گیا ہو اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس کلام کا شاعر کے قول فلم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب ہونا از روئے صحیح تامل اس معنی کا انکار کر رہا ہے کیونکہ بکاء تفکر پر قدرت اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے سواء کچھ نہ رہے

تشریح:۔

وقیل :اس کے ساتھ کچھ لوگوں کی تردید کی ہے کہ ان لوگوں کا اور صدر الافاضل کا مذہب ایک ہی ہے لیکن مزید تردید کیلئے مصنفؒ نے دوبارہ اس کا اعادہ فرمایا ہے چنانچہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ مذکورہ شعر کا معنٰی یہ ہے کہ ''لو شئت ابکی تفکرًا لبکیت تفکرًا '' یعنی ضعف کی وجہ سے مجھ میں آنسوں کا مادہ ہی ختم ہو گیا ہے اگر میں رونا بھی چاہتا ہوں تو صرف اس کا تصور ہی کر سکتا ہوں رو نہیں سکتا اور جب

چاہوں اس تصوری رونے کو روک سکتا ہوں۔ اب چونکہ تفکّر کے ساتھ رونے کا تعلّق غریب ہے اسلئے مفعول بہ کو حذف کیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ شاعر نے ''فا'' ترتیبیہ کو یعنی، فلو شئت ان ابکی ''ماقبل یعنی'' فلم یبق ''پر مرتب کیا ہے اور اس کے مرتب کرنے کی صورت میں معنیٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ بکاءِ تفکّر پر قادر ہونا اس بات پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکّر کے سوا کچھ باقی نہ رہا ہو

وامّا للدفع توهّم ارادة غير المراد عطفٌ علىٰ امّا للبيان ابتداءً متعلّقٌ بتوهّم كقوله شعر وكم ذدتُ اى دفعتُ عنّى من تحامل حادث يقال تحامل فلان علىّ اذا لم يعدل وكم خبريّة مميّزها قوله من تحامل، قالوا اذا فصل بين كم الخبريّة ومميّزها بفعلٍ متعدٍّ وجب الاتيان بمن لئلّا يلتبس بالمفعول ومحلّ كم النصب علىٰ انّها مفعول ذدت وقيل المميّز محذوف اى كم مرّة، ومِنْ فى مِنْ تحامل زائدة وفيه نظر للاستغناء عن هذا الحذف والزيادة ممّا ذكرنا وسَورةِ ايّامٍ اى شدّتها وصولتها حززن اى قطعن اللحم الى العظم فحذف المفعول اعنى اللحم اذ لو ذكر اللحم لربما توهّم قبل ذكر ما بعدهٗ اى ما بعد اللحم يعنى الى العظم انّ الحزّ لم ينته الى العظم وانّما كان فى بعض اللّحم فحذف دفعًا لهٰذا التوهّم

ترجمہ:۔

(یا ابتداءً غیر معنیٰ مرادی کے وہم کو دور کرنے کیلئے حذف کیا جاتا ہے) اس کا عطف امّا للبیان پر ہے ابتداء توہم کے ساتھ متعلق ہے (جیسے شعر تو نے مجھ سے زمانے کی کتنی ہی بے اعتدالیوں کو دور کیا ہے) تحامل فلان علیّ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی کسی کے ساتھ انصاف نہ کرے کم خبریہ ہے جس کی تمیز من تحامل ہے نحویوں نے کہا ہے کہ جب کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل کیا جائے تو من جارہ لانا ضروری ہے تاکہ مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو جائے لفظ کم ذدت کا مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے بعض نے کہا ہے کہ تمیز محذوف ہے یعنی ''کم مرّۃ'' اور من تحامل میں من زائدہ ہے اس میں نظر ہے کیونکہ اس حذف اور زیادتی کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے (اور زمانہ کی سختی کو جس نے گوشت کی ہڈی تک کاٹ ڈالا) تو اللحم مفعول کو حذف کر دیا گیا (کیونکہ اگر لحم کا ذکر کر دیا جاتا تو اس کے مابعد) یعنی الی العظم کے ذکر کرنے سے پہلے یہ وہم پیدا ہو جاتا کہ قطع ہڈی تک نہیں پہنچا بلکہ گوشت تک ہی محدود ہے اس وہم کو دور کرنے کیلئے حذف کر دیا گیا

تشریح:۔

وامّا للدفع توهّم ارادة غير المراد :مفعول کے حذف کرنے کی دوسری وجہ اور علّت یہ ہے کہ مفعول کے ذکر کرنے سے شروع میں غیر معنیٰ مرادی کے ہونے کا گمان ہوتا ہے تو مخاطب کو اس گمان سے بچانے کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیتے ہیں، مصنّفؒ نے ''ابتداء'' کی قید اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لگائی ہے کہ مخاطب کا ذہن غیر مراد کی طرف شروع شروع میں بلا سوچے ہی جا سکتا ہے چنانچہ اگر اس بارے میں غور و فکر کرے تو پھر مراد کی طرف اس کا ذہن جا سکتا ہے اور اسکے وہم کا ازالہ ہو سکتا ہے۔ جیسے ابو سقر کی مدح میں بحتری کا یہ شعر ہے۔

﴿وكم ذدتَ من تحامل حادثٍ وسورة ايّامٍ حززن الى العظم﴾

تحقیق المفردات: ذدت۔ دور کرنا، تحامل حادث؛ یہ جملہ معقولات میں سے ہے اس کا استعمال اسوقت ہوتا ہے جب کوئی کسی کیساتھ انصاف نہ کرے ظلم کرے۔ اس میں کم خبریہ ممیّزہ ہے اور اس کی تمیز ''من تحاملٍ'' ہے اور نحویوں کے ہاں یہ قانون ہے کہ جب کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدّی کا فاصلہ آجائے تو وہاں پر ''من'' جارہ کا لانا ضروری ہوتا ہے۔ تاکہ تمیز کا مفعول کے ساتھ التباس لازم نہ آئے اور ''کم'' چونکہ ''ذدتَ'' کا

مفعول بن رہا ہے اسلئے محلاً نصب میں واقع ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کی تمیز محذوف ہے اور "من" زائدہ ہے کیونکہ امام اخفش کے نزدیک کلام مثبت میں "من" زائدہ کرنا جائز ہے "تحامل" مفعول بہ ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے "کم مرۃ ذدت عنی تحامل حادث" لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات غلط ہے اسلئے کہ حذف اور زیادت کو کسی ضرورت کی وجہ سے مانا جاتا ہے اور یہاں پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ حــزن ۔ کاٹنا۔

ترجمہ: تو نے مجھ سے زمانے کی کتنی ہی بے اعتدالیوں اور سختیوں کو دور کیا ہے جس نے ہڈی تک گوشت کاٹ ڈالا ہے۔

محل استشہاد: حــزن الی اللحم ہے یہاں پر حزن کے مفعول "لحم" کو حذف کر دیا ہے اصل عبارت یوں تھی "حزن اللحم الی العظم" اس مقام پر اگر مفعول بہ کو ذکر کر دیتے تو مخاطب کو یہ وہم ہو جاتا کہ زمانے کے حوادثات نے اس کا تھوڑا سا گوشت کاٹا ہے جو صرف گوشت ہی گوشت کٹا ہے ہڈی تک نہیں پہنچا ہے جو مقصود متکلم کے خلاف ہے اسلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا ہے۔ تاکہ سامع کے ذہن میں ابتداء ہی سے غیر مقصودِ متکلم کا وہم پیدا نہ ہو جائے۔

وإمّا لانّهٗ أُريد ذكرُهٗ اى ذكر المفعول ثانيًا على وجه يتضمّن ايقاع الفعل على صريح لفظه لا على الضمير العائد اليه اظهارًا لكمال العناية بوقوعه اى وقوع الفعل عليه اى المفعول حتى كأنّهٗ لا يرضى ان يوقعهٗ على ضميره وان كان كناية عنه كقوله شعر قد طلبنا فلم نجد لك في السُّود :ذو المجد والمكارم مثلًا" اى قد طلبنا لك مثلًا فحذف مثلًا، اذ لو ذكرهٗ لكان المناسب فلم نجده فيفوت الغرض اعنى ايقاع عدم الوجد ان على صريح لفظ المثل ويجوز ان يكون السبب في حذف مفعول طلبنا ترك مواجهةِ الممدوح بطلب مثلٍ لهٗ قصدًا الى المبالغة في التاديب حتّى كأنّهٗ لا يجوز وجود المثل لهٗ ليطلبهٗ فان العاقل لا يطلب الّا ما يجوز وجودهٗ

ترجمہ:۔

(یا اس بناء پر کہ مفعول کو ثانیا اس طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے جس سے مفعول کے صریح لفظ پر فعل کا ایقاع ہو سکے) نہ کہ ضمیر پر جو اس کی طرف راجع ہے (مفعول پر فعل کے واقع ہونے کے ساتھ کمال عنایت کو ظاہر کرنے کیلئے) گویا متکلم کو ضمیر مفعول پر فعل واقع کرنا پسند نہیں اگرچہ اس سے کنایہ ہے (جیسے شعر ہم نے سرداری، بزرگی، شرافت میں تیری مثال تلاش کیا لیکن قطعا نہ ملی اس میں طلبنا کا مفعول مثلاً محذوف ہے ذکر کرنے کی صورت میں فلم نجدہٗ کہنا پڑتا جس سے غرض فوت ہو جاتی یعنی عدم وجدان کو مثلاً صریح لفظ پر واقع کرنا اور یہ بھی ممکن ہے کہ طلبنا کے مفعول کے حذف کا سبب ممدوح کے مثل کو طلب کرنے کے ساتھ روبرو ہونے کو ترک کرنا ہو غایت ادب کی وجہ سے گویا کہ ان کا مثل ممکن ہی نہیں ہے تاکہ طلب کیا جائے کیونکہ عقلمند صرف اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا وجود ممکن ہو

تشریح:۔

وامّا لانّهٗ اريد ذكرهٗ ثانيًا۔ مفعول بہ کے حذف کرنے کی تیسری غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار زیادت اہتمام کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے تاکہ دوسرے مفعول پر فعل ثانی کا وقوع صراحۃً ہو اس کی طرف ضمیر لانے کی ضرورت نہ پڑے اسلئے کہ اگر پہلے والے فعل کا مفعول ذکر کر دیا جائے تو فعل ثانی کے مفعول کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ یہ فصاحت کلام کے خلاف ہے اسلئے لازمی طور پر اس کیلئے ضمیر نکالی جائے گی اور ضمیر پر فعل کا وقوع صراحۃً نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس ضمیر میں غیر کا بھی احتمال ہوتا ہے جیسے معتز باللہ کی تعریف میں بحتری کا یہ شعر ہے۔

﴿قد طلبنا فلم نجد لك في السواد ذو المجدِ والمكارمِ مثلاً﴾

تحقیق المفردات: طــلــب ۔ تلاش کرنا۔ نــجــد ، پانا۔ ســواد ۔ شریف ہونا، بزرگ ہونا، قوم کا سردار ہونا۔ الــمــجــد ۔ بزرگوار ہونا۔

المکارم۔شریف ہونا،فیّاض ہونا۔

ترجمہ۔ہم نے تلاش کیا لیکن ہم نے سرداری، بزرگی اور مکارم اخلاق میں آپ کی طرح کسی کو نہ پایا۔

محل استشہاد: اس کی ایک تقریر تو یہ ہے کہ یہاں پر "طلبنا" کے مفعول کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس پر بعد والا کلام "مثلاً" دلالت کرتا ہے اور اصل عبارت یوں تھی "قد طلبنا لك مثلاً" لیکن مفعول بہ کو حذف کر دیا ہے کیونکہ اگر مفعول بہ کو ذکر کر دیتے اس کے آخر میں "مثلاً" کا ذکر کرنا صحیح نہ ہوتا اور آخر میں مثلاً ذکر نہ کرنے کی صورت میں عبارت یوں بن جاتی "فلم نجده" لیکن مفعول ثانی کے فعل کو صراحۃً واقع کرنے کیلئے مفعول اوّل کو حذف کر دیا ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں پر مفعول کو حذف کر دیا گیا ہو بادشاہ کی غایت تادیب کے اظہار کیلئے اسلئے کہ شاعر بادشاہ کے مثل کے محال ہونے کو بیان کر رہا ہے اور محال چیز کا طلب کرنا کسی عاقل آدمی کے شایان شان نہیں ہے۔اسلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا کہ ایک محال چیز کو ہم نے طلب کیا تو یہ بادشاہ کی توہین ہے۔

وامّا للتعميم فی المفعول مع الاختصار كقولك قد كان منك مايولم ای كلّ احدٍ بقرينة ان المقام مقام المبالغة وهذا التعميم وان امكن يستفاد من ذكر المفعول بصيغة العموم لكن يفوت الاختصار حينئذٍ وعليه ای وعلیٰ حذف المفعول للتعميم مع الاختصار ورد قولهٗ تعالیٰ وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ ای جميع عباده فالمثال الاوّل يفيد العموم مبالغة والثانی تحقيقًا

ترجمہ:۔

(یا اختصار کے ساتھ مفعول میں تعمیم کیلئے جیسے تمہارا قول تم سے تکلیف دہ کام سرزد ہوا ہے یعنی ایسا کام صادر ہوا ہے جو ہر ایک کو تکلیف دیتا ہے قرینہ کی وجہ سے یہ مقام مبالغہ کا تقاضا کرتا ہے اور یہ تعمیم اگرچہ مفعول کو صیغہ عام کے ساتھ ذکر کرنے کے ساتھ حاصل کرنا ممکن ہے لیکن اس صورت میں اختصار فوت ہو جائے گا (اور اس پر) یعنی اختصار کے ساتھ تعمیم کیلئے مفعول کو حذف کرنے پر وارد ہے قول باری تعالیٰ واللہ یدعوا الخ اللہ رب العزّت دار السلام کی طرف بلاتا ہے یعنی ہر آدمی کو۔پہلی مثال میں افادہ عموم مبالغہ کے طور پر ہے اور دوسری مثال میں تحقیقاً مبالغہ ہے

تشریح:۔

وامّا للتعمیم :مفعول بہ کے حذف کرنے کی چوتھی غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار تعمیم مع الاختصار اور مبالغہ کیلئے بھی مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اسلئے کہ اگر مفعول بہ کو حذف نہ بھی کیا جائے تو تب بھی تعمیم حاصل ہو جاتی ہے لیکن اختصار حاصل نہیں ہوتا ہے تو اختصار حاصل کرنے کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے لیکن حذف مفعول بہ پر دلالت کرنے کیلئے کسی نہ کسی قرینہ کا ہونا لازم اور ضروری ہے۔

پہلی مثال جیسے قد کان منك ما یؤلم۔اس میں یؤلم کے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور وہ ہے "کلّ احد" یعنی متکلّم مخاطب سے کہنا چاہتا ہے کہ تیرا تکلیف پہنچانا عام ہے تو ہر ایک کو تکلیف پہنچا رہا ہے اور تیرے افعال سے ہر ایک کو ضرر پہنچ رہا ہے۔اس میں اگر مفعول بہ کو ذکر کرتے تو تب بھی عموم ہی کا فائدہ حاصل ہو جاتا لیکن ذکر کی صورت میں اختصار کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تھا تو تعمیم کے ساتھ ساتھ اختصار پیدا کرنے کیلئے یہاں پر مفعول بہ کو حذف کر دیا ہے۔

دوسری مثال وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ "اس میں بھی اسی غرض سے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور یہاں پر مفعول بہ "جمیع عبادہ" ہے۔تو تقدیری عبارت یوں بنے گی "وَاللّٰهُ يَدْعُوْا جَمِيْعَ عِبَادِهٖ اِلٰى دَارِ السَّلَامِ" لیکن اس مثال اور پہلی والی مثال میں تھوڑا سا یہ فرق ہے کہ پہلی والی مثال میں مفعول میں تعمیم ادّعاء اور مبالغۃً تھی اسلئے کہ ایک ہی آدمی کے افعال سے ایک ہی وقت میں تمام لوگوں کو تکلیف کا پہنچنا محال اور

ناممکن ہے لیکن دوسری مثال میں حذف مفعول میں تعمیم مبالغۃً اور ادّعاءً نہیں ہے بلکہ حقیقۃً ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی خاص بندے کو دارالسلام کی طرف نہیں بلا رہے ہیں بلکہ اپنے تمام بندوں کو دارالسلام کی طرف بلا رہے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے۔

واما لمجرّد الاختصار من غیر ان یعتبر معه فائدة اخریٰ من التعمیم وغیرہ وفی بعض النسخ عند قیام قرینة وهو تذكرة لماسبق ولا حاجة الیه وما یقال من انّ المراد عند قیام قرینة دالّة علی ان الحذف لمجرّد الاختصار لیس بسدید لانّ هذا المعنیٰ معلوم ومع هذا جار فی سائر الاقسام فلا وجه لتخصیصه بمجرّد الاختصار نحو اصغیت الیه ای اذنی وعلیه ای علی الحذف بمجرّد الاختصار قوله تعالیٰ رَبِّ أَرِنِیْ أَنْظُرْ اِلَیْكَ ای ذاتك

ترجمہ:۔

(یا محض اختصار کیلئے) بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرا فائدہ تعمیم وغیرہ کا اعتبار کیا جائے بعض نسخوں میں ''عند قیام قرینة'' کی قید ہے جو ماسبق کی یاددہانی کیلئے ہے جبکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو یہ بتلائے کہ حذف صرف اختصار کیلئے ہے یہ کچھ مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ تو معلوم ہی ہے علاوہ ازیں یہ بات ہر قسم میں جاری ہے اسلئے صرف اختصار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے (جیسے میں نے اس کی طرف کان لگائے اور محض اختصار کیلئے حذف کرنے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اے رب میں تیری طرف دیکھنا چاہتا ہوں یعنی تیری ذات کی طرف

تشریح:۔

واما لمجرد الاختصار : حذف مفعول کی پانچویں غرض یہ ہے کہ محض حصول اختصار کیلئے بھی مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس میں تعمیم مقصود نہیں ہوتی ہے مصنفؒ نے اس کی بھی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال جیسے اصغیت الیه ''اس میں اس فعل کے مفعول اذنی کو حذف کر دیا گیا ہے اسلئے کہ فعل کا لغوی معنی اس مفعول کے محذوف ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اصغاء کے معنی ہیں کسی چیز کی طرف اپنے کان لگا کر اس چیز کو غور سے سننا۔ دوسری مثال جیسے'' رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَیْكَ '' اس میں ارنی کا مفعول ''ذاتك'' محذوف ہے۔ اور بعد والا جملہ ''انظر الیك '' اس کے محذوف ہونے پر دلالت کرتا ہے ان دونوں مقامات پر مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا ہے صرف اور صرف اختصار حاصل کرنے کیلئے تعمیم کیلئے نہیں حذف کیا گیا ہے۔ شارحؒ نے اس کے ذیل میں کچھ باتیں ذکر کی ہیں ان میں سے ایک بات تو اختلاف نسخ ہے۔ چنانچہ بعض نسخوں میں ''اما لمجرّد الاختصار '' کے ساتھ یہ عبارت ہے'' عند قیام قرینةٍ '' یہاں پر اس عبارت کا اضافہ درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ بات ابتداء ہی میں بتائی گئی ہے کہ قرینہ کا ہونا ضروری ہے تو جب ایک بار یہ بات بتا دی گئی کہ قرینہ کا ہونا ضروری ہے تو دوبارہ اس عبارت کا لانا حشو اور زائد ہے۔ بعض لوگوں نے اس عبارت کی صحت کیلئے یوں توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ قیام قرینہ حذف مفعول کیلئے نہیں ہے بلکہ اختصار کیلئے ہے اور چونکہ اس کا پہلے ذکر نہیں ہوا ہے اسلئے اس کا ذکر کرنا حشو اور زائد نہیں ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پہلے ایک بار قرینہ کا ذکر ہو چکا ہے لہذا اب یہ قید تمام میں معتبر ہوگی اور اگر اس قید کا لگانا حشو اور زائد نہ ہوتا تو تمام اسباب میں اسے ذکر کیا جاتا دوسرے اسباب اور اغراض میں اس کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ تمام میں یہ قید معتبر ہے۔

وههنا بحثٌ وهو انّ الحذف للتعمیم مع الاختصار ان لم یکن فیه قرینةٌ دالّةٌ علی انّ المقدّر عامٌ فلا تعمیم اصلًا وان کانت فالتعمیم من عموم المقدّر سواء حذف اولم یحذف فالحذف لایکون الّا لمجرّد الاختصار

واما للرعایة علی الفاصلة نحو قوله تعالیٰ وَالضُّحٰی وَاللَّیْلِ اِذَا سَجٰی مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰی ای

ماقلا ك وحصول الا ختصار ايضاظاهرٌ

ترجمہ:۔

اوراس میں بحث ہےاوروہ یہ ہے کہ حذف کرنا اختصار کے ساتھ عموم پیدا کرنے کیلئے ہوتا ہے اگر اس میں کوئی قرینہ نہ ہواس بات پر کہ مقدّر عام ہے تب تو قطعاً تعمیم نہ ہوگی اور اگر کوئی قرینہ ہو تو تعمیم عموم مقدّر کی وجہ سے ہوگی خواہ حذف کیا جائے یا نہ کیا جائے تو معلوم ہوا کہ حذف صرف اختصار کیلئے ہوتا ہے۔ (یا فاصلہ کی رعایت کیلئے جیسے) قول باری تعالیٰ والضحیٰ الخ قسم ہے چاشت کی اور رات کی جب وہ ڈھانپ لے تیرے رب نے تجھے نہیں چھوڑا اور نہ تیرے سے ناراض ہوا اور اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے

تشریح:۔

وھھنابحثٌ :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے آپ نے کہا ہے کہ مفعول بہ کو تعمیم مع الاختصار کیلئے حذف کر دیا جاتا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جب مفعول بہ کو مقدر کر دیا جائے گا تو عموم مفعول پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہوگا یا نہیں۔ اگر عموم پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہی نہ ہو تو اس میں سرے سے عموم ہی نہ ہوگا اور اگر عموم پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو تو پھر عموم اس قرینہ کی وجہ سے پیدا ہو جائے گا حذف کی وجہ سے پیدا نہیں ہوگا چنانچہ پھر تو حذف کرنا اور ذکر کرنا دونوں برابر ہوں گے۔ لہٰذا حذف کرنا صرف اختصار کیلئے ہوتا ہے تعمیم کیلئے نہیں ہوتا ہے اسلئے آپ کا یہ کہنا کہ مفعول بہ کو حذف کرنا تعمیم مع الاختصار کیلئے ہوتا ہے صحیح نہیں ہے۔

وامّا للرعاية على الفاصلة :مفعول بہ کے حذف کرنے کی چھٹی غرض یہ ہے کہ ماقبل کے ساتھ سجع اور آخری حرف برابر رکھنے کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے وَالضُّحٰی وَالَّیْلِ اِذَاسَجٰی مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَاقَلٰی ''اصل میں تھا'' وماقلا ك ''لیکن ماقبل والے کلمات کے ساتھ سجع برابر کرنے کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا ہے۔

وامّاالاستهجان ذكره اى ذكر المفعول كقول عائشةؓ ما رأيت منه اى من النبى ﷺ ولا رأى منى اى العورة وإمّا لنكتةٍ اخرى كأخفائه أوالتمكن من انكاره ان مسّت اليه حاجة اوتعيينهٔ حقيقةً اوادّعاءً اونحو ذلك

ترجمہ:۔

(یا ذکر مفعول کے مذموم ہونے کی وجہ سے جیسے قول عائشہؓ۔ میں نے نہیں دیکھا آپ سے یعنی حضور ﷺ سے اور نہ آپ نے مجھ سے یعنی ستر یا کسی اور نکتہ کیلئے مثلاً اس کو پوشیدہ رکھنا ہے یا ضرورت کے وقت اس کے انکار کی گنجائش مقصود ہو یا وہ متعیّن ہو حقیقتاً یا ادّعاءً وغیرہ

تشریح:۔

وامّاالاستهجان ذكره :مفعول بہ کے حذف کرنے کی ساتویں غرض یہ ہے کہ مفعول بہ کے ذکر کو قبیح اور برا سمجھتے ہوئے اسے حذف کرنا جیسے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ ''كنت اغتسل اناورسول الله ﷺ من اناءٍ واحدٍمارئيت منه ولاراٴ منى''

ترجمہ۔ میں اور آنحضرت ﷺ دونوں ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے لیکن نہ تو کبھی انھوں نے مجھ سے کچھ دیکھا اور نہ ہی میں نے ان سے کچھ دیکھا۔

محل استشہاد: اس میں دونوں جگہوں میں ''عورة'' مفعول بہ محذوف ہے اور اسے اس کے ذکر کے قبیح ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے

واما النکتة اخری :ساتوں اغراض کے ذکر کرنے کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ کسی اور غرض اور نکتہ کی وجہ سے بھی مفعول بہ کو ذکر کردیا جاتا ہے۔جس کو مذکورہ اغراض پر قیاس کیا جاسکتا ہے پھر مصنفؒ نے اس کی کوئی غرض ذکر نہیں کی ہے البتہ شارحؒ نے کچھ اغراض ذکر فرمائے ہیں۔ان میں سے ایک یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے مفعول بہ کو مخفی رکھنا چاہتا ہے جیسے کوئی آدمی کہے کہ الامیر یحب ویبغض یعنی الامیر یحبنی ویبغض هذا الحاضر۔امیر مجھ سے محبت کرتا ہے اور اس کے ساتھ جو یہاں پر حاضر ہے بغض رکھتا ہے۔لیکن متکلم نے مفعول بہ کو حذف کردیا ہے تاکہ کہیں سامع محبت کو اپنی طرف منسوب کرکے اور بغض کو میری طرف منسوب کرکے مجھے سزا نہ دلوا دے۔البتہ یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب قرینہ کی مدد سے معلوم کرلے کہ ''یحب اور یبغض'' کا مفعول کون ہے؟

اور کبھی مفعول بہ کو اسلئے حذف کردیا جاتا ہے تاکہ انکار کی ضرورت پڑنے کی صورت میں بسہولت انکار کرسکے جیسے کوئی آدمی کہے کہ'' لعن الله واخزی الله'' اللہ اس پر لعنت کرے اور اسے رسوا کرے۔اور اس پر کوئی قرینہ ہو کہ ان دونوں کا مفعول زید ہے۔اور لعنت اور رسوائی کے سبب کا اسے علم نہ ہو کہ کس وجہ سے وہ لعنت بھیج رہے ہیں اور اسے رسوا ہونے کی بددعا دے رہے ہیں۔اس مقام پر مفعول کو حذف کردیا ہے تاکہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ تم اس پر لعنت کیوں بھیج رہے ہو تو وہ انکار کرسکے کہ میری مراد تو زید نہیں ہے بلکہ کوئی اور ہے۔اور کبھی مفعول بہ کو اسلئے حذف کردیا جاتا ہے تاکہ مفعول بہ حقیقةً متعین ہو جیسے کوئی کہے''نحمد ونشکر''یعنی نحمد الله ونشکر الله'' کیونکہ حقیقی طور پر حمد اور شکر کا لائق صرف اور صرف اللہ ہی متعین ہے۔یا مفعول کو اسلئے حذف کردیا جاتا ہے کہ مفعول بہ حقیقةً تو متعین نہیں ہے لیکن ادّعائی طور پر متعین ہے جیسے'' نخدم ونعظم ''ہم خدمت اور تعظیم کرتے ہیں یہاں پر مفعول اگرچہ حقیقی طور پر متعین نہیں ہے لیکن متکلم ادّعائی طور پر یہ دعویٰ کررہا ہے کہ ہم بادشاہ کی خدمت اور تعظیم کرتے ہیں۔

وتقديم مفعوله اى مفعول الفعل ونحوه اى نحو المفعول من الجار والمجرور والظرف والحال وما اشبه ذلك عليه اى على الفعل لرد الخطأ فى التعيين كقولك زيدًا عرفت لمن اعتقد انّك عرفت انسانًا واصاب فى ذلك واعتقد انّه غير زيد واخطأ فيه وتقول لتاكيده اى تاكيد هذا الرد زيدًا عرفت لاغيره وقديكون لرد الخطأ فى الاشتراك كقولك زيدًا عرفت لمن اعتقد انّك عرفت زيدًا وعمروًا وتقول لتاكيده زيدًا عرفت وحدهٗ وكذا فى نحو زيدًا أكرمْ وعمروًا لا تُكرمْ امرًا ونهيًا فكان الاحسن ان يقول لافادة الأختصاص

ترجمہ:۔

(اور اس کے مفعول کو مقدم کرنا) یعنی فعل کے مفعول کو (اور اس جیسے) یعنی جار مجرور، ظرف، حال وغیرہ ا (اس پر) یعنی فعل پر (تعیین میں غلطی کو دور کرنے کیلئے ہے جیسے تیرا قول زیدًا عرفت اس شخص سے جو یہ سمجھتا ہو کہ تم نے ایک انسان کو پہچانا ہے) اور اس نے یہ صحیح سمجھا ہے (اور اس کا یہ اعتقاد ہو کہ وہ غیر زید ہے) اس میں اس نے غلطی کی ہے (اس کی رد کی تاکید میں) تم یوں کہو گے (زیدًا عرفت لاغیرہٗ) اور کبھی اشتراک میں غلطی کے رد کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے تم زیدًا عرفت اس شخص سے کہو جس کا یہ اعتقاد ہو کہ تم نے زید اور عمرو دونوں کو پہچانا ہے اس کی تاکید میں تم کہو گے زیدًا عرفت وحدهٗ اور اسی طرح زیدًا اکرم وعمرًا لاتکرم میں اسلئے ماتن کو یہ کہنا چاہئے تھا اور بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ یوں کہتے لافادة الاختصاص

تشریح:۔

وتقديم مفعوله :حذف مفعول کی بحث کے ختم ہوجانے کے بعد اب دوسری بحث تقدیم مفعول کی شروع کررہے ہیں البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ یہاں پر صرف مفعول کی تقدیم کی بات نہیں کریں گے بلکہ مطلقًا تمام فضلات جیسے جار مجرور، ظرف، حال، تمیز وغیرہ کی تقدیم

کا ذکر ہوگا۔ کبھی مفعول بہ کو فعل عام میں مقدم کر دیا جاتا ہے اور اس سے مقصود متکلم مخاطب کی اس غلطی کا ازالہ کرنا چاہتا ہے جو اسے مفعول کی تعیین میں لگ رہی ہے اسلئے کہ مخاطب کو یہ تو یقین ہے کہ فعل واقع ہوا ہے لیکن اس کے پاس مفعول کی تعیین نہیں ہے کہ کس پر واقع ہوا ہے تو اس مفعول بہ کی تعیین میں مخاطب سے غلطی ہو سکتی ہے کہ شاید مخاطب اصلی مفعول بہ کے بجائے کسی اور کو مفعول بہ بنا کر بیٹھ نہ جائے تو اسے اس غلطی سے بچانے کیلئے مفعول بہ کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ پھر غلطی کی دو صورتیں ہیں یا تو غلطی واقع ہو چکی ہوگی کہ مخاطب نے اصلی مفعول بہ کے بجائے دوسرا مفعول بہ سمجھ بیٹھا ہو جیسے مفعول بہ زید ہو لیکن مخاطب نے مفعول بہ خالد کو سمجھا ہو تو اسے کہا جائے گا کہ '' زیدًا عرفتہ'' اسے قصر قلب کہتے ہیں۔ اور اگر مخاطب کو اشتراک میں وہم ہو یعنی فعل تو صرف زید یا خالد پر واقع ہوا ہو لیکن مخاطب سمجھ بیٹھا ہو کہ دونوں پر واقع ہوا ہے تو تب بھی مفعول بہ کو مقدم کر دیا جائے گا اور مخاطب کی اس غلطی کا ازالہ کیا جائے گا چنانچہ اسکی تردید کرتے ہوئے'' زیدًا عرفتہ'' کہا جائے گا۔ اور اسے قصر افراد کہتے ہیں۔

فائدہ:۔ مصنفؒ نے تو صرف قصر قلب بیان کیا ہے لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ صرف قصر قلب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ قصر قلب اور قصر افراد دونوں میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مصنفؒ کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ خبر کے ساتھ خاص ہے جبکہ یہ خبر اور غیر خبر یعنی امر، نہی، اور انشاء۔ سب میں پایا جاتا ہے۔ اسلئے مصنفؒ '' لردّ الخطاء فی التعیین '' کی عبارت کے بجائے اگر یوں عبارت لاتے کہ '' لافادۃ الاختصاص '' تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ یہ عبارت خبر اور غیر خبر سب کو شامل ہے۔ لہٰذا قصر قلب کی تاکید '' لا غیر '' اور قصر افراد کی تاکید '' وحدہ '' کے ساتھ لائی جائے گی۔

ولهذا اى ولانّ التقديم لردّ الخطأفى تعيين المفعول مع الاصابه فى اعتقاد وقوع الفعل على مفعول ما لايقال مازيدًاضربتُ ولا غيرَهٗ لانّ التقديم يدلّ على وقوع الضرب على غيرزيدٍ تحقيقًالمعنى الاختصاص وقولك ولاغيره ينفى ذلك فيكون مفهوم التقديم مناقضًالمنطوق لاغيره نعم لوكان التقديم لغرض اٰخرغيرالتخصيص نجازمازيدًاضربت ولاغيرهٗ وكذازيدًاضربت وغيرهٗ ولامازيدًا ضربت ولكن اكرمته لانّ مبنى الكلامليس على انّ الخطاء واقعٌ فى الفعل بانّهٗ الضرب حتّى تردّهٗ الى الصواب بانّهٗ الاكرام وانّماالخطأفى تعيين المضروب فالصواب ان يقال مازيدضربت ولكن عمروًا وامّانحو زيدًاعرفتهٗ فتاكيدٌ ان قدّر الفعل المحذوف المفسّر بالفعل المذكورقبل المنصوب اى عرفتُ زيدًا عرفته والّافتخصيص اى زيدًا عرفت عرفتهٗ لانّ المحذوف المقدر كالمذكورفالتقديم عليه كالتقديم على المذكورفى افادة الاختصاص كمافى بسم الله فنحوزيدٌعرفتهٗ محتملٌ للمعنيينوالرجوع فى التعيين الى القرائن وعند قيام القرينة الدالّةِ على انّهٗ للتخصيص يكون أوكدمن قولنا زيدًاعرفت فيه من التكرار

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ تقدیم مفعول اس غلطی کو دور کرنے کیلئے ہوتی ہے جو مفعول کی تعیین میں ہو اور کسی مفعول پر فعل کے واقع ہونے میں اعتقاد صحیح ہو (چنانچہ مازیدًا ضربت ولاغیرہٗ نہیں کہا جائے گا) کیونکہ تقدیم تو اس پر دلالت کرتا ہے کہ غیر زید پر ضرب کا وقوع ہے تحقیقًا لمعنی الاختصاص اور تمہارا قول لاغیر اس کی نفی کر رہا ہے تو تقدیم کا مفہوم مناقض ہوگیا لاغیرہٗ منطوق کے ہاں اگر تقدیم تخصیص کے علاوہ کسی اور غرض کیلئے ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے مازیدًا ضربت ولاغیرہٗ مازیدًا ضربت وغیرہ (اور مازیدًا ضربت ولکن اکرمتہٗ

نہیں کہا جائے گا) کیونکہ اس کلام کا دارومدار اس پر نہیں ہے کہ غلطی جس فعل میں ہے وہ ضرب ہے کہ وہ ضرب ہے کہ اسے صحیح اکرام کی طرف لوٹائے غلطی تو تعیین مضروب میں ہے اسلئے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مازیدًا ضربت ولکن عمرًا (زیدٌ اعرفتہ جیسی ترکیب تو اس میں تاکید ہوگی) اگر فعل محذوف مقدر مانا جائے (مفسِّر) فعل مذکور سے (منصوب سے پہلے) یعنی عرفت زیدًا عرفتہٗ کیونکہ محذوف مقدر مذکور کی طرح ہوتا ہے تو محذوف مقدر پر مقدم کرنا افادہ اختصاص میں ایسا ہی ہے جیسے مذکور پر مقدم کرنا جیسا کہ بسم اللہ میں ہے پس زیدٌ اعرفتہٗ جیسی ترکیب دونوں معنوں کا احتمال رکھتی ہے ان میں سے کسی ایک کی تعیین قرینہ سے ہوگی اور جب تخصیص پر دلالت کرنے والا قرینہ ہو تو زیدٌ اعرفتہٗ میں زیادہ تاکید ہوگی زیدٌ اعرفت سے کیونکہ اس میں تکرار اسناد ہے۔

تشریح:۔

ولہـذا: اس عبارت کے ساتھ ماقبل پر ایک تفریع بٹھائی ہے ماقبل کی تفصیل سے یہ بات سامنے آگئی ہے کہ فعل کے وقوع کا مخاطب کو یقین ہوتا ہے لیکن اس سے مفعول بہ کی تعیین میں غلطی ہو جاتی ہے اسلئے اگر فعل کا وقوع زید پر نہ ہو اور مخاطب فعل کا عدم وقوع عمرو پر سمجھ رہا ہو تو یہ عبارت لانا جائز نہیں ہوگا ''ما زیدًا ضربت ولا غیرہ '' کیونکہ یہاں پر جب متکلم نے ''ما زیدًا ضربت '' کہا ہے تو اس کے ساتھ غیر زید پر ''ضرب '' کا وقوع خود بخود ثابت ہو رہا ہے۔ اور اس کے بعد ''لا غیرہ '' لا کر اس کی بھی تردید کردی ہے تو ایک ہی کلام میں تناقض آجائے گا کہ پہلے تو ''غیر '' کیلئے ''ضرب '' کو ثابت کیا اور پھر اس سے ''ضرب '' کی نفی کردی۔ اور یہ اسلئے بھی صحیح نہیں ہے کہ اس میں متکلم نے درنوں پر ''ضرب '' کے واقع ہونے کی نفی کردی ہے جبکہ مخاطب کو اس بات کا یقین ہے کہ ان دونوں میں سے ایک پر فعل واقع ہوا ہے اور اس میں اس سے غلطی بھی نہیں ہوئی ہے اور اگر تقدیم سے تخصیص کے علاوہ کسی اور فائدے کا قصد کیا جائے تو پھر یہ کلام صحیح ہے۔ اسی طرح اس آدمی کے سامنے جو یہ سمجھتا ہو کہ اس نے زید کو مارا ہے اس کی عزت نہیں کی ہے یوں کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ''ما زیدًا ضربت ولکن اکرمتہ '' کیونکہ اس میں متکلم زید پر ضرب کے واقع ہونے کی نفی کر رہا ہے جبکہ مخاطب کو زید پر ''ضرب '' کے واقع ہونے کا یقین ہے اور اس میں اس نے کوئی غلطی بھی نہیں کی ہے غلطی اس سے صرف مفعول کی تعیین میں ہوئی ہے۔

.وامازیدًا عرفتہٗ :زیدًا عرفتہٗ '' میں تقدیم مفعول بہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس کے تخصیص کا فائدہ دینے کیلئے ایک شرط ہے کہ جب وہ مفعول ''حذف عاملہٗ علیٰ شریطۃ التفسیر '' کے قبیل سے نہ ہو اور اگر وہ مفعول اس قبیل سے ہو تو پھر لازمی طور پر فعل کو مقدر مانا جائے گا پھر وہ فعل مقدر مفعول سے مقدم ہوگا یا نہیں۔ اگر وہ فعل مقدر مفعول سے مقدم ہو تو ایک فائدہ حاصل ہو جائے گا جیسے ''عرفت زیدًا عرفتہ '' اور اگر وہ فعل مقدر مفعول بہ سے مؤخر ہو تو تخصیص کا فائدہ حاصل ہو جائے گا جیسے ''زیدًا عرفتُ فعرفتہ '' کیونکہ تقدیم مفعول سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور فعل مقدر فعل ملفوظ کی طرح ہوتا ہے۔ لہٰذا جس طرح فعل ملفوظ سے تقدیم مفعول تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مقدر سے مفعول کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دے گی۔ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم اس میں بسم اللہ نے فعل مقدر سے مقدم ہونے کی وجہ سے تخصیص حاصل کی ہے۔ بہرحال ''زیدًا عرفت '' میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے ان میں سے کسی ایک میں تعیین قرینہ کی وجہ سے ہو جائے گی۔ پھر تخصیص پر قرینہ کے پائے جانے کی صورت میں ''زیدًا عرفت '' کی بنسبت ''زیدًا عرفتہ '' میں تاکید زیادہ ہوگی کیونکہ ''زیدًا عرفتہ '' میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے بخلاف ''زیدًا عرفت '' کے کہ اس میں تکرار اسناد نہیں پایا جاتا ہے۔

فائدہ:۔حذف عاملہٗ علیٰ شریطۃ التفسیر کا مطلب یہ ہے کہ مفعول کے بعد فعل کو ذکر کردیا گیا ہو اور اس فعل کے ساتھ ایسی ضمیر لگی ہوئی ہو جس میں عمل کرنے کی وجہ سے فعل مذکور اپنے معمول میں عمل کرنے سے اعراض کر رہا ہو جیسے ''زیدًا عرفتہ '' اس میں زید

معمول ہے اسکے بعد فعل مذکور ہے اور یہ فعل اپنے بعد والے ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اپنے معمول مقدم میں عمل کرنے سے اعراض کررہا ہے۔جبکہ ''زیداً عرفت'' حذف عاملہٗ علیٰ شریطۃ التفسیر'' کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ اس میں فعل کے بعد کوئی ایسی ضمیر نہیں ہے جس میں عمل کرنے کی وجہ سے فعل اپنے معمول میں عمل کرنے سے اعراض کررہا ہو۔

وفی بعض النسخ واما نحو وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فلایفید الاالتخصیص لامتناع ان یقدر الفعل مقدمًا نحو فهدینا ثمود لالتزامهم وجود فاصل بین اما والفاء بل التقدیر اما ثمود فهدینا فهدینا هم بتقدیم المفعول وفی کون هذا التقدیم للتخصیص نظرٌ لانهٗ قدیکون مع الجهل بثبوت اصل الفعل کما اذاجاءك زیدٌ وعمروٌ ثم سئلك سائلٌ مافعلتَ بهما فتقول اما زیدٌ افضربتهٗ واما عمروٌ فاکرمتهٗ فلیتأمل

ترجمہ:۔

اور بعض نسخوں میں یہ عبارت بھی ہے کہ (اما ثمود فہدینا ہم جیسی ترکیب صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے) کیونکہ یہ بات ممنوع ہے کہ فعل کو مقدم کر کے مقدر مانا جائے یعنی اما فہدینا ثمود کیونکہ نحویوں نے اما اور فاء کے درمیان فصل ضروری قرار دیا ہے تو تقدیری عبارت یوں ہوگی اما ثمود فہدینا فہدینا ہم مفعول کی تقدیم کے ساتھ اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا محل نظر ہے کیونکہ اس جیسی ترکیب کبھی اصل فعل سے ناواقف ہونے کی بناء پر بھی استعمال ہوتی ہے جیسے تیرے پاس زید اور عمرو دونوں آئے پھر کوئی پوچھنے والا تم سے پوچھے ما فعلت بہما؟ تم نے ان دونوں کے ساتھ کیا کیا؟ تو تم کہو گے کہ اما زید افضربتہٗ ولما عمروٌ افاکرمتہٗ۔اس میں خوب غور کرلو۔

تشریح:۔

وفی بعض النسخ واما نحو واما ثمود فهدیناهم :اس میں نحو سے ہر وہ ترکیب مراد ہے جس میں فعل سے اس کا معمول مقدم ہو اور وہ فعل اس معمول کے ضمیر میں عمل کرنیکی وجہ سے اس معمول میں عمل نہ کررہا ہو اور اس ''اما'' کے متصل ہو جو مهما یکن من شیئٍ'' کے معنیٰ میں ہو جیسے'' اما زید فاکرمتہٗ'' وغیرہ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اشتباہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں۔وروہ اشتباہ یہ ہے کہ اما ثمود میں دو قرئتیں ہیں یہ یا تو مرفوع ہے اور یا منصوب ہے اگر اسے مرفوع پڑھا جائے مبتداء ہوگا ور ہر حال میں تقوی کا فائدہ دے گا منصوب پڑھنے کی صورت میں اس میں اشتباہ ہوگا جیسے'' زیداً عرفتہٗ ''میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے۔اسی طرح اس میں تخصیص اور تاکید کا احتمال بھی ہونا چاہئے تو مصنفؒ نے اس عبارت کے ساتھ اس اشتباہ کو زائل کردیا ہے کہ اس میں یہ دونوں احتمال نہیں ہیں بلکہ اس میں تخصیص کا ایک ہی احتمال ہے کیونکہ تاکید کا فائدہ مفعول پر فعل کے مقدم کرنے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اور یہاں پر فعل پر منصوب مقدم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ فعل پر منصوب کے مقدم کرنے کی صورت میں عبارت یوں بن جائے گی ''اما فهدینا ثمود فهدینا هم ''اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ نحویوں کے نزدیک ''اما'' شرطیہ اور ''فاء'' جزائیہ کے درمیان فاصلہ کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر ان دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے بلکہ دونوں متصل آئے ہوئے ہیں۔

وفی کون هذا التقدیم للتخصیص نظر: شارحؒ نے اس عبارت کیساتھ مذکورہ مثال پر اعتراض کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ ''واما ثمود'' تخصیص کا فائدہ دیتا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تخصیص کی صورت میں اصل فعل کا علم تو ہوتا ہے لیکن مفعول کے بارے قصر قلب یا قصر افراد کے طور پر خطأ واقع ہوتی ہے حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک مقام پر اصل فعل کا مخاطب کو علم نہیں ہے لیکن پھر بھی مفعول کو مقدم کرکے ''اما'' کے ساتھ فعل کو استعمال کیا گیا ہے اور اس سے صرف افادہ فعل کا حاصل ہوا ہے جیسے کسی کے پاس زید اور عمرو آئے ہوں تو کوئی آدمی پوچھے کہ ''مافعلتهما'' تم نے ان دونوں کے ساتھ کیا کیا ؟ تو مخاطب اس کا جواب دیتے ہوئے یوں کہے گا کہ'' اما زیداً فضربتہٗ

واما عمروًا فاکرمته ‘‘‘تو دیکھئے یہاں پر اس کلام کے مخاطب کو اصل فعل کا علم ہی نہیں ہے پھر بھی مفعول بہ کو فعل سے مقدم کر کے لایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ’’اما‘‘ کے ساتھ تقدیم مفعول ہر جگہ تخصیص کیلئے نہیں ہوتا ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی اس آیت میں تقدیم مفعول کو تخصیص کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے کہ اگر اسے تخصیص کیلئے بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم ثمود کے علاوہ باقی کسی کافر قوم کی ہدایت کی طرف رہنمائی نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی انھوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی ہے جبکہ یہ بات صریح البطلان ہے کیونکہ ہدایت کی طرف دعوت دینے میں تمام نبی اور ہدایت کو چھوڑ کر گمراہی اختیار کرنے میں تمام کافر قومیں برابر ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وکذلك ای ومثل زیدًا عرفت فی افادۃ التخصیص قولك بزید مررتُ فی المفعول بواسطة لمن اعتقد انك مررت بانسان وانهٗ غیر زیدٍ وکذالك یوم الجمعة سرتُ وفی المسجد صلّیتُ وتادیبًا ضربتهٗ وماشیًا حججت

ترجمہ:۔

(اور اسی طرح) یعنی افادہ تخصیص میں زیدًا عرفت کی طرح ہے (تیرے قول بزیدٍ مررت) مفعول بالواسطہ میں اس آدمی سے جو اس کا معتقد ہو کہ تم ایک آدمی کے پاس سے گزرے ہو اور وہ زید کے علاوہ ہے اور اسی طرح جمعہ کے دن ہی میں چلا، مسجد ہی میں میں نے نماز پڑھی، ادب سکھانے کیلئے ہی میں نے مارا، میں نے پیدل ہی حج کیا،

تشریح:۔

وکذلك :درمیان میں کچھ زوائد بتانے کے بعد مصنفؒ اصل موضوع کی طرف دوبارہ لوٹ آئے ہیں۔ یعنی جس طرح تقدیم مفعول سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اسی طرح دوسرے فضلات کی تقدیم سے بھی تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جیسے کوئی آدمی کسی کے بارے میں یہ گمان کرتا ہو کہ وہ جمعہ کے دن کے علاوہ کسی اور دن آیا ہے جبکہ وہ آدمی جمعہ کے دن ہی آیا ہو تو اسے یوں کہا جائے گا ’’یوم الجمعة سرت‘‘ یا کوئی یہ گمان کرتا ہو کہ مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ اس نے نماز پڑھی ہے جبکہ اس نے مسجد ہی میں نماز پڑھی: تو اسے یوں کہا جائے گا کہ ’’فی المسجد صلّیتُ‘‘ اسی طرح ’’تادیبًا ضربتُ‘‘ اور ’’وماشیًا حججتُ‘‘ وغیرہ۔

والتخصیص لازمٌ للتقدیم غالبًا ای لاینفكّ عن تقدیم المفعول ونحوہ فی اکثر الصور بشهادۃ الاستقراء وحکم الذوق وانماقال غالبًا لانّ اللزوم الکلّی غیر متحقّق فیهاذا التقدیم قد یکون لاغراض اخر کمجرّد الاهتمام والتبرّك والاستلذاذ وموافقة کلام السامع اوضرورۃ الشعر والسجع والفاصلة ونحوذلك قال الله تعالیٰ خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِیْمَ صَلُّوْهُ ثُمَّ فِیْ سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فَاسْلُکُوْهُ وقال تعالیٰ وَاِنَّ عَلَیْکُمْ لَحَافِظِیْنَ وقال تعالیٰ فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وقال تعالیٰ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلٰکِنْ کَانُوْا اَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُوْنَ۔ الی غیر ذلك ممّالا یحسن فیه اعتبار التخصیص عند من لهٗ معرفةٌ باسالیب الکلام

ترجمہ:۔

(اور اکثر موارد میں تقدیم کیلئے تخصیص لازم ہے) یعنی مفعول وغیرہ کی تقدیم سے جدا نہیں ہوتی اکثر صورتوں میں شہادۃ ذوق اور حکم استقراء کی وجہ سے مصنفؒ نے ’’غالبًا‘‘ کی قید اسلئے لگائی ہے کہ لزوم کلی متحقق نہیں کیونکہ کبھی تقدیم دوسرے اغراض کیلئے بھی ہوتی ہے جیسے محض اہتمام یا تبرک، یا استلذاذ یا سامع کے کلام کی موافقت یا ضرورت شعری، یا ضرورت سجع یا رعایت فاصلہ وغیرہ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے اسے پکڑو، پھر اسے طوق پہناؤ، پھر اسے دوزخ میں داخل کردو، پھر اسے ایک ایسی زنجیر میں جس کی پیمائش ستر گز ہے جکڑ دو۔ اور ارشاد فرمایا بے شک تم پر نگہبان ہیں اور

ارشاد فرمایا تو آپ یتیم پر سختی نہ کریں اور سائل کو مت جھڑکئے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم کرتے تھے اور اس کے علاوہ ہر وہ مقام جہاں تخصیص کا اعتبار مناسب نہیں ہر اس آدمی کے نزدیک جو انداز کلام سے آشنا ہے

تشریح:۔

والتخصيص لازمٌ للتقديم "مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اب تک تو ہم نے آپ لوگوں کو یہ بات بتائی تھی کہ تقدیم مفعول سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اب یہاں سے یہ بات بتا رہے ہیں کہ جب یہ بات آپ کی سمجھ میں آ گئی تو اب یہ سمجھ لو کہ تقدیم مفعول اور فضلات کیلئے تخصیص غالبًا لازم ہے۔ یعنی جہاں پر بھی تقدیم پائی جائے گی۔ وہاں پر تخصیص بھی پائی جائے گی البتہ یہ قانون کلی نہیں ہے بلکہ قانون اکثری ہے یعنی کبھی کبھار ایسا بھی ہوگا کہ تقدیم تو پائی جائے گی لیکن وہاں پر تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ تقدیم کسی اور غرض کیلئے کی گئی ہو گی اور یہ بات بتانے کیلئے کہ یہ قانون کلی نہیں ہے بلکہ اکثری ہے "غالبًا" کے لفظ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

تقدیم کسی اور غرض کیلئے لائی جانے کی مثال جیسے صرف اہتمام کیلئے مقدم کر دیا جائے یا تبرک کیلئے یا استلذاذ کیلئے مقدم کر دیا جائے جیسے "محمّدًا احببت" یا سامع کے کلام کی موافقت کیلئے مقدم کر دیا جائے جیسے "من ضربته" کے جواب میں کہا جائے "زيدًا ضربته" یا ضرورت شعری کیلئے یا سجع یا فاصلہ کیلئے مقدم کر دیا جائے فاصلہ بھی سجع ہی کا نام ہے لیکن اشعار میں استعمال ہو جائے تو اسے سجع کہا جاتا ہے اور قرآن میں استعمال ہو جائے تو اسے فاصلہ کہا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ" اصل میں "جحیم" مؤخر تھا لیکن فاصلہ اور زیادۃ اہتمام کیلئے اسے مقدم کر دیا ہے "ثُمَّ فِيْ سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوْهُ" اس میں فاصلہ اور زیادۃ اہتمام کیلئے جار مجرور کو مقدم کر دیا گیا ہے۔ "اِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ" اصل میں قانون کے مطابق "علیکم" کو مؤخر ہونا چاہئے لیکن ماقبل کے ساتھ فاصلہ برقرار رکھنے کیلئے جار مجرور کو مقدم کر دیا ہے۔"

فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ "اس میں بھی "سائل" کا ذکر مؤخر ہونا چاہئے تھا لیکن فاصلہ اور زیادۃ اہتمام کیلئے مقدم کر دیا ہے "وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ" یہاں پر بھی "انفسهم" کو فاصلہ اور زیادۃ اہتمام کیلئے مقدم کر دیا ہے۔ ان میں سے بعض مقامات میں مفعول کو تخصیص کیلئے مقدم کرنا صحیح نہیں ہے جیسے "فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ" اس میں اگر ہم تقدیم مفعول کو تخصیص کیلئے بنائیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ صرف یتیم کو غصہ نہ کریں اور باقی لوگوں کو غصہ کریں اور صرف سائل کو مت جھڑکیں باقیوں کو جھڑکیں" جبکہ یہ معنی منشأ قرآن کے بالکل خلاف ہے اسلئے ہر جگہ پر تقدیم مفعول تخصیص کا فائدہ نہیں دے گا۔

ولهذا اى ولأنّ التخصيص لازمٌ للتقديم غالبًا يقال فى اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ معناه نخصّك بالعبادة والاستعانة بمعنى نجعلك من بين الموجودات مخصوصًا بذلك لا نعبد ولا نستعين غيرك وفى لَاِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ معناه اليه تحشرون لا الىٰ غيره ويفيد التقديم فى الجميع اى جميع صور التخصيص وراء التخصيص اى بعدهٗ اهتمامًا بالمقدّم لانّهم يقدّمون الذى شانهٗ اهمّ وهَمّ ببيانه اعنى ولهذا يقدّر المحذوف فى بسم اللّٰه مؤخّرًا اى بسم اللّٰه افعل كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمامَ لانّ المشركين كانوا يبدؤن باسماء اٰلِهتهم فيقولون باسم اللّات وباسم العزّىٰ فقصد الموحّد تخصيص اسم اللّٰه بالابتداء للاهتمام والردّ عليهم۔

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ اکثر صورتوں میں چونکہ تقدیم کیلئے تخصیص لازم ہے کہا جاتا ہے ایاک نعبد وایاک نستعین میں کہ اس

کے معنی ہیں ہم عبادت اور طلبا ستعانت کیلئے آپ ہی کو خاص کرتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم جملہ موجودات میں آپ ہی کو مخصوص کرتے ہیں آپ کے ماسوا کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ ہی اس سے مدد چاہتے ہیں (اور لالی اللہ تحشرون کے یہ معنیٰ ہیں کہ تمہارا حشر اسی کی طرف ہوگا نہ کہ غیر کی طرف اور تقدیم فائدہ دے گی جمیع میں) یعنی تخصیص کی تمام صورتوں میں (تخصیص کے علاوہ میں) یعنی بعد میں مقدّم کے اہتمام کی وجہ سے کیونکہ اہل عرب اسی کو مقدّم کرتے ہیں جو مہتم بالشان ہو اور بیان کرنے میں اس کا قصد کیا ہے میرا مطلب ہے۔ اور اسی وجہ سے بسم اللہ میں محذوف کو مقدر موٴخر مانا جاتا ہے یعنی ''بسم اللہ افعل کذا'' تا کہ اختصاص کیساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دے کیونکہ مشرکین اپنے باطل معبودوں کے نام سے شروع کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ بسم اللات بسم العزیٰ تو موٴمن نے ابتداء کو اللہ کے نام کے ساتھ خاص کر دینے کا قصد کیا اہتمام کیلئے اور مشرکین پر رد کرنے کیلئے۔

تشریح:۔

ولھذا: مذکورہ ضابطہ پر ایک تفریع بٹھائی ہے یہاں سے وہی تفریع بیان کر رہے ہیں کہ جب ہم نے یہاں ضابطہ بیان کر دیا ہے کہ عام طور پر تقدیم مفعول کیلئے تخصیص لازم ہے اسلئے ''إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينَ'' کی تفسیر یوں بیان کی جائے گی ''نخصّك بالعبادة لانعبدغيرك ۔ونخصّك بالاستعانةبين الموجودات لانستعين غيرك'' اسی طرح ''لَا لِى اللهِ تُحْشَرُوْنَ'' کے معنیٰ ہوں گے ''اليه تحشرون لاالى غيره''

وفى الجميع وراء التخصيص اهتمامًا: تقدیم مفعول تخصیص کا فائدہ دینے کے ساتھ ساتھ اہتمام شان کا بھی فائدہ دیتا ہے اسلئے کہ مقدّم اس چیز کو کہتے ہیں جس کی شان عظمت والی اور بڑی ہو جیسے ''بسم الله'' اس کے متعلّق کو بعد میں نکالا جاتا ہے ''افعل'' یہاں پر جار اور مجرور کے تخصیص کیلئے مقدّم کر دیا ہے کیونکہ ''بسم اللہ'' اللہ پاک نے مشرکین کی تردید کیلئے اتارا ہے کیونکہ مشرکین کہتے تھے ''بسم اللات ،والمنات، والعزىٰ'' تو ان کی تردید کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری ہے کہ تمام مسلمانوں کو چاہئے کہ ان کی تردید کرنے کیلئے یوں کہیں کہ ہم ہر کام میں اللہ تعالیٰ سے مدد اللہ مانگتے ہیں اللہ کے علاوہ کسی اور سے مدد نہیں مانگتے ہیں اور چونکہ یہ اللہ کا نام ہے اسلئے مزید اہتمام کرتے ہوئے جار مجرور کو مقدّم کر دیا ہے۔

وأُورِدَ اَقْرَءْ بِاسْمِ رَبِّكَ يعنى لوكان التقديم مفيدًاللاختصاص والاهتمام لوجب ان يؤخّرالفعل ويقدّم باسم ربّك لانّ كلام الله تعالىٰ أحقّ برعاية مايجب رعايتهٗ واُجيب بانّ الاهمّ فيه القراءة لانّهااوّل سورةٍ نزلت فكان الامربالقراءة اهمّ باعتبارهذا العارض وان كان ذكرالله اهمّ فى نفسه هذاجواب صاحب الكشّاف وبانّهٗ اى باسم ربّك متعلّقٌ باقرء الثانى اى هو مفعول اقرء الذى بعده ومعنى اقرء الاوّل اُوجدالقراءةَ من غيراعتبارتعديته الىٰ مقروءٍبه كما فى فلانٌ يعطى كذا فى المفتاح

ترجمہ:۔

(اس پر اعتراض کیا گیا ہے اقرء بسم ربک سے کہ اگر تقدیم مفید اختصاص واہتمام ہوتی تو فعل کو موٴخر کیا جاتا اور بسم ربک کو مقدّم کیونکہ کلام الٰہی کہیں زیادہ مستحق ہے ان چیزوں کی رعایت رکھنے کا جن کی رعایت رکھنا ضروری ہے (جواب دیا گیا ہے کہ یہاں پر قرءۃ ہی اہم ہے) کیونکہ یہ سب سے پہلے نازل ہونے والی سورت ہے لہٰذا امر بالقراۃ اس عارض کے اعتبار سے اہم ہے اگر چہ فی نفسہ اللہ کا نام اہم ہے یہ جواب صاحب کشّاف کا ہے (یوں کہ باسم ربک اقرء ثانی کے ساتھ متعلّق ہے) یعنی یہ اس اقرء کا مفعول ہے جو اقرء اوّل کے بعد ہے (اور اقرء اوّل کا معنیٰ ہے اوجدالقراءۃ) کسی مقروء کی طرف متعدی ہونے کے اعتبار کئے بغیر جیسے فلانٌ یعطی۔ مفتاح میں اسی طرح ہے۔

تشریح:۔

واورد "اقرء بسم ربّك ":۔مصنفؒ نے یہ ضابطہ بیان کیا تھا کہ تقدیم معمول تخصیص کے علاوہ اہتمام کا بھی فائدہ دیتا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر تقدیم تخصیص کے ساتھ ساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دیتا ہے تو پھر"اِقرءْ بسْم ربّكَ الّذِیْ "میں "اقرء "کو مؤخر کر دینا چاہئے اور"اسم ربّك "کو مقدم کرنا چاہئے جبکہ یہاں پر فعل کو اللہ کے نام سے مقدم کر دیا گیا ہے اور اللہ کے نام کو مؤخر کر دیا گیا ہے۔

جواب: مصنفؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں ایک جواب صاحب کشاف کے حوالے سے نقل کیا ہے چنانچہ صاحب کشاف علامہ جاراللہ زمخشری فرماتے ہیں کہ تقدیم کی دو قسمیں ہیں تقدیم ذاتی اور تقدیم مقامی علم معانی والوں کے نزدیک تقدیم مقامی کو تقدیم ذاتی پر مقدم کر دیا جاتا ہے اور یہ مقام چونکہ مقام قرءت ہے کیونکہ یہ قرآن کے نزول کی ابتدائی وحی ہے آنحضرت ﷺ اس سے پہلے اللہ کے ناموس سے ناواقف تھے اسلئے یہاں پر "قرءت" کو مقدم کر دیا گیا ہے۔اور بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ "بسم ربّك" بعد والے "اقرء" کے ساتھ متعلق ہے "اقرء" اوّل کے ساتھ متعلق ہی نہیں ہے اور"اقرء "اوّل کو لازم کی جگہ قرار دیا جائے گا جس کی وجہ سے یہ کسی "مقروء" کی طرف متعدّی نہیں ہوگا اور اس کا معنیٰ بنے گا "اوجد القرائة"۔

وتقديم بعض معمولاته اى معمولات الفعل علىٰ بعض امّالانّ اصلهٗ اى اصل ذلك البعض التقديمُ علىٰ البعض الأخرولامقتضى للعدول عنه اى عن ذلك الاصل كالفاعل فى نحو ضرب زيدٌعمروًا لانّهٗ عـمدةٌ فى الكلام وحقّهٗ ان يلى الفعل وانّمافال فى نحو ضرب زيدٌعمروًا لانّ فى نحوضرب زيدً غلامهٗ مقتضيًاللعدول عن الاصل والمفعول الاوّل فى نحو اعطيت زيدًادرهمًافانّ اصلهٗ التقديم لمافيه من معنىٰ الفاعليّة وهوانّهٗ عاطٍ اى اٰخذٌللعطاء اولانّ ذكره اى ذكرذلك البعض الذى تقدّم اهمّ جعل الاهميّةههُناقسيمًالكون الاصل التقديم وجعلهافى المسنداليه شاملًا لهٗ ولغيرهٖ من الامور المقتضية لـلتقديم وهوالـموافق للمفتاح ولمّاذكرهٗ الشيخ عبد القاهر حيث قال انّا لم نجدهم اعتمدوا فى التقديم شيئًايجرى مجرىٰ الاصل غيرالعناية والاهتمام لكن ينبغى ان يفسّر وجه العناية بشيءٍ ويعرف لهٗ معنىً وقد ظنّ كثيرٌ من الناس انّهٗ يكفى ان يقال قدم للعناية ولكونهٖ اهمّ من غيران يذكرمن اين كانت تلك العناية وبم كان اهمّ فمراد المصنّف بالاهميّة ههُنا الاهميّة العارضةبحسب اعتناء المتكلّم والسامع بشانهٖ والاهتمام بحالهٖ لغرضٍ من الاغراض كقولك قتل الخارجىَ فلانٌ لانّ الاهمّ فى تعلّق القتل هو الخارجي المقتول ليتخلّص الناس من شرّهٖ اولانّ فى التاخيراخلالًا ببيان المعنىٰ نحووَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ اِيْمَانَهٗ فانّهٗ لواُخّرقولهٗ من اٰل فرعون عن قولهٖ يكتم ايمانه لتوهّم انّهٗ من صلة يكتم اى يكتم ايمانهٗ من اٰل فرعون فلم يُفهَم انّهٗ اى ذلك الرجل كان منهم اى من اٰل فرعون والحاصل انّهٗ ذكرلرجل ثلاثة اوصاف قدّم الاوّل اعني مؤمن لكونهٖ اشرف ثمّ الثانى لئلّايتوهّم خلاف المقصوداولانّ فى التاخيراخلالًا بالتناسب كرعاية الفاصلة نحوفَاَوْجَسَ فِىْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى بتقديم الجاروالمجرور والمفعول على الفاعل لانّ فواصل الأى على الالف

ترجمہ:۔

(اور اس کے بعض معمولات کو مقدم کرنا یعنی فعل کے بعض معمولات کو (بعض پر یا تو اسلئے ہوتا ہے کہ اس کی اصل) یعنی اس بعض کی اصل (تقدیم ہے) دوسرے بعض پر (اور اس اصل کا کوئی مقتضی بھی نہ ہو) یعنی اس اصل سے (جیسے فاعل ضرب زیدٌ عمروًا جیسی مثال میں) کیونکہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ یہ فعل کے ساتھ متصل ہو۔ ماتنؒ نے فی نحوضرب زیدٌ عمروًا اسلئے کہا ہے کہ ضرب زیدًا غلامُہٗ جیسی ترکیب میں اصل سے عدول کرنے کا مقتضی موجود ہے (اور مفعول اوّل اعطیت زیدا درہما جیسی مثالوں میں) اس کی اصل بھی تقدیم ہے کیونکہ اس میں فاعلیت کے معنیٰ موجود ہیں اور وہ عطاء لینے والا ہے (یا اس بناء پر کہ اس کا ذکر) یعنی اس بعض کا ذکر جو مقدم ہو رہا ہے (اہم ہے) یہاں پر اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کا قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں تقدیم کے اصل ہونے اور دوسرے امور مقتضی تقدیم سب کو شامل مانا ہے جو مفتاح کے موافق ہے اور شیخ کے بھی کیونکہ شیخ نے کہا ہے کہ ہم نہیں پاتے علماء عربیہ کو کہ انھوں نے تقدیم میں کسی ایسی چیز کا اعتبار کیا ہو جو قاعدہ کلیہ کی طرح ہو سوائے عنایت اور اہتمام کے لیکن عنایت کی تفسیر کسی معقول چیز کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور بہت سے لوگوں نے یہ کہہ دینا کافی سمجھا ہے کہ اہمیت اور اعتناء کی وجہ سے مقدم کیا ہے اس کی وجہ کے ذکر کئے بغیر کہ اہمیت کہاں سے آئی ہے اور کیوں آئی ہے تو یہاں پر اہمیت سے مصنفؒ کی مراد اہمیت عارضہ ہے جو متکلم یا سامع کی توجہ کے مطابق لاحق ہوتی ہے اور اس کے حال کا اہتمام کرنا کسی نہ کسی غرض کیلئے ہوتا ہے (جیسے تمہارا قول فلاں آدمی نے خارجی کو قتل کر دیا) کیوں کہ یہاں پر قتل میں اہم چیز مقتول ہونے والا خارجی ہے کہ لوگ اس کی شر سے نجات پائیں (یا اسلئے کہ مؤخر کرنے سے معنیٰ کے بیان کرنے میں خلل واقع ہوتا ہے) جیسے ورکہا ایک مؤمن مرد نے جو فرعون کے خاندان کا تھا اور اپنا ایمان چھپا رہا تھا) کیونکہ اگر اللہ کا ارشاد ''من اٰل فرعون کو'' ''مؤخر کر دیا جاتا'' یکتم ایمانہٗ'' پر تو یہ وہم پیدا ہو جاتا کہ یکتم کا صلہ ہے) یعنی یکتم ایمانہٗ من اٰل فرعون اور یہ معلوم نہ ہوتا کہ وہ رجل مؤمن (ان میں سے ہے) یعنی فرعون کی قوم میں سے خلاصہ کلام یہ ہے کہ رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے اوّل یعنی مؤمن کو اشرف ہونے کی وجہ سے مقدم کیا ہے پھر ثانی کو تا کہ خلاف مقصود کا وہم نہ ہو۔ (یا) مؤخر کرنے سے خلل واقع ہوتا ہے (تناسب میں رعایت فاصلہ کی وجہ سے جیسے فاوجس الخ پس موسیٰ کے دل میں تھوڑا سا خوف پیدا ہوا الخ جار مجرور اور مفعول دونوں کو فاعل پر مقدم کر دیا گیا ہے کیونکہ فواصل آیات الف پر ہیں۔

تشریح:۔

وتقديم بعض معمولاته على بعض: ہم نے عرض کیا تھا کہ حذف مفعول، تقدیم مفعول، اور تقدیم بعض معمولات علی الآخر تین چیزوں کی بحث ہوگی۔

دو ابحاث گزر چکے ہیں۔ اب تیسری بحث شروع کر رہے ہیں۔ چنانچہ کبھی کبھار فعل کے بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کر دیا جاتا ہے پھر اس کی چار علّتیں ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جس کو مقدم کیا جائے گا تو اسے یا تو اصل ہونے کی وجہ سے مقدم کیا جائے گا یا اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے یا معنیٰ میں خلل ہونے کی وجہ سے یا عبارت میں خلل ہونے کی وجہ سے۔

تفصیل: فعل کے معمول کی تقدیم یا تو اس میں تقدیم کے اصل ہونے کی وجہ سے ہوگی اس طور پر کہ اصل سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی نہ ہو جیسے'' ضرب زیدٌ عمروًا'' اس میں فاعل کو فعل سے مقدم کر دیا گیا ہے اسلئے کہ فاعل پر فعل باعتبار وجود اور باعتبار فہم کے موقوف ہوتا ہے اور فاعل اپنے فعل کیلئے بمنزل جزء کے ہوتا ہے۔ بخلاف فعل کے دوسرے معمولات کے کہ وہ فعل کیلئے بمنزل جزء کے نہیں ہوتے ہیں اسلئے فاعل کو فعل کے باقی تمام معمولات پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔ اور اگر اصلیت سے عدول کرنے کیلئے کوئی قرینہ موجود ہو تو پھر فاعل کو مؤخر کر دیا جائے گا جیسے'' ضرب زیدًا غلامُہٗ'' یہاں پر اگر فاعل کو مقدم کر دیا جائے تو لفظًا اور رتبۃً (معنًی) اضمار قبل الذکر لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے اسلئے فاعل کو مؤخر کر دیا جائے

گا۔ دوسری مثال جیسے ''اعطیت زیدًا درھمًا'' باب اعطیت کے دو مفعولوں میں پہلے سے والے مفعول کی تقدیم اصل ہے کیونکہ اس میں فاعلیّت والا معنیٰ پایا جاتا ہے اسلئے کہ اوّل آخذ ہوتا ہے اور ثانی مؤخوذ ہوتا ہے اسلئے اوّل کو مقدم کر دیا جائے گا۔

دوسری علت یہ ہے کہ فعل کے معمول کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کر دیا جائے جیسے ''قتل الخارجیَّ زید'' (زید نے خارجی کو قتل کر ڈالا) اس میں خارجی مفعول کو فاعل سے مقدم کر دیا ہے اسلئے کہ مفعول کا ذکر یہاں اس کے مقصود بالذات ہونے کی وجہ سے اہم ہے کیونکہ یہاں پر خارجی کا مقتول ہونا بتلانا ہے تاکہ لوگ سن کو خوش ہو جائیں کہ اس کی برائیوں اور شرارتوں سے جان چھوٹ گئی زید کا قاتل ہونا بتلانا مقصود نہیں ہے اس وجہ سے خارجی کو مقدم کرنا اصل ہوگا تو اس کی اصلیّت کی بناء پر اسے مقدم کر دیں گے۔

شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے مسند الیہ کی بحث میں اغراض تقدیم بیان کرتے ہوئے کہا تھا ''وامّا تقدیمهٗ فلکون ذکره اهم امّا لانّهٗ الاصل وامّا لیتمکّن الخبر فی ذهن السامع'' اس عبارت میں مصنفؒ نے تقدیم کی اہمیت کو عام قرار دے کر تقدیم کے اصل ہونے کو اس میں داخل مانا ہے جو علّامہ سکاکی اور شیخ عبدالقاہر جرجانی میں سے ہر ایک کی رائی کے موافق ہے کیونکہ شیخ نے جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں علماء عربیّہ سے کوئی اور چیز ایسی نہیں ملی ہے جو ایک قاعدہ کلیہ کی طرح تقدیم مسند الیہ کے تمام اسباب اور علتوں پر مشتمل ہو لہٰذا صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں ہوگا کہ اس کا ذکر چونکہ اہم تھا اسلئے اس کو مقدم کر دیا ہے بلکہ کوئی معقول وجہ بتانا ضروری ہے کہ آخر اعتناء کیوں ہوا اور اس کی وجہ کیا ہے۔ اسی طرح اس میں آپ نے اہمیّت کو اصل کیلئے قسیم بنایا ہے جبکہ اس سے پہلے آپ نے اہمیّت کو تقدیم کی اصل اور باقی علتوں کیلئے شامل قرار دیا تھا۔

جواب کی تفصیل سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اہمیّت کی کئی قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم مطلق اہمیّت ہے اور مطلق اہمیّت اس اہمیّت کو کہتے ہیں جس میں تقدیم کی چار اغراض میں سے کوئی بھی ایک غرض پائی جائے اور وہ چار اغراض یہ ہیں تقدیم کا اصل ہونا مخاطب کے ذہن میں بٹھانے کیلئے مقدم کرنا، تعجیل مسرّت، تعجیل مسائت۔ اور پھر اہم مطلق کی دو قسمیں ہیں: ذاتی، عرضی، ذاتی اس اہمیّت کو کہتے ہیں جہاں پر تقدیم اصل ہو اور جہاں پر تقدیم اصل نہ ہو تو اسے اہمیّت عرضی کہتے ہیں یعنی اگر تقدیم کے اصل ہونے کے علاوہ کوئی اور وجہ پائی جائے تو اسے تقدیم عرضی کہتے ہیں۔

جواب: کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے مسند الیہ کی بحث میں اہمیّت کو باقی دوسری علتوں کو جو شامل کیا تھا اس سے اہمیت مطلقہ مراد ہے خواہ وہ ذاتیہ ہو یا عرضیہ اور اب جس اہمیت کو ہم نے اصل کا قسیم بنایا ہے اس سے اہمیّت عرضی مراد ہے اور یہ اہمیّت عرضی تقدیم کے اصل ہونے کیلئے قسیم ہی بنتی ہے۔ لہٰذا آپ کا اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

تیسری علت: یہ ہے کہ مفعول فعل سے مؤخر ہونے کی وجہ سے معنیٰ میں خلل واقع ہو رہا ہو تو معنیٰ میں خلل کے ہونے سے بچانے کیلئے معمول کو فعل پر مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ'' (ترجمہ: اور فرعون کی قوم میں سے ایک مؤمن آدمی نے کہا جو اپنا ایمان چھپا رہا تھا) اس آیت میں ''مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ'' کو ''يَكْتُمُ إِيمَانَهُ'' پر مقدم کر دیا ہے اسلئے کہ اگر اسے مؤخر دیا جاتا تو اس کا مطلب یہ بنتا کہ وہ اپنا ایمان آل فرعون سے چھپا رہا تھا جبکہ یہاں پر یہ مقصود نہیں ہے یہاں پر مقصود یہ ہے کہ وہ ایمان چھپانے والا آدمی آل فرعون میں سے تھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں ''رجل'' کے تین اوصاف ذکر کئے ہیں ایک وصف مؤمن ہونا، دوسرا وصف ذکر کیا ہے آل فرعون میں سے ہونا، تیسرا وصف ذکر کیا ہے ایمان کو چھپانا، تو پہلے والے وصف کو اس کی شرافت کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے اور پھر دوسرے وصف کو ذکر کیا ہے تاکہ اس کے معنیٰ میں کوئی خلل اور نقصان نہ آئے۔

چوتھی علت:۔ یہ ہے کہ معمول کو اس وجہ سے بھی مقدم کر دیا جاتا ہے کہ اس کے تاخیر کی وجہ سے معنیٰ میں تو کوئی خرابی لازم نہ آتی ہو لیکن الفاظ میں خرابی لازم آتی ہو مثلاً الفاظ کا ایک دوسرے کے ساتھ ربط ٹوٹ جاتا ہو یا سجع کلام ختم ہو جاتا ہو تو اس وجہ سے بھی معمول کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَاَوْجَسَ خِیْفَةً مُّوْسٰی" یہاں پر جار مجرور اور مفعول دونوں کو مقدم کر دیا ہے حالانکہ ان کو مؤخر ہونا چاہئے لیکن فاصلہ کا خیال رکھتے ہوئے معمول کو فعل پر مقدم کر دیا ہے۔

﴿ألقصر﴾

القصرفی اللّغة الحبس وفی الاصطلاح تخصیص شیء بشیء بطریق مخصوص وھوحقیقیٌ وغیرُحقیقیٍ لانّ تخصیص الشیء بالشیء امّاان یکون بحسب الحقیقةوفی نفس الامر بأن لا یتجاوزہ الٰی ذلك الشیئ وان امکن ان یتجاوزہٗ الی شیء اٰخر فی الجملة وھوغیرحقیقی بل اضافی کقولك مازید" الّاقا ئمٌ بمعنیٰ انہٗ لایتجاوزالقائمالٰی القعود لابمعنیٰ انہٗ لایتجاوزہٗ الیٰ صفةٍ اُخریٰ اصلًاوانقسامہٗ الٰی الحقیقی والاضافی بھذاالمعنیٰ لاینافی کون التخصیص مطلقًامن قبیل الاضافات

ترجمہ:۔

پانچواں باب قصر کے بیان میں (قصر) لغت میں روکنا اور اصطلاح میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ مخصوص طریقہ کے ساتھ خاص کرنا ہےاوروہ (حقیقی اورغیر حقیقی ہے) کیونکہ ایک چیز کودوسری چیز کے ساتھ خاص کرنایا تو حقیقت اورنفس الامر کےاعتبار سے ہوگا اس اعتبار سے کہ فی الجملہ اس سے متجاوز نہیں اس چیز کی طرف اگرچہ فی الجمہ اس کااس کے غیر کی طرف متجاوز ہوناممکن ہو یہی غیر حقیقی ہے بلکہ اضافی ہے جیسے مازید الاقائمٌ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید قیام سے قعود کی طرف متجاوز ہی نہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس سے دوسری صفت کی طرف باالکل متجاوز ہی نہیں ہوسکتا ہےاور قصر کااس معنیٰ کے اعتبار سے حقیقی اوراضافی کی طرف منقسم ہونامطلقاً تخصیص کے اضافات کے قبیل سے ہونے کے منافی نہیں ہے

تشریح:۔

قصر کےلغوی معنیٰ روکنےاورمحبوس کرنے کے ہیں جیسے عربی کامشہور مقولہ ہے کہ "قصرتُ اللقحةَعلی فرسی" میں نے اپنی اونٹنی کا دودھ گھوڑے کیلئے محدود کردیا ہے۔اورعلم معانی والوں کی اصطلاح میں قصر کہا جا تا ہے طرق اربعہ میں سے کسی طریقے کے ساتھ ایک چیز کودوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص کردیا جائے کہ وہ اس سے آگے نہ بڑھ سکے وہ طرق اربعہ کیا ہیں؟ ان کا ذکر چونکہ آگے آرہا ہےاس لئے یہاں پراجما لاً صرف ان کی تعداد کاذکر کیا ہے۔پھرابتداءً قصر کی دوقسمیں ہیں قصرحقیقی اورقصر غیر حقیقی یعنی اضافی۔

قصرحقیقی وہ قصر ہے جس میں جمیع ماعداء سے حکم کی نفی کر کے ایک چیز پر حکم کو بند کردیا گیا ہوجیسے"لاالٰہ الّا اللّٰہ" اس میں اللہ کے سوی باقی تمام سے الوہیّت کی نفی کر کے صرف اللہ کیلئے الوہیّت ثابت کی گئی ہے۔

قصرغیر حقیقی یعنی قصراضافی۔وہ قصر ہے جس میں بعض ماعداء کی نسبت سے حکم کوکسی چیز پر بند کردیا گیا ہوجیسے"مازیدًا الّا قائمًا" اس میں زید کے حالات کوقیام پر محدود کردیا گیا ہےلیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ زید قائم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے بلکہ زید قیام کے علاوہ انسان بھی ہےاور باقی تمام کے تمام صفات اس کیلئے ثابت ہیں یہ قصرصرف قعود کے اعتبار سے ہے کہ زید بیٹھا نہیں ہے باقی اوصاف کے اعتبار سے یہ قصر نہیں ہے۔

وانقسا مہٗ الی الحقیقی والا ضافی:۔اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:تخصیص اورحصر دونوں اموراضافیہ میں سے ہیں لہٰذاقصر کی حقیقی اوراضافی کی طرف تقسیم کرناتقسیم الشیء الیٰ نفسہ والیٰ غیرہ ہوگا جو کہ جائز نہیں ہےاور جب تقسیم الشیء الیٰ نفسہ والی غیرہ باطل ہواتو آپ کی یہ تقسیم بھی باطل ہوگی کیونکہ یہ تقسیم اس پر مبنی ہے،اسلئے کہ حقیقی کی تعریف یہ ہے کہ اس کا پہچاننا دوسرے پر موقوف نہ ہواوراضافی کی تعریف ہےاس کا پہچاننا دوسرے پر موقوف ہو۔

جواب: حقیقی اور اضافی سے ہماری مراد وہ نہیں ہے جو آپ نے مراد لیا ہے اگر ہماری مراد بھی حقیقی اور اضافی سے وہی تعریف ہوتی جو آپ نے مراد لی ہے تو پھر آپ کا اعتراض صحیح ہوتا بلکہ حقیقی سے ہماری مراد یہ ہے کہ حکم کو جمیع ماعدا کی بنسبت ایک مقام پر بند کر دیا گیا ہو اور اضافی سے ہماری مراد یہ ہے کہ حکم کو بعض ماعدا کے اعتبار سے بند کر دیا گیا ہو جمیع ماعدا کے اعتبار سے بند نہ کیا گیا ہو لہٰذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

وکلّ منها ای من الحقیقی وغیرہ نوعان قصر الموصوف علی الصفه وهو ان لایتجاوز الموصوف من تلك الصفة الی صفةٍ اخریٰ لکن یجوزان تکون تلك الصفة لموصوف اٰخر۔

ترجمہ:۔

(اور ان میں سے ہر ایک کی) یعنی حقیقی اور غیر حقیقی میں سے ہر ایک کی (دو قسمیں ہیں قصر موصوف علی الصفت) اور وہ یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ یہ صفت دوسرے موصوف کیلئے ہو۔

تشریح:۔

وکلٌ منها نوعان: قصر حقیقی اور قصر اضافی میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قصر الموصوف علی الصفۃ اور قصر الصفۃ علی الموصوف مجموعی اعتبار سے کل چار قسمیں بن جائیں گی۔ قصر الموصوف علی الصفۃ حقیقی، قصر الصفۃ علی الموصوف حقیقی، قصر الموصوف علی الصفۃ اضافی، قصر الصفۃ علی الموصوف اضافی۔

قصر الموصوف علی الصفۃ اس قصر کو کہتے ہیں جس میں موصوف کو صفت پر بند کر دیا گیا ہو اس طور پر کہ موصوف صرف اسی صفت کے ساتھ خاص ہو اس کے علاوہ کسی اور صفت میں نہ پایا جاتا ہو اور صفت کیلئے کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اسی موصوف میں پائی جائے بلکہ وہ اس موصوف میں بھی پائی جاسکتی ہے اس کے علاوہ کسی اور موصوف میں بھی پائی جاسکتی ہے۔

وقصر الصفة علی الموصوف وهو ان لایتجاوزتلك الصفه عن ذلك الموصوف الی موصوف اٰخر لٰکن یجوزان یکون لذالك الموصوف صفات أخر والمراد بالصفة ههُنا الصفة المعنویّة اعنی المعنی القائم بالغیر لاالنعت نحواعنی التابع الّذی یدلّ علی معنًی فی متبوعه غیر الشمول وبینهماعمومٌ من وجهٍ لتصادقهما فی مثل اعجبنی هذاالعلم وتفارقهمافی مثل العلم حسنٌ ومررت بهذا الرجل وامّانحوقولك ما زیدٌ الّاٰاخوك وما الباب الّاساج وما هذا الّازیدٌفمن قصرالموصوف علی الصفة تقدیرًااذالمعنیٰ انهٗ مقصورٌعلی الاتّصاف بکونهٖ اخًااوساجًا اوزیدًا

ترجمہ:۔

(اور قصر صفت علی الموصوف) اور وہ یہ ہے کہ یہ صفت اس موصوف سے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ ممکن ہے کہ اس موصوف کیلئے دوسری صفات ہوں (اور مراد) یہاں پر صفت سے (صفت معنویہ ہے) یعنی معنی قائم بالغیر (نہ کہ نعت) نحوی یعنی وہ تابع جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں ہو شمول کے علاوہ۔ ان دونوں میں عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہے کیونکہ اعجبنی ہذا العلم میں دونوں صادق ہیں اور العلم حسن اور مررت بہذا الرجل میں دونوں میں فرق ہوگا اور رہا تمہارا یہ قول کہ ما زید الا اخوک۔ ما الباب الا ساجٌ ما ہذا الا زیدٌ تو اس میں قصر موصوف علی الصفت تقدیری ہے کیونکہ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ بھائی یا ساج یا زید ہونے پر مقصور ہے

تشریح:۔

قصر الصفت علی الموصوف : کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفت صرف موصوف پر بند ہو یعنی اس موصوف کے علاوہ کسی اور موصوف میں صفت نہ پائی جاتی ہو باقی اس موصوف کا اس صفت کے علاوہ کے ساتھ متصف ہونے پر کوئی پابندی نہیں ہے اس صفت کے ساتھ بھی موصوف ہوسکتا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور صفت کے ساتھ بھی موصوف ہوسکتا ہے۔

والصفت ھھنا :مصنفؒ اور شارحؒ دونوں نے مل کر یہ بات بتائی ہے کہ یہاں پر صفت سے وہ صفت مراد نہیں ہے جو نحویوں کے ہاں مشہور ہے یعنی نعت ہونا۔ بلکہ یہاں پر صفت سے مراد وہ معنیٰ ہے جو قائم بالغیر ہو یعنی ایسا معنیٰ ہو جو اپنی ذات اور وجود میں دوسرے کا محتاج ہو۔ اہل بلاغت اور نحویوں کے صفت کے معنیٰ میں عام خاص من وجہٍ نسبت ہے اور جہاں پر عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہو وہاں پر تین ماڈے ہوتے ہیں ایک مادّہ اجتماعی اور دو مادّے افتراقی۔ مادّہ اجتماعی جیسے ''اعجبنی هذا العلم ''اس میں دونوں تعریفیں صادق آتی ہیں۔ اسلئے کہ ''العلم'' ''ہذا'' اسم اشارہ کی صفت ہے ۔اس صفت ہونے کے اعتبار سے یہ صفتِ نحویہ ہے اور چونکہ یہ معنیٰ قائم بالغیر بھی ہے اسلئے یہ صفت معانیہ بھی ہے۔ العلم حسنٌ یہ پہلا مادہ افتراقیہ ہے کیونکہ یہ صفت معانیہ تو ہے لیکن صفت نحویہ نہیں ہے صفت معانیہ اسلئے ہے کہ یہ معنیٰ قائم با لغیر ہے اور صفت نحو یہ اسلئے نہیں ہے کہ موصوف اور صفت میں دس چیزوں میں سے چار چیزوں میں مطابقت ضروری ہے اور یہاں پر دونوں میں تعریف اور تنکیر میں مطابقت نہیں ہے کیونکہ ''العلم'' معرفہ ہے اور ''حسن'' نکرہ ہے۔'' مررت بھذا الرجل '' یہ موصوف اور صفت میں تعریف اور تنکیر میں مطابقت کی وجہ سے صفت نحو یہ تو ہے لیکن صفت معانیہ نہیں ہے اسلئے کہ اس میں ''الرجل'' صفت بن رہا ہے اور وہ معنیٰ قائم بالغیر نہیں ہے بلکہ قائم بذاتہ ہے۔

واما نحو قولك :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ صفت سے ہماری مراد معنیٰ قائم بالغیر ہے ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ قصر الموصوف علی الصفت پا یا جاتا ہے لیکن پھر بھی وہ معنیٰ قائم بالغیر پر دلالت نہیں کرتا ہے جیسے ''مازید الّا اخوك ''اس میں ''زید'' موصوف کو ''اخوك'' پر بند کیا گیا ہے حالانکہ یہ معنیٰ قائم بالذات ہے اسی طرح ''ما الباب الّا ساذج ''اس میں بھی ''باب'' موصوف کو ''ساذج'' صفت پر بند کردیا ہے، حالانکہ یہ بھی معنیٰ قائم بالذات ہے قائم بالغیر نہیں ہے ۔ آپ کی تعریف کے مطابق اسے نہ تو قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل میں سے ہونا چاہئے اور نہ ہی قصر الصفت علی الموصوف کے قبیل سے ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس کو قصر کی کسی نہ کسی قسم میں ضرور داخل ہونا چاہئے کیونکہ قصر کی ان کے سوا اور کوئی قسم نہیں ہے؟

جواب :اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ قصر الصفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے باقی رہی یہ بات کہ اس پر قصر کی تعریف صادق نہیں آرہی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ صفت کی دو قسمیں ہیں۔ صفت حقیقی اور صفت اعتباری جسے صفت تقدیری بھی کہتے ہیں ہم نے جس صفت کی تعرف کی ہے وہ صفت حقیقی ہے اور آپ نے جس صفت کا ذکر کیا ہے وہ صفت اعتباری اور تقدیری ہے اسلئے کہ ''ما زیدٌ الّا اخوك کا مطلب ہے کہ زید مخاطب کا بھائی ہے اور ''ما الباب الّا الساج '' کا مطلب یہ ہے کہ ساج لکڑی کا دروازہ ہے اور زید کا موجود بھائی ہوجانا یا ساج لکڑی کا دروازہ ہونا یہ سب ہونے والا معنیٰ صفت میں پایا جاتا ہے لہٰذا یہ تمام کے تمام صفات اعتبار یہ ہیں۔

والاوّل ای قصر الموصوف علی الصفة من الحقیقی نحو مازیدٌ الا کاتبٌ اذا اُرید انّهٗ لایتّصف بغیرها ای غیر الکتابة وهو لایکادیوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشیء حتّی یمکن اثبات شیءٍ منها ونفی ما عداها بالکلّیة بل هذا محال لانّ للصفة المنفیّة نقیضًا وهو من الصفات الّتی لایمکن نفیها ضرورة امتناع ارتفاع النقیضین ۔مثلًا اذا قلنا مازیدٌ الّا کاتبٌ واردنا انّهٗ لا یتّصف بغیرها لزم ان لا یتّصف بالقیام

ولا بنقیضہ وھو محال والثانی ای قصر الصفة علی الموصوف من الحقیقی کثیر نحو ما فی الدار الا زید علی معنی ان الحصول فی الدار المعینة مقصور علی زید وقد یقصد بہ ای بالثانی المبالغة لعدم الاعتداد بغیر المذکور کما یقصد بقولنا ما فی الدار الا زید ان جمیع من فی الدار ممن عدا زید افی حکم العدم فیکون قصرا حقیقیا ادعائیا

ترجمہ:۔

(اور اوّل) یعنی قصر الموصوف علی الصفت (حقیقی سے جیسے مازید الا کاتب جب یہ مراد ہو کہ زید غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔(اور اس کا وجود نہیں کیونکہ ایک چیز کی تمام صفات کا احاطہ کرنا مشکل ہے) یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا اثبات اور ماعدا کی بالکلیہ نفی ممکن ہو جائے بلکہ یہ محال ہے کیونکہ صفت منفیہ کیلئے ایک نقیض ہے اور یہ ان صفات میں سے ہے جن کی نفی کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ارتفاع نقیضین کا ممتنع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم مازید الا کاتب سے یہ مراد لیں کہ زید کتابت کے علاوہ کسی اور صفت کے ساتھ متصف نہیں تو لازم آئے گا کہ نہ قیام کیساتھ متصف ہے نہ ہی اس کی نقیض کے ساتھ اور یہ محال ہے (اور ثانی) یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے جیسے مافی الدار الا زید اس کا مطلب یہ ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر مقصور ہے (اور کبھی ثانی سے مبالغہ مقصود ہوتا ہے) غیر مذکور کا اعتبار نہ کرنے کی غرض سے) جیسے مافی الدار الا زید جب یہ ارادہ کیا جائے کہ زید کے علاوہ جو اور لوگ گھر میں ہیں وہ نہ ہونے کے حکم میں ہیں تو یہ حکم حقیقی ادعائی ہوگا،

تشریح:۔

والاوّل من الحقیقی: یہاں سے قصر کی اقسام اربعہ کی تفصیل ذکر فرما رہے ہیں پہلی قسم ہے قصر الموصوف علی الصفت حقیقی اس کے وجود کا پایا جانا محال ہے اسلئے کہ قصر الموصوف علی الصفت میں موصوف کیلئے ایک صفت ثابت کی جاتی ہے اور باقی تمام صفات کی نفی کی جاتی ہے اور اس کیلئے موصوف کے تمام صفات اور احوال کا علم ہونا ضروری اور لازمی ہے اور کسی بھی موصوف کے تمام احوال اور صفات کا علم حاصل کرنا محال اور ناممکن ہے اسلئے قصر الموصوف علی الصفت حقیقی محال ہے۔

اور دوسری اس وجہ سے بھی قصر الموصوف علی الصفت حقیقی محال ہے کہ قصر الموصوف علی الصفت میں موصوف کیلئے ایک صفت ثابت کر کے موصوف سے باقی صفات کی نفی کی جاتی ہے اور صفت منفیہ کیلئے کسی نہ کسی نقیض کا ہونا ضروری ہے اور جب اس صفت کی نفی کی جائے تو نقیض کی نفی کرنا محال اور ناممکن ہو جائے گا جیسے ''مازید الا کاتب'' یعنی زید صرف کاتب ہی ہے اس میں زید سے کاتب ہونے کے علاوہ باقی تمام صفات کی نفی ہو رہی ہے اور جن جن صفات کی نفی ہو رہی ہے ان کی نقیضوں کی بھی نفی ہو رہی ہے کیونکہ متکلم نے زید کیلئے صرف کتابت ثابت کی ہے اور اور کتابت کے علاوہ باقی تمام صفات کی چاہے وہ عین صفات ہوں یا نقیض صفات ہوں نفی کی ہے تو اس سے عین اور نقیض دونوں کی نفی ہو جائے گی اور عین ونقیض دونوں کی نفی کرنے سے ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال اور باطل ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتی ہے لہٰذا قصر الموصوف علی الصفت باطل ہے۔ اور دوسری قسم قصر الصفت علی الموصوف حقیقی کلام عرب میں بہت زیادہ مستعمل ہے جیسے ''مافی الدار الا زید'' یعنی گھر میں صرف زید ہی ہے زید کے علاوہ کوئی اور گھر میں موجود نہیں ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں حقیقی۔ ادّعائی۔ حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ صفت کی جمیع ماعدا سے نفی کر کے صفت کو موصوف پر بند کر دیا جائے جیسے مثال مذکور میں ہے کہ گھر میں صرف زید ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے۔

اور ادّعائی اس قصر کو کہتے ہیں جس میں مقصور علیہ کی عظمت اور بڑائی کی وجہ سے ماعدا کے موجود ہوتے ہوئے ان کا اعتبار نہ کر کے ما

عداء کی نفی کردی جائے جیسے گھر میں زید بھی ہو اور زید کے علاوہ اور بھی ہوں تو باقیوں کا اعتبار نہ کرتے ہوئے یوں کہا جائے "ما فی الدار الا زید" کہ گھر میں زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے حالانکہ زید کے علاوہ گھر میں اور بھی موجود ہیں لیکن ان کا اعتبار نہ کرتے ہوئے ان کی نفی کردی گئی ہے۔

واما فی القصر الغیر الحقیقی فلا یجعل غیر المذکور بمنزلة العدم بل یکون المراد ان الحصول فی الدار مقصورٌ علی زیدٍ بمعنیٰ انهٗ لیس حاصلاً لعمرو وان کان حاصلاً لبکرٍ وخالدٍ

ترجمہ:۔

رہا قصر غیر حقیقی سو اس میں غیر مذکور کو بمنزلہ عدم کے نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ اس میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر مقصور ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عمرو کیلئے حاصل نہیں اگر چہ بکر خالد وغیرہ کو حاصل ہو

تشریح:۔

واما فی القصر الغیر الحقیقی:۔ (ادعائی): قصر الموصوف علی الصفت ادعائی صرف اور صرف حقیقی میں ہوتا ہے اضافی میں نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ قصر اضافی میں بعض ماعداء سے نفی کی جاتی ہے تو جن سے یہ نفی کرنا مقصود ہے ان کو تو یہ نفی شامل ہو جائے گی۔ لیکن ان کے غیر کی طرف یہ نفی بالکل متوجہ ہی نہیں ہوگی جیسے زید اور عمرو کے درمیان تلازم ہو کہ جہاں پر زید ہو وہاں پر عمرو بھی ہو اور جہاں پر عمرو ہو وہاں پر زید ہوتا ہو اور مخاطب کے ذہن میں ہو کہ گھر میں بھی زید اور عمرو دونوں ہوں گے جبکہ حقیقت میں گھر میں صرف زید ہو تو متکلم عمرو کی موجودگی کی نفی کرتے ہوئے یوں کہے گا کہ "ما فی الدار الا زید" اس میں عمرو کے موجود ہونے کی نفی کرنا مقصود ہے کہ صرف عمرو گھر میں ہے باقی کسی اور کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے چنانچہ اگر گھر میں زید کے علاوہ اور بھی موجود ہوں جیسے خالد، عمران وغیرہ تو تب بھی نفی صحیح ہے۔ الغرض قصر اضافی میں قصر ادعائی نہیں ہوسکتا ہے۔

والاول ای قصر الموصوف علی الصفة من غیر الحقیقی تخصیص امرٍ بصفةٍ دون صفة اخریٰ اومکانها ای تخصیص امرٍ بصفةٍ مکان صفةٍ اخریٰ والثانی ای قصر الصفة علی الموصوف من غیر الحقیقی تخصیص صفة بامرٍ دون امرٍ اٰخر اومکانهٗ وقولهٗ دون اخریٰ معناه متجاوزًا عن الصفة الاخریٰ فانّ المخاطب اعتقد اشتراکهٗ فی صفتین والمتکلّم یخصّصهٗ باحدیٰ هما ویتجاوز عن الاخریٰ ومعنیٰ دون فی الاصل ادنیٰ مکان من الشیٔ یقال هذا دون ذاک اذا کان احطّ منه قلیلًا ثمّ استعیر للتفاوت فی الاحوال والرُّتب ثم اتّسع فیه فاستعمل فی کلّ تجاوز حدّ الیٰ حدٍّ وتخطّی حکم الیٰ حکم۔

ترجمہ:۔

(اور اوّل) یعنی قصر الموصوف علی الصفت غیر حقیقی خاص کرنا ہے ایک صفت کے ساتھ بدون صفت آخر کے یا بجائے مکان آخر کے) یعنی ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا بجائے دوسری صفت کے (اور ثانی) یعنی قصر الصفت علی الموصوف غیر حقیقی (ایک صفت کو ایک امر کے ساتھ خاص کرنا دوسرے امر کے بجائے یا دوسرے امر کی جگہ پر) ماتن کا دون اخریٰ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم صفت اخریٰ سے تجاوز کرنے والا ہو کیونکہ مخاطب دو صفتوں میں اشتراک کا معتقد ہوتا ہے اور متکلم اس کو ایک کے ساتھ خاص کر کے دوسرے سے تجاوز کرتا ہے اور اصل کے اعتبار سے دون کے معنی ہیں پست جگہ کہا جاتا ہے ہذا دون ذالک جبکہ وہ جگہ اس جگہ سے پست ہو پھر فرق مراتب واحوال کے

لئے مستعار لیا گیا ہے اس کے بعد اور وسعت پیدا کر دی گئی ہے اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف تجاوز کرنے میں مستعمل ہونے لگا۔

تشریح:۔

والاوّل من غیر الحقیقی قصر غیر حقیقی :(اضافی) کی دو قسموں قصر الموصوف علیٰ الصفت اور قصر الصفت علیٰ الموصوف میں سے ہر ایک کی تین تین صورتیں ہیں۔ جو مجموعی طور پر چھ صورتیں بن جائیں گی۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ مخاطب کو وقوع نسبت میں شرکت کا اعتقاد ہوگا یا عکس کا اعتقاد ہوگا یا تساوی کا اعتقاد ہوگا۔ اگر مخاطب کو شرکت کا اعتقاد ہو تو اسے قصر افراد کہا جاتا ہے اور وقوع نسبت میں عکس کا اعتقاد ہو تو اسے قصر قلب کہا جاتا ہے اور اگر وقوع نسبت میں تساوی کا اعتقاد ہو تو اسے قصر تعیین کہا جاتا ہے۔ مصنفؒ نے قصر افراد کی تعبیر کی ہے تخصیص امر بصفۃ دون صفۃ اخریٰ اور قصر قلب کی تعبیر کی ہے "تخصیص شیءٍ مکان شیءٍ" اور قصر تعیین کی تعبیر کی ہے "تخصیص شیءٍ بشیءٍ مکان آخر" کے ساتھ۔ قصر قلب اور قصر تعیین کے درمیان فرق یہ ہے کہ قصر قلب میں عکس کا اعتقاد ہوتا ہے اور قصر تعیین میں تساوی کا اعتقاد ہوتا ہے۔ اور ان تمام عبارات کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص کر دینا جو ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف تجاوز نہ کر سکے۔

ومعنیٰ دون: "دون" اصل میں "ادنی" تھا۔ اور ادنیٰ کا استعمال مکان محسوس کیلئے ہوتا ہے اور اس کا اطلاق ہر اس جگہ پر ہوتا ہے جو دوسری جگہ سے نیچے ہو کیونکہ "دون" "فوق" کی ضد اور نقیض ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ "ھذا البیت دون ذلک" یہ مکان اس مکان سے پست اور نیچا ہے پھر فرق معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے استعارۃً اسے (مکان معنوی) احوال و مراتب میں استعال کیا گیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ "زیدٌ دون عمرو" زید رتبے میں عمرو سے گھٹیا اور کمتر ہے۔ لیکن پھر اس میں مزید عموم اور وسعت پیدا کر کے مجاز مرسل کے طور پر اس کا اطلاق ہر اس چیز پر کر دیا گیا ہے جو اپنی جگہ سے دوسری جگہ کی طرف تجاوز کر جائے۔ لہٰذا اسکی تقدیری عبارت یوں بنے گی "تخصیص المتکلّم امر الصفۃ حال کونہٖ متجاوزًا لصفۃ اخریٰ"

ولقائل ان یقول ان ارید بقولہٖ دون اخریٰ ودون آخر دون صفۃ واحدۃ اخریٰ ودون امرٍ واحدٍ آخر فقد خرج عن ذلک ما اذا اعتقد المخاطب اشتراک ما فوق الاثنین کقولنا ما زیدٌ الّا کاتب لمن اعتقدہٗ کاتبًا وشاعرًا ومنجمًا وقولنا ما کاتبٌ الّا زیدٌ لمن اعتقد الکاتب زیدًا وعمرًا وبکرًا وان ارید اعمّ من الواحد وغیرہ فقد دخل فی ھذا التفسیر القصر الحقیقی۔ وکذا الکلام علیٰ مکان اخریٰ ومکان آخر فکلٌّ منھما ای فعُلم من ھذا الکلام ومن استعمال لفظ اوفیہ ان کلّ واحدٍ من قصر الموصوف علی الصفہ وقصر الصفۃ علی الموصوف ضربان الاوّل التخصیص بشیءٍ دون شیءٍ والثانی التخصیص بشیءٍ مکان شیءٍ والمخاطب بالاوّل من ضربی کلٍّ من قصر الموصوف علی الصفۃ وقصر الصفۃ علی الموصوف ویعنی بالاوّل التخصیص بشیءٍ دون شیءٍ من یعتقد الشرکۃ ای شرکۃ صفتین فی موصوف واحدٍ فی قصر الموصوف علی الصفۃ وشرکۃ موصوفین فی صفۃ واحدۃ فی قصر الصفۃ علی الموصوف فالمخاطب بقولنا ما زیدٌ الّا کاتبٌ من یعتقد اتّصافہ بالشعر والکتابۃ وبقولنا ما کاتبٌ الّا زیدٌ من یعتقد اشتراک زید وعمرو فی الکتابۃ ویسمّی ھذا القصر قصر افراد لقطع الشرکۃ الّتی اعتقدھا المخاطب والمخاطب بالثانی اعنی التخصیص بشیءٍ مکان شیءٍ من ضربی کلٍّ من القصرین من یعتقد العکس ای عکس الحکم الذی اثبتہٗ المتکلّم فالمخاطب بقولنا

مـازيـدٌ الّا قـا ئـم من اعتقد اتّصافهٗ بالقعود دون القيام وبقولنا ما شاعرٌ الّا زيدٌ من اعتقد انّ الشاعر عمرٌو ولا زيدٌ ويسمّى هذا القصر قصر قلب لقلب حكم المخاطب اوتساويا عندهٗ عطفٌ على قوله يعتقد العكس على ما يفصح عنه لفظ الايضاح اى المخاطب بالثانى اِمّا من يعتقد العكس واِمّا من تساوى عندهٗ الامران اعنى الاتّصاف بالصفة المذكورة وغيرها فى قصر الموصوف واتّصاف الامر المذكور وغيره بالصفة المذكورة فى قصر الصفة حتى يكون المخاطب بقولنا مازيدٌ الّا قائمٌ من يعتقد اتّصافهٗ بالقيام او القعود من غير علم بالتعيين وبقولنا ما شاعرٌ الّا زيدٌ من يعتقد ان الشاعر زيدٌ او عمروٌ من غير ان يعلمهٗ على التعيين ويسمّى هذا القصر قصر تعيينٍ لتعيينه ماهو غير معيّنٍ عند المخاطب فالحاصل انّ التخصيص بشىءٍ دون شىءٍ قصرُ افرادٍ والتخصيص بشىءٍ مكان شىءٍ ان اعتقد المخاطب فيه العكس قصر قلب وان تساويا عندهٗ قصر تعيين

ترجمہ:۔

اور کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر دون اخریٰ اور دون آخر سے صفت واحدہ مراد ہو تو تب تو اس سے وہ صورت خارج ہو جاتی ہے جس میں مخاطب دو سے زائد کے مشترک ہونے کا معتقد ہو جیسے ہم مازید الا کاتب اس آدمی سے کہیں جو زید کے کاتب، شاعر اور نجومی ہونے کا قائل ہو اور ما کاتب الا زید اس آدمی سے کہیں گے جو اس کا معتقد ہو کہ کاتب زید ہے یا عمرو ہے یا بکر ہے۔ اور اگر عام مراد ہو تو اس تفسیر میں قصر حقیقی بھی داخل ہو جاتا ہے اسی طرح کلام ہوگا مکان اخریٰ اور مکان آخر میں (تو ان میں سے ہر ایک) یعنی اس کلام سے اور لفظ او کے استعمال کرنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ قصر موصوف اور قصر صفت میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں) ایک تخصیص شیء بشیء دون شیء اور دوسری تخصیص شیء بشیء مکان شیء (اور مخاطب ہر ایک میں سے پہلی قسم سے) یعنی قصر موصوف علی الصفت اور قصر الصفت علی الموصوف میں سے ہر ایک اور پہلی سے مراد تخصیص شیء دون شیء (وہ ہوگا جو شرکت کا معتقد ہو) یعنی قصر موصوف علی الصفت میں ایک ہی موصوف کا دو صفتوں میں شریک ہونا اور قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں ایک ہی صفت میں دو موصوفوں کا شریک ہونے کا معتقد ہو تو مازید الا کاتب کا مخاطب وہ ہوگا جو زید کے شعر اور کتابت کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو اور ما کاتب الا زیدٌ کا مخاطب وہ ہوگا جو کتابت میں زید اور عمرو کے اشتراک کا معتقد ہو (اور اس قصر کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ اس شرکت کو ختم کرتا ہے) جس کا مخاطب معتقد ہے (اور قسم ثانی کا مخاطب) یعنی قصر کی دونوں قسموں میں سے ہر ایک سے تخصیص شیء بشیء مکان شیء کا مخاطب (وہ ہوگا جو عکس کا معتقد ہو) یعنی اس حکم کے عکس کا جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے اسلئے مازید الا قام کا مخاطب وہ ہوگا جو زید کے متصف بالقوۃ ہونے کا معتقد ہو نہ کہ اتّصاف بالقیام کا اور ما شاعرٌ الا زید کا مخاطب ہوگا وہ جو اس کا معتقد ہو کہ شاعر عمرو ہے نہ کہ زید (اس قصر کا نام) قصر قلب ہے کیونکہ یہ مخاطب کے حکم کو پلٹ دیتا ہے یا مخاطب کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں ایضاح کی عبارت کے اعتبار سے اس کا عطف ''یعتقد العکس'' پر ہے جیسا کہ ایضاح کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے یعنی قسم ثانی کا مخاطب یا تو وہ ہوگا جو معتقد عکس ہو اور یا وہ ہوگا جس کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں یعنی قصر موصوف میں صفت مذکورہ و غیر مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا اور قصر صفت میں صفت مذکورہ و غیر مذکورہ کے ساتھ ہونا یہاں تک کہ مازیدٌ الا قائمٌ کا مخاطب وہ ہوگا جو بلا تعیین زید کے متصف بالقیام یا بالقعود ہونے کا معتقد ہو اور ماشاعرٌ الا زید کا مخاطب وہ ہوگا جو اس کا معتقد ہو کہ شاعر زید ہے یا عمرو علی التعیین کسی ایک کو جانے بغیر (اور اس قصر کا نام قصر تعیین ہے) کیونکہ یہ اس کو متعیّن کر دیتا ہے جو مخاطب کے نزدیک غیر معیّن ہے تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ تخصیص بشیء دون شیء قصر افراد ہے اور تخصیص شیء مکان شیء میں اگر مخاطب عکس کا معتقد ہو تو قصر قلب ہے اور اگر اس کے نزدیک

دونوں برابر ہوں تو قصر تعیین ہے

تشریح:۔

وفیہ نظرٌ: شارحؒ نے اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے قصر افرادی کی تعبیر میں کہا ہے کہ ''تخصیص امرٍ بصفۃٍ دون صفۃٍ اخریٰ '' اس میں'' صفۃ اخریٰ '' سے آپ کی کیا مراد ہے؟ ایک صفت مراد ہے یا ایک سے زائد صفت مراد ہے۔ اگر آپ کہتے ہیں کہ اس سے ہماری مراد ایک صفت ہے تو پھر اس سے وہ صفت نکل جائے گی جب مخاطب دو صفات کا ارادہ کرے جیسے مخاطب زید کے بارے میں کاتب اور شاعر دونوں صفات کا اعتقاد رکھتا ہے اور حقیقت میں زید صرف کاتب ہو شاعر نہ ہو تو قصر الموصوف علی الصفت کی صورت میں یوں کہا جائے گا کہ ''مازیدٌ الا کاتبٌ '' اور اگر مخاطب کاتب ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو، زید، عمر، وبکر، وغیرہ کے متعلق جبکہ حقیقت میں صرف زید کاتب ہو باقی کوئی نہ ہو تو قصر الصفۃ علی الموصوف کی صورت میں یوں کہا جائے گا ''ما کاتبٌ الّا زیدٌ'' اور اگر آپ کہتے ہیں کہ اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایک سے زیادہ صفات ہوں تو پھر قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا۔ لہٰذا آپ کی قصر اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی اور نہ ہی اپنے تمام افراد کیلئے جامع رہے گی جبکہ تعریف کیلئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ہماری مراد واحد اور مافوق الواحد سے عام ہے یعنی یہ ان دونوں کو شامل ہے لہٰذا آپ کا پہلا والا اعتراض ختم ہو جائے گا باقی رہی یہ بات کہ قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل نہیں ہوگا کیونکہ اس نفی سے ہماری مراد یہ ہے کہ جمیع ماعدا سے بالتفصیل نفی کی جائے اور قصر حقیقی میں بالتفصیل نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ بالاجمال نفی ہوتی ہے لہٰذا قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل نہیں ہوگا۔

قصر افراد کی مثال جیسے کسی مخاطب کا یہ گمان ہو کہ زید اور عمرو دونوں نے مل کر مارا ہے اور حقیقت میں صرف زید نے مارا ہو تو اس کے اس وہم کو دور کرتے ہوئے یوں کہا جائے گا ''ماضرب الّا زیدٌ '' قصر قلب کی مثال جیسے جب مخاطب کا یہ اعتقاد ہو کہ زید نے مارا ہے جبکہ حقیقت میں زید کے بجائے عمرو نے مارا ہو تو مخاطب کے اس وہم کے ازالے کیلئے یوں کہے گا ''ماضرب الا عمروٌ '' قصر تعیین کی مثال جیسے مخاطب کا کوئی خاص اعتقاد نہ ہو بلکہ زید اور عمرو دونوں کے بارے میں اس کا یہ شک اور وہم ہو کہ ہوسکتا ہے کہ زید نے مارا ہے اور ہوسکتا ہے عمرو نے مارا ہے اور حقیقت میں زید نے مارا ہو تو اس کے اس شک اور شبہے کے دور کرنے کیلئے یوں کہا جائے گا کہ ''ماضرب الّا زیدٌ'' کہ زید ہی نے مارا ہے یعنی عمرو نے نہیں ہے مارا ہے۔

وفیہ نظرٌ لانّا لو سلّمنا انّ فی قصر التعیین تخصیص شیءٍ بشیءٍ دون مکان اٰخر فانّ قولنا مازیدٌ الّا قائمٌ لمن یردّد بین القیام والقعود تخصیص لہٗ بالقیام دون القعود لھٰذا جعل السکاکی التخصیص بشیءٍ دون شیءٍ مشترکا بین قصر الافراد والقصر الذی سمّاہ المصنّف قصر تعیین وجعل التخصیص بشیءٍ مکان شیءٍ قصر قلبٍ فقط

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ اگر ہم یہ مان لیں کہ قصر تعیین میں تخصیص شیء بشیء دون اخر ہوتی ہے کیونکہ متردد قیام وقعود کیلئے ہمارے قول مازید الا قائم میں قیام کی تخصیص ہے اسی وجہ سے سکاکی نے تخصیص شیء دون شیء کو قصر افراد کے درمیان اور اس قصر کے درمیان جس کو مصنفؒ نے قصر تعیین کے ساتھ موسوم کیا ہے مشترک مانا ہے اور تخصیص شیء مکان شیء کو صرف قصر قلب کہا ہے

تشریح:۔

وفیہ نظرٌ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے۔ مصنفؒ پر اعتراض یہ کیا ہے کہ مصنفؒ نے قصر تعیین کو "تخصیص امرٍ بصفةٍ مكان صفةٍ اخرىٰ" کے تحت داخل کیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ قصر تعیین میں مخاطب تعیین نہیں کرتا ہے بلکہ وہ دونوں صورتوں میں متردّد ہوتا ہے ہوسکتا ہے یہ ہو اور ہوسکتا ہے یہ نہ ہو اور اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک صفت کو دوسری صفت کیلئے ثابت کردیا جائے۔ لہٰذا جب قصر تعیین میں تخصیص اور تعیین نہیں ہوتی ہے تو قصر تعیین کو اس کے تحت داخل کرنا درست نہیں ہے۔ اور اگر ہم بالفرض مان بھی لیں کہ چلو قصر تعیین میں تخصیص اور تعیین ہوتی ہے تو پھر بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ قصر تعیین میں "تخصیص امرٍ بصفةٍ مكان اخرىٰ" نہیں ہوتا ہے بلکہ "تخصيص صفةٍ دون صفةٍ اخرىٰ" ہوتا ہے۔ یعنی ایک صفت کی جگہ دوسری صفت کے ساتھ تخصیص نہیں لائی جاتی ہے بلکہ دونوں کے درمیان مخاطب کے متردّد ہونے کی وجہ سے ایک کو چھوڑ کر دوسرا مراد لیا جاتا ہے تو متکلم ان دو اوصاف میں سے کوئی ایک وصف مراد لیتا ہے نہ کہ ایک وصف کی جگہ پر دوسرا وصف مراد لے اگر آپ کی بات مان بھی لی جائے تو یہ قصر افراد میں داخل ہو جائے گا کیونکہ قصر افراد میں دو اوصاف میں سے ایک وصف کو چھوڑ کر دوسرا وصف مراد لیا جاتا ہے اسی خرابی سے بچنے کیلئے صاحب مفتاح علامہ سکاکیؒ نے "تخصيص شيءٍ بدون شيءٍ" کے تحت قصر افراد اور قصر تعیین دونوں ذکر کئے ہیں اور تخصیص شیء مکان شیء کے تحت صرف قصر قلب ذکر کیا ہے۔

وشرط قصر الموصوف علىٰ الصفة افرادًا عدم تنافي الوصفين ليصحّ اعتقاد المخاطب اجتماعهما في الموصوف حتّى تكون الصفة المنفيّة في قولنا ما زيدٌ الّا شاعرٌ كونهٗ كاتبًا او منجمًا لا كونهٗ مفحمًا اي غير شاعر لانّ الافحام هو وجدان الرجل غير شاعر ينافي الشاعرية

ترجمہ:۔

(اور قصر موصوف علیٰ الصفت افرادی کیلئے عدم تنافی وصفین شرط ہے) تا کہ مخاطب کا موصوف واحد میں دونوں کے اجتماع کا اعتقاد صحیح ہو سکے یہاں تک کہ مازید الا شاعر میں صفت منفی زید کا کاتب ہونا یا نجومی ہونا ہے نہ کہ غیر شاعر ہونا کیونکہ افحام یعنی غیر شاعر ہونا شاعر ہونے کے منافی ہے

تشریح:۔

وشرط قصر الموصوف: یہاں تک مصنفؒ نے قصر کے اقسام اربعہ ذکر کئے ہیں اور اب یہاں سے قصر کے شرائط ذکر کر رہے ہیں چنانچہ قصر الموصوف علیٰ الصفة کیلئے شرط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تنافی نہ ہوں بلکہ دونوں جمع ہوسکتیہوں کیونکہ قصر الموصوف علیٰ الصفت افرادًا میں مخاطب کو شرکت کا عتقاد ہوتا ہے اور دو یا دو سے زیادہ اوصاف میں شرکت اس وقت ہوسکتی ہے جب دونوں کے درمیان منافات نہ ہوں اور اگر ان دونوں کے درمیان منافات پایائے جائیں تو ایک عاقل آدمی چونکہ اس کا قائل نہیں ہوسکتا ہے اسلئے دونوں کے درمیان عدم منافات کا ہونا ضروری ہے جیسے کوئی آدمی زید کے بارے میں یہ اعقاد رکھتا ہو کہ زید شاعر بھی ہے نجومی بھی ہے اور کاتب بھی ہے جبکہ حقیقت میں زید صرف کاتب ہو تو مخاطب کے اس وہم کے ازالے کیلئے متکلم یوں کہدے کہ "ما زیدٌ الّا کاتبٌ" کہ زید کاتب ہی ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید نجومی اور شاعر نہیں ہے صرف کاتب ہے اس سے زید کے نجومی ہونے اور شاعر ہونے کی نفی تو ہوگی غیر کاتب ہونے کی نفی نہیں ہوگی کیونکہ کاتب اور غیر کاتب کے درمیان تنافی ہے۔

وشرط قصر الموصوف على الصفة قلبًا تحقّق تنافيهما اي تنافي الوصفين حتّى يكون المنفي في قولنا ما زيدٌ الّا قائمٌ كونهٗ قاعدًا او مضطجعًا او نحو ذٰلك ممّا ينافي القيام

ترجمہ:۔

(اور) قصر موصوف علی الصفت (قلبی کیلئے) شرط (تحقق تنافی وصفین ہے) یہاں تک کہ ما زید الا قائم میں صفت منفی زید کا بیٹھا ہوا ہونا یا لیٹا ہوا ہونا ہے۔ اسی طرح ہر وہ صفت جو قیام کے منافی ہو۔

تشریح:۔

وشرط قصر الموصوف: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر الموصوف علی الصفت قلبی کی شرط یہ ہے کہ متکلم اور مخاطب موصوف کو جس وصف کے ساتھ متصف کر رہے ہیں ان دونوں اوصاف کا آپس میں تضاد اور تنافی کا متحقق ہونا ضروری ہے مثلاً مخاطب سمجھ رہا ہے کہ زید بیٹھا ہوا ہے یا لیٹا ہوا ہے جبکہ زید حقیقت میں کھڑا ہو تو متکلم اس کے اس وہم کے ازالے کیلئے یوں کہے گا "ما زید الا قائم" یعنی زید صرف کھڑا ہے نہ بیٹھا ہے اور نہ ہی لیٹا ہے۔ اور کھڑے ہونے اور بیٹھا ہوا ہونے میں چونکہ تضاد ہے اسلئے اس جملے کے ساتھ بیٹھے ہوئے ہونے اور لیٹے ہوئے ہونے کی نفی ہو جائے گی۔

ولقد احسن صاحب المفتاح فی اهمال هذا الاشتراط لان قولنا ما زید الا شاعر لمن اعتقد انہ کاتب ولیس بشاعر قصر علی ما صرح بہ فی المفتاح مع عدم تنافی الشعر والکتابۃ ومثل هذا خارج عن اقسام القصر علی ما ذکرہ المصنف لایقال هذا شرط الحسن اوالمراد التنافی فی اعتقاد المخاطب لا نانقول اما الاول فلانہ لادلالۃ للفظ علیہ مع انا لانسلم عدم حسن قولنا ما زید الا شاعر لمن اعتقدہ کاتبا غیر شاعر واما الثانی فلان التنافی بحسب اعتقاد المخاطب معلوم مما ذکرہ فی نفس تفسیرہ ان قصر القلب هوالذی یعتقد فیہ المخاطب العکس فیکون هذا الاشتراط ضائعا وایضا لم یصح قول المصنف السکاکی لم یشترط فی قصر القلب تنافی الوصفین

ترجمہ:۔

علامہ سکاکی نے یہ شرط چھوڑ کر بہت اچھا کیا ہے کیونکہ ہمارا قول ما زید الا شاعر اس شخص سے جو اس کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے نہ کہ شاعر قصر قلب ہے جیسا کہ مفتاح العلوم میں اس کی تصریح ہے جبکہ شعر اور کتابت میں کوئی منافات نہیں ہے جیسا کہ مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ اس پر اس جیسی مثال قصر کی قسموں سے خارج ہو جاتی ہے یہ نہ کہا جائے کہ یہ قصر میں حسن پیدا کرنے کی شرط ہے یا تنافی سے مراد مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے کیونکہ پہلا جواب تو اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس پر متن کی دلالت نہیں ہے نیز ما زید الا شاعر کا بہتر نہ ہونا تسلیم نہیں جبکہ یہ اس شخص سے کہیں جو اس کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے نہ کہ شاعر، دوسرا جواب اسلئے صحیح نہیں ہے کہ تنافی باعتبار اعتقاد مخاطب تو قصر کی اس تفسیر سے معلوم ہے کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب معتقد عکس ہو تو یہ شرط بیکار ہو جائے گی اور نیز مصنفؒ کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں رہتا ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی

تشریح:۔

ولقد احسن صاحب المفتاح: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ آپ نے قصر موصوف قلبا کیلئے دونوں وصفوں کا آپس میں متنافی ہونے کی جو شرط لگائی ہے یہ شرط صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کی یہ کتاب مفتاح العلوم سے ماخوذ ہے اور مفتاح العلوم میں علامہ سکاکیؒ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے اور زیادہ بہتر بھی یہی ہے کہ یہ شرط نہ لگائی جائے کیونکہ اس شرط کے لگانے کی وجہ سے "ما زید الا شاعر" جیسی بہت ساری مثالیں جن کو علامہ سکاکیؒ نے قصر قلب میں داخل مانا ہے قصر قلب کی تینوں قسموں سے نکل جائیں گی۔ قصر قلب

سے اسلئے نکل جائیں گی کہ قصر قلب کیلئے منافات کا ہونا ضروری ہے اور اس میں منافات مفقود ہے اور قصر افراد سے اسلئے نکل جائیں گی کہ قصر افراد میں شرکت کا اعتقاد ہوتا ہے اور اس میں شرکت بھی نہیں ہے قصر تعیین سے اسلئے خارج ہوں گی کہ قصر تعیین میں مخاطب متردد ہوتا ہے اسے کسی چیز کا یقین نہیں ہوتا اور اس میں یقین ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے قصر کے اقسام ثلاثہ سے یہ مثلین نکل جاتی ہیں جبکہ علامہ سکاکیؒ نے وجود نفی کی شرط نہ لگا کر ان جیسی مثالوں کو داخل کیا ہے اسلئے یہ شرط لگانا درست نہیں ہے۔

جواب: اسکے دو جواب دیئے ہیں۔ بعض لوگوں نے مصنفؒ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ تنافی کی شرط وجود قلب کی نہیں ہے بلکہ یہ حسن قلب کی شرط ہے یعنی اگر تنافی پائی جائے تو قلب حسن ہوگا اور اگر تنافی نہ پائی گئی تو قلب پھر بھی درست ہے لیکن حسن نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب: اس میں تنافی سے ان اوصاف میں تنافی کا ہونا مراد نہیں بلکہ تنافی کے پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ باعتبار اعتقادِ مخاطب اس میں تنافی پائی جاتی ہو اور یہ بات بالکل واضح ہے کیونکہ مخاطب جب عکس سمجھ رہا ہے تو یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب ان اوصاف کو موصوف کی ذات میں اوصاف متنافیہ سمجھ رہا ہوتا کہ ان کے درمیان تنافی پائی جائے۔

لانّا نقول: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنفؒ کی طرف سے دیئے گئے جوابوں کی تردید کی ہے پہلے والے جواب کی تردید اس طرح کی ہے کہ آپ کا اس کو شرط حسن کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر یہ شرط حسن یہاں پر معتبر ہوتی تو مصنفؒ عبارت مطلق یوں ذکر نہ کرتے کہ "وشرط قصر الموصوف علی الصفة قلبًا تحقق تنافیهما" بلکہ اس عبارت کی جگہ "اولی" یا "ینبغی" کی عبارت لاتے۔

مصنفؒ کا اس عبارت کو اول کے ساتھ مقید کر کے نہ لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شرط حسن قلب کی نہیں ہے۔ بلکہ یہ شرط وجود قلب کی ہے۔ کہ اگر تنافی پائی جائے تو قصر قلب وجود میں آئے گا اور اگر تنافی نہ پائی جائے تو قصر قلب موجود نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب: یہ دیا ہے کہ اگر آپ کی بات مان لی جائے کہ یہ شرط حسن ہے شرط وجود نہیں ہے تو پھر اگر کوئی ایسے مخاطب سے جو زید کے کاتب ہونے کا تو قائل ہو لیکن شاعر ہونے کا قائل نہ ہو یوں کہے کہ "ما زید الّا کاتب" تو اس کو قلب حسن نہیں ہونا چاہئے جبکہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ حسن ہے۔

دوسرے جواب کے جوابات: دوسرے جواب کا جواب یہ دیا ہے کہ قلب قصر میں تنافی سے ہماری مراد تنافی اعتقاد مخاطب ہے نہ کہ تنافی نفس الامری۔ شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ بات بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مخاطب کے ذہن اور اعتقاد کے اعتبار سے تنافی تو پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ جب انہوں نے کہا کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب عکس کا اعتقاد رکھے تو مخاطب جب عکس کا اعتقاد رکھے گا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اسکے نزدیک موصوف میں ان دو اوصاف میں تنافی کی وجہ سے جمع ہونا جائز نہیں ہے لہٰذا دوبارہ یہی تنافی مراد لینا حشو اور زائد ہوگا اور کلام میں استدراک کا ہونا لازم آئے گا۔ اسلئے یہ صحیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تنافی سے اعتقاد مخاطب میں تنافی کا ہونا کافی ہے تنافی نفس الامری کا ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر علامہ سکاکیؒ کی تردید کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے "وانّ السکاکی لم یشترط فی قصر القلب تنافی الوصفین" کہہ کر علامہ سکاکیؒ کی تردید کی ہے جبکہ آپ کے اس قول کے مطابق تو آپ کے نزدیک بھی ان دونوں کے درمیان حقیقی طور پر کسی تنافی کا ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر آپ نے علامہ سکاکی کی کیوں تردید کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے دونوں جواب درست نہیں ہیں تنافی کی قید وجود قصر قلب کیلئے ہے نہ کہ حسن قصر قلب کیلئے اسی طرح تنافی سے بھی تنافی وجود مراد ہے نہ کہ تنافی باعتبار اعتقاد مخاطب۔

وعلّل المصنّف اشتراط تنافی الوصفین بقوله لیکون اثبات الوصف مشعرًا بانتفاء غیرها وفیه نظرٌ بیّن

فی الشرح وقصر التعیین اعم من ان یکون الوصفانمتنافیین فیه اولافکلّ مثال یصلح لقصرالافراداوالقلب یصلح لقصرالتعیین من غیرعکس

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے ایضاح میں تنافی وصفین کے شرط ہونے کی علّت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ ایک صفت کا ثابت کرنا غیر کے انتفاء کی طرف مشعر ہو جائے اس میں بھی نظر ہے جو مطوّل میں مذکور ہے۔ (اور قصر تعیین عام ہے) اس سے کہ دونوں وصف متنافی ہوں یا نہ ہوں لہٰذا جو مثال قصر قلب اور افراد کی ہو سکتی ہے وہی قصر تعیین کی بھی ہو سکتی ہے اس کا عکس نہیں۔

تشریح:۔

وعلّل المصنف: مصنفؒ نے اپنی کتاب "ایضاح" میں قصر قلب میں وجود تنافی کی علّت یوں بیان فرمائی ہے کہ قصر قلب میں تنافی وصفین اسلئے ضروری ہے کہ قصر قلب میں مخاطب کا اعتقاد ہوتا ہے عکس کا اور جب دونوں اوصاف میں تنافی ہوگی تو ایک وصف ثبوت پر دلالت کرے گا اور دوسرا وصف انتفاء پر اور ایک وصف انتفاء پر دلالت کرے گا جبکہ دوسرا وصف اثبات پر۔

وفیه نظر: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس علّت کی تردید فرمائی ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اثبات الوصف سے آپ کی کیا مراد ہے؟ متکلّم کا وصف کو ثابت کرنا مراد ہے یا مخاطب کا وصف کو ثابت کرنا مراد ہے۔ ان میں سے کوئی بھی آپ مراد لیں صحیح نہیں ہے۔ اگر متکلّم کا وصف کو ثابت کرنا مراد لیا جائے کہ متکلّم ایک وصف کو ثابت کرے اور باقی صفات کے ساتھ موصوف کے متصف ہونے کی نفی کرے تو یہ اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس بات پر تو ادوات قصر خود دلالت کرتے ہیں۔ کہ ایک وصف موصوف کیلئے ثابت ہے اور باقی اوصاف موصوف کیلئے ثابت نہیں ہیں لہٰذا پھر تنافی کی شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا اور اگر مخاطب کا صفت کو ثابت کرنا مراد لیا جائے کہ مخاطب ایک وصف کو ثابت کرے اور دوسرے وصف کی اس سے نفی کرے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر تو تنافی کی شرط لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ پھر متکلّم ایک کی اثبات اور باقیوں کی نفی کسی قرینہ کی وجہ سے کرے گا جیسے جب مخاطب کہے "مازید الکاتب" تو متکلّم اس کی تردید کرتے ہوئے کہے گا کہ "مازید الّا شاعر" لہٰذا آپ کی بیان کردہ علّت صحیح نہیں ہے۔

وقصر التعیین اعمّ: یعنی جب قصر الموصوف علی الصفۃ قصر تعیین میں دونوں وصفوں میں منافات پائے جائیں یا نہ پائے جائیں ہر حال میں دونوں صورتوں میں اس میں تعیین پائی جاتی ہے تو جہاں پر قصر تعیین پایا جائے تو وہاں پر باقی دو کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے لیکن جہاں پر باقی دو قسمیں پائی جائیں وہاں پر قصر تعیین کا پایا جانا ضروری ہے۔

وللقصرطرق والمذکور ههنااربعة وغیرهاقدسبق ذکرهٗ فالاربعة المذکورة ههنا منها العطف کقولك فی قصره ای قصرالموصوف علی الصفة افرادًازیدٌ شاعرٌ لا کاتبٌ اومازیدٌ کاتبًا بل شاعرٌ مثّل بمثالین اوّلهماالوصف المثبت فیه معطوف علیه والمنفی معطوف والثانی بالعکس وقلبًازیدٌقائمٌ لاقاعدٌاومازیدٌقائمًابل قاعدٌ

ترجمہ:۔

(اور قصر کے بہت سے طریقے ہیں) یہاں پر ان میں سے چار مذکور ہیں باقی کا ذکر پہلے گزر چکا ہے پس یہاں پر جو چار مذکور ہیں ان میں سے ایک عطف ہے کہ قصر افرادی قصر موصوف علی الصفۃ کی صورت میں جیسے زیدٌ شاعر لا کاتبٌ اور مازیدٌ کاتبًا بل شاعرٌ) مصنفؒ نے دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور وصف منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کا عکس ہے (اور قصر قلب جیسے زید قائمٌ لا قاعدٌ یا مازید قائمًا بل قاعدٌ)

تشریح:۔

وللقصر طرق: کلام میں قصر کے پیدا کرنے کے کئی طریقے ہیں جن میں سے کچھ تو بیان ہو چکے ہیں مثلاً مسند اور مسند الیہ کے درمیان ضمیر

فاصل کالانا جیسے" وَاللّٰہُ ھُوَالْوَلِیُّ اللہ ہی ولی ہے کوئی اور ولی نہیں ہے) اسی طرح اُولٰئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ "(یہی لوگ کامیاب ہیں ان کے سوا کوئی کامیاب نہیں ہے) اسی طرح "اِنَّ ھٰذَالَھُوَالْقَصَصُ الْحَقُّ" (یہی سچے واقعات ہیں) اسی طرح "اِنَّ شَانِئَکَ ھُوَالْاَبْتَرُ" (تیرا دشمن ہی بے نام و نشان ہونے والا ہے) اہل بیان ضمیر فصل کا مفید حصر ہونا مسندالیہ کی بحث میں ذکر کرتے ہیں جس کی دلیل علامہ سہیلی نے یہ پیش کی ہے کہ قرآن پاک میں ضمیر فصل اسی امر کے متعلق لائی جاتی ہے جس کی نسبت غیر اللہ کی طرف کی گئی ہو اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی ہے وہاں پر ضمیر فصل بھی نہیں لائی جاتی ہے جیسے" وَاَنَّہٗ خَلَقَ الزَّوْجَیْنِ" "وَاَنَّ عَلَیْہِ النَّشْاَۃَ الْاُوْلٰی" "وَاَنَّہٗ اَھْلَکَ عَادَنِ الْاُوْلٰی "ان تمام آیات میں ضمیر فاصل نہیں لائی گئی ہے اسلئے کہ ان کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی ہے اور" اِنَّہٗ ھُوَاَضْحَکَ وَاَبْکٰی "جیسی آیات میں ضمیر فصل لائی گئی ہے۔

اور صاحب عروس الافراح فرماتے ہیں کہ ضمیر فصل کا حصر کیلئے آنا قرآن کریم کی آیت فَلَمَّاتَوَفَّیْتَنِیْ کُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْھِمْ "سے مستنبط ہے کیونکہ اگر اس میں حصر کا معنیٰ پایا جائے تو اس میں کوئی خوبی اور اچھائی نہیں رہتی ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ تو حضرت عیسیٰؑ کی امت پر پہلے سے نگہبان تھے ۔اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ "لَایَسْتَوِیْ اَصْحَابُ النَّارِ وَاَصْحَابُ الْجَنَّۃِاَصْحَابُ الْجَنَّۃِھُمُ الْفَائِزُوْنَ "اس آیت میں اہل نار اور اہل جنۃ کے برابر نہ ہونے کا ذکر ہے اور یہ اس وقت مستحسن ہوتا ہے جب ضمیر برائے اختصاص ہو۔اسی طرح تعریف مسندالیہ بھی مفید قصر ہوتا ہے چنانچہ امام فخر الدین رازیؒ نے نہایت الایجاز میں لکھا ہے کہ دونوں جزؤں کا معرفہ لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقۃً ہو یا مبالغۃً جیسے" المنطلق زید" "زملکانیؒ نے اسرار التنزیل میں لکھا ہے "اِیَّاکَ نَعْبُدُ" کی طرح "الحمدللّٰہ" بھی حصر کا فائدہ دیتا ہے۔یہاں پر مصنفؒ نے مزید چار طرق ذکر فرمائے ہیں اور وہ ہیں "عطف، نفی یا استثناء، انما، تقدیم" ان چار میں سے عطف کو مقدم کیا ہے کیونکہ عطف میں نفی اور اثبات کی تصریح ہوتی ہے اور باقیوں میں نفی ضمنی طور پر پائی جاتی ہے پھر نفی اور استثناء کو "انما" پر مقدم کیا ہے کیونکہ اس میں قصر صراحۃً پایا جاتا ہے، اور تقدیم کو مؤخر کیا ہے کیونکہ قصر پر تقدیم کی دلالت ذاتی ہوتی ہے۔

منہا العطف قصر :قصر کا پہلا طریقہ عطف ہے جو حروف عاطفہ۔لا،لکن،وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے قصر موصوف افرادی کی مثال جیسے "زیدٌ شاعرٌ لا کاتبٌ۔یا "مازیدٌ کاتبًابل شاعرٌ" "قصر موصوف قلبی کی مثال جیسے "زیدقائم "لاقاعدٌ یامازیدٌ قائمًابل قاعدٌ" ان دونوں میں حرف عطف "بل" کے ساتھ حصر لایا گیا ہے۔اور مصنفؒ نے دو مثالیں اسلئے ذکر کی ہیں کہ پہلی مثال میں معطوف علیہ مثبت ہے اور معطوف منفی ہے اور دوسری مثال میں معطوف علیہ منفی اور معطوف مثبت ہے۔

فان قلت اذاتحقّق تنافی الوصفین فی قصر القلب فاثبات احدھمایکون مشعرًابانتفاء الغیرفمافائدۃ نفی الغیر واثبات المذکور بطریق الحصر قلت الفائدۃ فیہ التنبہ علی ردّالخطاء اذالمخاطب اعتقدالعکس فانّ قولنازیدٌ قائمٌوان دلّ علی نفی القعود لکنّہٗ خالٍ عن الدلالۃعلی انّ المخاطب اعتقدانّہٗ قاعد

ترجمہ:۔

اگر تم یوں کہو جب قصر قلب میں تنافی وصفین متحقق ہو تو ایک کا ثابت کرنا دوسرے کی انتفاء کی طرف مشعر ہوگا پھر بطریق حصر غیر کی نفی کرنے میں تو غیر کی نفی کرنے اور مذکور کے ثابت کرنے میں کیا فائدہ؟ میں کہوں گا کہ اس کا فائدہ غلطی پر متنبہ کرنا ہے کیونکہ مخاطب عکس کا معتقد ہے اس لئے کہ زید قائم اگرچہ قعود کی نفی پر دلالت کرتا ہے لیکن اس بات پر دلالت کرنے سے خالی ہے کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے

تشریح:۔

فان قلت :شارحؒ نے مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر قلب میں آپ نے تنافی کی شرط لگادی ہے کہ دونوں اوصاف میں منافات پائے جائیں تو ایک صفت کے اثبات سے دوسری صفت کی نفی ہو جائے گی اسی طرح اس میں ایک صفت کی نفی سے دوسری صفت کا اثبات ہو جائے گا اور حرف عطف دو چیزوں کو حکم میں جمع کرنے کیلئے آتا ہے لہٰذا اس سے نفی اور اثبات کا جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ایک وصف کے اثبات میں دوسرے کی نفی ضروری ہے لیکن نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مخاطب اس کے خلاف کا معتقد ہے اور وہ اعتقاد صحیح ہے یا غلط ہے۔

وفي قصرها اى قصر الصفة على الموصوف افرادًا او قلبًا بحسب المقام نحو زيدٌ شاعرٌ لا عمرو او ماعمرٌو شاعرًا بل زيدٌ ويجوز ما شاعرٌ عمرٌو بل زيدٌ بتقديم الخبر لكنّهُ يجب حينئذٍ رفع الاسمين لبطلان العمل ولمّالم يكن في قصر الموصوف مثال الافراد صالحًا للقلب لاشتراط عدم التنافي في الافراد وتحقق التنافي في القلب على زعمه اورد للقلب مثالًا يتنافى فيه الوصفان بخلاف قصر الصفة فان مثالًا واحدًا يصلح لهما ولمّا كان كل مايصلح مثالًا لهما يصلح مثالًا لقصر التعيين لم يتعرض لذكره وهكذا في سائر الطرق۔

ترجمہ:۔

اور قصر صفت علی الموصوف افرادًا یا قلبًا باعتبار مقام ہوتا ہے جیسے زید شاعر لاعمرو یا ماعمرٌو شاعرًا بل زیدٌ اور ماشاعر عمرٌو بل زید بتقدیم خبر بھی جائز ہے مگر اس وقت دونوں اسموں کا رفع واجب ہے کیونکہ ما کا عمل باطل ہوگیا چونکہ قصر موصوف میں قصر افراد کی مثال قصر قلب کی نہیں ہوسکتی ہے اسلئے کہ قصر افراد میں عدم تنافی کی شرط ہے اور ان کے زعم میں قصر قلب میں تحقق تنافی کی شرط ہے اسلئے ماتن نے قصر قلب کی ایک مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں بخلاف قصر صفت کے کہ اس میں ایک ہی مثال دونوں کیلئے کافی ہے اور چونکہ جو بھی مثال ان دونوں کی مثال بن سکتی تھی تو وہ قصر تعیین کی بھی مثال بن سکتی تھی اسلئے مصنفؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا اور اسی طرح تمام طریقوں میں۔

تشریح:۔

وفي قصرها: اب تک مصنفؒ نے قصر الموصوف علی الصفة بیان کیا ہے اور اب یہاں سے قصر الصفة علی الموصوف قلبی اور افرادی بیان کر رہے ہیں جیسے "زیدٌ شاعرٌ لا عمرو" اس میں زید پر شاعر کو منحصر کردیا ہے یا "ماعمرٌو شاعرًا بل زیدٌ" اس میں حرف عطف کے ذریعے شاعریت کو زید پر بند کردیا ہے۔ شارحؒ نے اس عبارت کے ذیل میں دو باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ ما مشبہ بلیس ہے اور شاعر خبر اور منصوب ہے اور اس خبر کو ما کے اسم پر مقدم کردینا جائز ہے اور تقدیم کی صورت میں بھی تخصیص کا یہی فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس وقت ما کے عمل کے باطل ہونے کی وجہ سے شاعر مرفوع ہوگا اسلئے کہ ما کمزور عامل ہے یہ اپنے معمول میں اس وقت تک عمل کرتا ہے جب وہ اپنے مقام پر ہو اگر وہ اپنے مقام سے مقدم کردیا جائے تو پھر ما اس میں عمل نہیں کرسکتا ہے۔

دوسری بات دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض: آپ نے قصر الموصوف علی الصفة کی صورت میں قصر افرادی اور قصر قلبی میں سے ہر ایک کیلئے جدا جدا مثال ذکر کی ہے جبکہ قصر الصفة علی الموصوف کی صورت میں قصر افرادی اور قصر قلبی کیلئے ایک ہی مثال ذکر کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یا تو دونوں مقامات پر ایک ایک مثال ذکر کرتے اور یا دونوں مقامات پر جدا جدا مثالیں ذکر کرتے آپ نے ان دو کے درمیان فرق کیوں کیا ہے؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ قصر الموصوف علی الصفة کی صورت میں قصر قلبی میں تنافی اور قصر افرادی میں عدم تنافی کا ہونا ضروری ہے تو ایک مثال دونوں کیلئے نہیں بن سکتی تھی اسلئے ہم نے وہاں پر دونوں کیلئے الگ الگ مثالیں ذکر کی ہیں۔ جبکہ قصر الصفة علی الموصوف کی صورت میں دونوں کیلئے تنافی اور عدم تنافی کی کوئی شرط نہیں ہے جس کی وجہ سے ایک ہی مثال دونوں کیلئے کافی ہوسکتی تھی اسلئے ہم نے دونوں کیلئے ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔

دوسرا اعتراض: قصر کی تو تین قسمیں ہیں آپ نے قصر افرادی اور قصر قلبی کیلئے مثالیں تو ذکر کی ہیں لیکن قصر تعیین کیلئے کوئی مثال ذکر نہیں کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ قصر تعیین، قصر افرادی اور قصر قلبی سے اعم ہے اور یہ دونوں قصر تعیین سے اخص ہیں لہٰذا جو مثال

قصر افرادی اور قصر قلبی کی بنے گی وہی مثال قصر تعیین کی بھی بنے گی تو ان دونوں مثالوں کے قصر تعیین کو شامل ہونے کی وجہ سے ہم نے ان کی مثالیں ذکر نہیں کی ہیں۔

ومنها النفي والاستثناء كقولك في قصره افرادًا ما زيدٌ الا شاعرٌ وقلبًا ما زيدٌ الا قائمٌ وفي قصرها افرادًا وقلبًا ما شاعرٌ الا زيدٌ والكل يصلح مثالًا للتعيين والتفاوت انما هو بحسب اعتقاد المخاطب ومنها انما كقولك في قصره افرادًا انما زيدٌ كاتبٌ وقلبًا انما زيدٌ قائمٌ وفي قصرها افرادًا وقلبًا انما قائم زيدٌ

ترجمہ:۔

(انہی میں سے ایک طریقہ نفی اور استثناء کا ہے) جیسے قصر موصوف افرادی میں ما زیدٌ الا شاعرٌ اور قلبی میں ما زیدٌ الا قائمٌ اور قصر صفت افرادی اور قلبی میں (ما شاعرٌ الا زیدٌ) یہی مثالیں قصر تعیین کی بھی ہو سکتی ہیں فرق صرف مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے انہی میں سے ایک انما ہے جیسے تمہارا قول قصر افرادی میں انما زید کاتب اور قصر قلبی میں انما زید قائم اور قصر موصوف افرادی اور قلبی میں جیسے انما زید قائم

تشریح:۔

ومنها النفي والاستثناء: قصر کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حرف نفی اور استثناء کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ قصر الموصوف علی الصفت اور قصر الصفۃ علی الموصوف۔ پھر پہلی قسم کی دو مثالیں ذکر کی ہیں تنافی اور عدم تنافی کے شرط ہونے کی وجہ سے کیونکہ قصر الموصوف علی الصفۃ میں تنافی شرط ہے اور قصر الصفۃ علی الموصوف میں تنافی شرط نہیں ہے۔

قصر الموصوف علی الصفۃ افرادی کی مثال جیسے ''ما زیدٌ الا شاعرٌ'' ''قصر الموصوف علی الصفت قلبی کی مثال جیسے ''ما زیدٌ الا قائمٌ'' پہلی مثال میں زید کو منحصر کر دیا ہے شاعریت میں اور دوسری مثال میں زید کو منحصر کر دیا ہے قیام میں۔ ان دونوں مثالوں میں اعتقاد مخاطب کے اعتبار سے فرق ہوگا کہ کونسا قصر افرادی ہے اور کونسا قصر قلبی ہے۔

ومنها انما: قصر لانے کا تیسرا طریقہ ہے ''کلمہ انما'' کے ساتھ قصر لانا اس کی بھی دو قسمیں قصر الموصوف علی الصفۃ اور قصر الصفۃ علی الموصوف۔ پھر قصر الموصوف کیلئے تنافی کے شرط ہونے کی وجہ سے دو مثالیں ذکر کی ہیں اور دوسری قسم کیلئے تنافی کے شرط نہ ہونے کی وجہ سے ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔

قصر الموصوف علی الصفۃ افرادی کی مثال جیسے ''انما زیدٌ کاتبٌ'' ''قصر قلبی کی مثال جیسے ''انما زید قائم'' قصر الصفۃ علی الموصوف قلبی اور افرادی کی مثال جیسے ''انما قائمٌ زیدٌ'' مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے قصر افرادی اور قصر قلبی میں فرق ہو جائے گا۔

وفي دلائل الاعجاز انّ انما ولا العاطفة انما يستعملان في الكلام المعتدّ به لقصر القلب دون الافراد واشار الى سبب افادة انّما القصر بقوله لتضمّنه معنى ما والّا واشار بلفظ التضمّن الى انّه ليس بمعنى ما والّا حتّى كأنّهما لفظان مترادفان اذ فرقٌ بين ان يكون في الشيء معنى الشيء وان يكون الشيء الشيئ على الاطلاق فليس كلّ كلام يصحّ فيه ما والّا يصحّ فيه انّما صرّح بذلك الشيخ في دلائل الاعجاز

ترجمہ:۔

اور دلائل اعجاز میں ہے کہ انما اور لائے عاطفہ فصیح کلام میں صرف قصر قلب کیلئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ افرادی کیلئے اور انّما کے مفید قصر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے (کیونکہ یہ متضمن ہوتا ہے ما اور الّا کے معنیٰ کو) لفظ تضمّن سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ بعینہٖ ما اور الّا کے

معنی میں نہیں ہے گویا کہ وہ دونوں الفاظ مترادفہ ہیں کیونکہ ایک چیز کا دوسری چیز کے معنی میں استعمال ہونا اور اسی چیز کا بعینہ وہ چیز ہونا دونوں میں فرق ہے ایسا نہیں ہے کہ جہاں ما اور الا آسکتے ہوں وہاں انما بھی آسکے۔ شیخ ؒ نے دلائل اعجاز میں اس کی تصریح کی ہے

تشریح:۔

وفی دلائل الاعجاز: اس عبارت کے ساتھ شارح ؒ مصنف ؒ اور حضرت شیخ ؒ کے درمیان اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ مصنف ؒ کے نزدیک ''انما اور ما عاطفہ'' قصر قلبی اور افرادی دونوں کیلئے آتے ہیں جبکہ شیخ ؒ کے نزدیک ''کلمہ انما اور ما عاطفہ'' دونوں صرف قصر قلبی کیلئے آتے ہیں قصر افرادی کیلئے نہیں آتے۔

لتضمنہ معنیٰ ماوالا: اس عبارت میں مصنف ؒ نے کلمہ ''انما'' کے حصر کیلئے آنے کی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ ''انما'' قصر کیلئے اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ ''ما اور الا'' کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے۔ اور یہ بات تو گزر چکی ہے کہ یہ دونوں قصر کے معنیٰ کو متضمن ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو چیز ان کے معنیٰ کو متضمن ہوگی اس سے بھی قصر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا۔

شارح ؒ نے اس کے ذیل میں صرف ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مصنف ؒ نے کہا ہے ''لتضمنہ معنیٰ ماوالا'' اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ''ما اور الا'' اور ''انما'' کے درمیان ترادف نہیں ہے چنانچہ ان میں سے کوئی بھی کسی ایک معنیٰ پر دلالت کرے تو دوسرے کا اس معنیٰ پر دلالت کرنا کوئی ضروری نہیں ہے اور حضرت شیخ ؒ نے بھی یہی فرق بیان کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان ترادف نہیں ہے اس طور پر کہ ''انما'' کو ''من'' کے ساتھ استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے جبکہ ''ما'' کے ساتھ من زائدہ کا صلہ لایا جاتا ہے جیسے ''وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰہ'' اور اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں ہے۔

ولـمّا اختلفوا فی افادتہ القصر وفی تضمّنہ معنیٰ ما والّا بیّنہٗ بثلاثۃ اوجہ فقال لقول المفسّرین اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ بالنصب معناہ ماحرّم علیکم الّا المیتۃ و هذا المعنیٰ هو المطابق لقراءۃ الرفع ای رفع المیتہ وتقریر هذا الکلام انّ فی الأیۃ ثلٰث قراٰتٍ حَرّم مبنیًّا للفاعل مع نصب المیتۃ ورفعها وحرّم مبنیًّا للمفعول مع رفع المیتۃ کذافی تفسیر الکواشی فعلیٰ القرائۃ الاولیٰ مافی انما کافّۃ اذ لو کانت موصولۃ لبقی انّ بلا خبر والموصول بلا عائدٍ وعلیٰ الثانیۃ موصولۃ لیکون المیتۃ خبرًا اذ لا یصحّ ارتفاعها بحرّم المبنی للفاعل علیٰ مالایخفیٰ والمعنیٰ انّ الذی حرّمہ اللّٰہ علیکم هو المیتۃُ وهذا یفید القصر لمامرّ فی تعریف المسند من انّ نحو المنطلق زیدٌ وزیدٌ المنطلق یفید حصر الانطلاق علی زیدٍ فاذا کان متضمّنًا معنیٰ ماوالّا وکان معنیٰ القراءۃ الاولیٰ ماحرّم اللّٰہ علیکم الّا المیتۃ کانت مطابقۃً للقرائۃ الثانیۃ والّا لم تکن مطابقۃ لها لافادتها القصر فمراد السکاکیؒ والمصنّفؒ بقراءۃ النصب والرفع هی القراءۃ الاولیٰ والثانیۃ ولهٰذا لم یتعرّض اللاختلاف فی لفظ حرّم بل فی لفظ المیتۃ رفعًا ونصبًا وامّا علیٰ القراءۃ الثالثۃ اعنی رفع المیتۃ وحرّم مبنیًا للمفعول فتحتمل ان یکون ما کافّۃً ای ماحرّم علیکم الّا المیتۃُ وان تکون موصولۃ ای انّ الذی حرّم علیکم هو المیتۃ ویرجّح هذا ببقاء انّ عاملۃً علی ماهو اصلها وبعضهم توهّم ان مراد السکاکی والمصنّف بقراءۃ الرفع هذہ القراءۃ الثالثۃ فطالبهما بالسبب فی اختیار کونها موصولۃ مع انّ الزجاج اختار انّها کافّۃ

ترجمہ:۔

اور جب اس کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنیٰ کو متضمّن ہونے میں اختلاف کیا ہے اسلئے تین وجوہ سے ثابت کرتا ہے اول یہ کہ مفسّرین کا قول ہے کہ انّما حرم علیکم المیتۃ نصب کے ساتھ اس کے معنیٰ ہیں ''ما حرم علیکم الا المیتۃ'' اور یہی معنیٰ میتۃ کے رفع کی قرءۃ کی صورت میں ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ آیت میں تین قرءتیں ہیں حرّم مبنی للفاعل میتۃ کے نصب کے ساتھ اور اس کے رفع کے ساتھ اور حرّم مبنی للفعول میتۃ کے رفع کے ساتھ (تفسیر کواشی) میں اسی طرح لکھا ہے تو پہلی قرأۃ کی صورت میں انّما میں ما کافہ ہے کیونکہ اگر ما موصولہ ہوتا تو انّ بلا خبر کے اور موصول بغیر صلہ کے رہ جائے گا دوسری صورت میں ما موصولہ ہے تا کہ میتۃ خبر بن سکے کیونکہ حرّم کے مبنی للفاعل ہونے کی وجہ سے اس کو مرفوع پڑھنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کر دیا ہے وہ مردار ہی ہے اور یہ مفید قصر ہے کیونکہ تعریف مسند میں یہ بات گزر چکی ہے المنطلق زید اور زید المنطلق زید پر انطلاق کا حصر مفید ہے لہٰذا جب یہ الا اور ما کے معنیٰ کو متضمّن ہے اور پہلی والی قراءۃ کا معنیٰ یہ ہے کہ ما حرم اللہ علیکم الا المیتۃ تو یہ قرأت ثانیہ کے مطابق ہوگی ورنہ اس کے مطابق نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ مفید قصر ہے پس قرأت رفع اور نصب سے سکاکی اور مصنّف کی مراد پہلی اور دوسری قرأت ہے اسی وجہ سے انھوں نے لفظ حرّم کے اختلاف سے تعرّض نہیں کیا بلکہ لفظ میتۃ کے رفع اور نصب سے تعرّض کیا ہے رہی تیسری قرأت یعنی رفع میتۃ اور حرّم مبنی للمفعول تو ہوسکتا ہے کہ اس میں ما کافہ ہو یعنی تم پر حرام نہیں کیا گیا ہے مگر میتۃ اور یہ بھی ممکن ہے کہ موصولہ ہو یعنی وہ چیز جس کو تم پر حرام کر دیا گیا ہے وہ میتۃ ہے اور یہ صورت اسلئے راجح ہے کہ اس میں انّ اپنے اصل کے مطابق عامل رہتا ہے بعض حضرات کو یہ دھوکہ ہوگیا ہے کہ سکاکی اور مصنفؒ کی مراد رفع کی قرأت سے یہ تیسری قرأت ہے پس وہ یہ مطالبہ کر بیٹھے ہیں کہ ما موصولہ اختیار کرنے کا سبب کیا ہے جبکہ زجاج اس کے کافہ ہونے کو ترجیح دیتے ہیں۔

تشریح:۔

ولمّا اختلفوا۔ انّما کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا تھا کہ یہ حصر کے معنیٰ کیلئے آتا ہے یا نہیں اسی طرح یہ ''ما'' اور ''الّا'' کے معنیٰ کو متضمّن ہوتا ہے یا نہیں اسلئے مصنفؒ نے صرف دلیل پر اکتفاء نہیں کیا ہے بلکہ دلیل کے ساتھ ساتھ اس کی تین مثالیں بھی ذکر کر دی ہیں تا کہ اچھی طرح سے اس کی وضاحت ہو جائے۔

لقول المفسّرين انماحرّم عليكم الميتة: یہ پہلی مثال ہے اور اس میں کل تین اقوال ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ''حرّم'' فعل کو معروف پڑھیں گے یا مجہول اسی طرح ''میتۃ'' کے بارے میں دو احتمال ہیں یا تو یہ مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور یا یہ نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔ اگر ''حرّم'' فعل کو معروف پڑھیں اور ''میتۃ'' کو منصوب پڑھیں تو ''انّما'' میں ''ما'' کافہ ہونے کی وجہ سے ''انّ'' کو عمل کرنے سے روکے گا۔ اور ''حرّم'' فعل اپنے ''ہو'' ضمیر فاعل اور ''میتۃ'' مفعول کے ساتھ مل کر جملہ فعلیہ خبریہ بن جائے گا اور اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ بے شک اللہ نے تم پر حرام کر دیا ہے میتۃ کو۔

میتۃ کو مفعول بہ بنانے کی صورت ما کو موصولہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ما کے موصولہ بنانے کی صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک خرابی یہ لازم آئے گی کہ ما اپنے اسم کے ساتھ مل کر ''انّ'' حرف مشبّہ بالفعل کیلئے اسم بن جائے گا اور انّ کیلئے خبر کوئی نہ ہوگی۔ اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صلہ میں اپنے موصول کی طرف لوٹنے والا ایک عائد کا ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں صلہ کا عائد سے خالی ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ حرّم کی ہو ضمیر لفظ اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے۔

اور اگر ''میتۃ'' کو مرفوع پڑھا جائے تو ''انّ'' حرف مشبّہ بالفعل ہے اور ما موصولہ ہے اور ''حرّم'' اپنے فاعل اور متعلّق سے مل کر صلہ پھر موصول اپنے صلہ سے مل کر ''انّ'' حرف مشبّہ بالفعل کیلئے اسم بن جائے گا اور ''میتۃ'' انّ حرف مشبّہ بالفعل کیلئے خبر ہے لیکن اس صورت میں ''حرّم'' فعل کے

ساتھ کوئی ضمیر لگا دی جائے تا کہ صلہ کا ضمیر سے خالی ہونا لازم نہ آئے اور تقدیری عبارت یوں بنے گی "انّ الّذی حرّمہ علیکم ھو المیتۃ" اور اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ بے شک وہ جسے اللہ نے حرام کر دیا ہے وہ میتہ ہے۔ اب اس آیت سے استدلال اس طرح ہوگا کہ یہاں پر "انّ" کا اسم بھی معرفہ ہے اور خبر بھی معرفہ ہے اور مسند الیہ اور مسند جب دونوں معرفہ ہوں تو اس سے تخصیص اور قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور انما جب ما اور الّا کے معنی کو متضمن ہو تو تب بھی تخصیص اور قصر کا فائدہ دے گا جیسے کہ صورت اولی ہے جس کا معنی بنتا ہے "ماحرّم اللہ علیکم الّا المیتۃ" اور اگر اس میں قصر کا معنی نہ پایا جائے تو قرءۃ اولی بھی قصر کا فائدہ نہیں دے گی۔ اور اگر اسے مجہول پڑھا جائے تو پھر بھی "میتہ" کے بارے میں دو احتمال ہوں گے یا تو وہ منصوب ہوگا انّ کے اسم ہونے کی وجہ سے اور اس صورت میں ما موصولہ ہوگا۔ اور یہ صورت اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ما کو زائدہ ماننا نہیں پڑ رہا ہے اور یا یہ "حرّم" کے نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا لیکن یہ صورت غیر اولیٰ ہے کیونکہ اس صورت میں ما کو زائدہ ماننا پڑے گا۔ اگر ما کافہ بنایا جائے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی "ماحرّم علیکم الّا المیتۃ" اور اگر ما موصولہ بنایا جائے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی "انّ الّذی حرّم علیکم ھو المیتۃ" بیشک جو چیز تم پر حرام کی گئی ہے وہ میتہ ہے۔

شارحؒ نے دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ بعض لوگوں نے مصنفؒ کی عبارت "وھذا المعنی ھو المطابق لقرائۃ الرفع" کا مطلب غلط سمجھا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ دوسری صورت میں یہ معنیٰ مطابق ہو جائے گا تیسری قرءۃ کے ساتھ اور اس صورت میں ما کو موصولہ بنانا پڑے گا تو مصنفؒ کی عبارت غلط سمجھ کر انھوں نے مصنفؒ اور علامہ سکاکیؒ پر اعتراض کیا ہے کہ آپ لوگوں نے تو اس کو موصولہ بنایا ہے جبکہ شیخ زجاجؒ نے اس مقام پر اس کو ما کافہ بنایا ہے تو آپکے موصولہ بنانے کی کیا وجہ ہے؟ اگر چہ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ اس صورت میں پھر ما کو زائدہ ماننا پڑتا ہے اور ان کے عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے اس وجہ سے ہم نے اسے موصولہ بنایا ہے۔ لیکن ان کا سمجھنا ہی غلط تھا اور ان کا سوال بھی غلط تھا اسلئے شارحؒ ان کی تردید فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کا یہ مطلب سمجھنا ہی غلط ہے اسلئے کہ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ صورۃ اولیٰ صورۃ ثانیہ کے مشابہ اور مطابق ہو جائے گی۔

ولقول النحاۃ انما لاثبات ما یُذکر بعدہٗ ونفیِ ماسواہ ای سوی مایذکر بعدہٗ امّافی قصر الموصوف نحو انّما زیدٌ قائمٌ فھو لاثبات قیام زید ونفی ماسواہ من القعود ونحوہ وامّافی قصر الصفۃ نحو انّما یقوم زید فھو لاثبات قیامہ ونفی ماسواہ من قیام عمرٍو وبکرٍ وغیرھما

ترجمہ:۔

(اور نحویوں کے اس قول کی وجہ سے کہ انما اپنے مابعد کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کیلئے ہے) یعنی اس کے ماسوا جس کو اس کے بعد ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ قصر موصوف میں انما زیدٌ قائمٌ زید کیلئے قیام کے ثابت کرنے کیلئے اور قیام کے ماسوا قعود وغیرہ کی نفی کیلئے ہے اور قصر صفت میں جیسے انمایقوم زید تو یہ زید کیلئے قیام کے اثبات کیلئے اور اس کے علاوہ قیام عمرو اور بکر وغیرہ کی نفی کیلئے ہے۔

تشریح:۔

ولقول النحاۃ انما لاثبات مایذکر بعدہ ونفی ما سواہ۔ یہاں تک مصنفؒ نے نظیر اور مثال ذکر کی ہے اور اب یہاں سے اسکی دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں اور وہ ہے نحویوں کا اصول اور ضابطہ چنانچہ نحویوں کے نزدیک کلمہ "انما" مذکور مابعد کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کرنے کیلئے آتا ہے اور یہ معنیٰ اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب "انما" "ما اور "الّا" کے معنیٰ کو متضمن ہو اسلئے کہ "انما" میں نفی ہوتی ہے اور "ما" نفی پر دلالت کرتا ہے اور "الّا" استثنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض "انما" "ما اور "الّا" کے معنیٰ کو متضمن ہونے کی وجہ سے قصر کیلئے آئے گا۔ قصر الموصوف علی الصفۃ کی مثال جیسے انما زیدٌ قائم اس میں زید کیلئے قیام کا اثبات کیا گیا ہے اور غیر قیام قعود وغیرہ کی زید سے نفی کی گئی ہے۔

قصر الصفت علی الموصوف کی مثال جیسے ''انّماقائم ٌزید'' اس میں زید کیلئے قیام ثابت کیا گیا ہے اور غیر زید سے قیام کی نفی کی گئی ہے کہ زید ہی کھڑا ہے زید کے علاوہ کوئی اور کھڑا نہیں ہے۔

ولصحة انفصال الضمير معهٗ اى مع انما نحوانّمايقوم انافانّ الانفصال انمايجوزعند تعذّرالاتصال ولاتعذرههُناالاّبان يكون المعنىٰ ما يقوم الّا انافيقع بين الضمير وعامله فصلٌ لغرض ثمّ استشهد على صحة هذا الانفصال ببيت من هو ممّن يُستَشهَدُبشعرهولهذاصرّح باسمه

ترجمہ:۔

(اوراس کے ساتھ ضمیر کے انفصال کے صحیح ہونے کی وجہ سے) یعنی انّما کے ساتھ جیسے انّمایقوم انا کیونکہ انفصال ضمیر اسی وقت جائز ہوتا ہے جب اتّصال متعذر ہو اور یہاں تعذر صرف یوں ہی ہوسکتا ہے کہ معنیٰ یہ ہوں کہ مایقوم الا انا تو ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان ایک غرض کی وجہ سے فصل واقع ہوگیا اب صحت انفصال ضمیر پر اس شخص کے شعر سے استدلال کرتا ہے جو قابل استشہاد ہے اسی وجہ سے اس کے نام کی صراحت کر کے

تشریح:۔

ولصحة انفصال الضمير معهٗ: انّما کے ما اور الاّ کے معنیٰ کو متضمّن ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ انّما کے ساتھ ضمیر منفصل لانا جائز ہے اور ضمیر منفصل کا لانا جائز ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ انّما ما اور الاّ کے معنیٰ کو متضمّن ہے کیونکہ ضمیر منفصل کا لانا اس وقت جائز ہوتا ہے جب ضمیر متصل لانا جائز نہ ہو کیونکہ متعذر ہونے کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں یا تو ضمیر اپنے عامل سے مقدم ہو جائے اور یا ضمیر اور عامل ضمیر کے درمیان کوئی ایسا امر فاصل آجائے جس کی وجہ سے وہ ضمیر اپنے عامل کے ساتھ متصل نہ رہ سکے پہلی صورت یہاں پر نہیں پائی جاتی ہے اس لئے دوسری صورت متعیّن ہوجائے گی۔ اور علم نحو سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ جو چیز ''انما'' میں فاصل ہوسکتی ہے وہ صرف 'الاّ' ہے۔ لہٰذا انّما یقوم انا'' اس میں انّما کے بعد فعل ہے اور اس کے بعد ضمیر فاصل ہے ضمیر فاصل کا لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر ''الاّ'' مقدر ہے اور اسی وجہ سے یہاں پر ضمیر متصل کا لانا متعذر ہے۔ لہٰذا ''انّما، ما اور الاّ'' کے معنیٰ کو متضمّن ہونے کی وجہ سے قصر کا فائدہ دے گا۔

اعتراض:۔ اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ یہاں پر ''یقوم'' فعل مضارع غائب کا صیغہ ہے اور ''انا'' ضمیر متکلّم کا ہے لہٰذا یقوم کیلئے ''انا'' ضمیر کو فاعل بنانا صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ''انا'' کو ''یقوم'' کیلئے فاعل نہیں بناتے بلکہ اس کا فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت یوں بن جائے گی ''مایقوم احدٌالاّانا'' یہاں پر اسم ظاہر فاعل ہے لہٰذا ''انا'' ضمیر کو یقوم کیلئے فاعل بنانا درست ہے

فقال قال الفرزدق شعر اناالذائد من ذادوهوالطرد الحامى الذمار اى العهدوفى الاساس هوالحامى الذمار اذاحمى ما لولم يَحمِهٗ لِيمَ وعنف من حماه وحريمه وانّما يدا فع عن احسا بهم انا اومثلى لمّاكان غرضهٗ ان يخصّ اِلمدا فع لاالمدٰا فع عنه فصّل الضمير عن عامله واخّرهٗ اذلوقال وانّماادافع عن احسابهم لصار المعنىٰ انهٗ يدافع عن احسابهم لاعن احسا ب غيرهم وهوليس بمقصود

ترجمہ:۔

کہتا ہے (فرزدق نے کہا ہے کہ میں ہی مدافعت کرتا ہوں) ذاد سے ہے بمعنیٰ دفع کرنا (اور میں ہی ایفاء عہد کرنے والا ہوں) اور اساس میں ہے کہ حامی الذمار وہ آدمی ہے جو ایسے امر کی حفاظت کرے جس کی حفاظت پر ملامت کی جاتی ہو اور برا بھلا کہا جاتا ہو (اوران کے احساب سے

مدافعت میں مجھ جیسا ہی کرسکتا ہے) چونکہ اس کی غرض مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے ضمیر اس کے عامل سے جدا کر کے مؤخر لایا ہے کیونکہ اگر وہ ''انما ادافع عن احسابھم'' کہتا تو یہ معنی ہوتا کہ وہ انہی کے احساب سے مدافعت کرتا ہے نہ کہ غیر کے احساب سے جبکہ یہ مقصود نہیں ہے

تشریح:۔

قال الفرزدق۔ انما کے بعد ضمیر فاصل کے ہونے کی دلیل فرزدق شاعر کا قول ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ

﴿ انا الذائد الحامی الذمار وانّما یدافع عن احسابھم انا اومثلی ﴾

تحقیق المفردات: ذائد ذاد سے مؤخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں دفع کرنا۔ حامی۔ ایفاء کرنے والا۔ ذمار۔ عہد کے معنیٰ میں ہے۔ اور لغت کی کتاب اساس میں ہے کہ ''حامی الذمار'' اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی ایسے معاملےکی حفاظت کرے کہ اگر وہ اس معاملے کی حفاظت نہ کرے تو اسے ملامت کیا جاتا ہو اور برا بھلا کہا جاتا ہو۔ جیسے آدمی کی جان مال اور یا آدمی کے اہل وعیال احساب، حسب کی جمع ہے اور حسب ان محاسن ومفاخر کو کہا جاتا ہے جو انسانی محنت کا ثمرہ ہوں جیسے انساب ان مفاخر اور محاسن کو کہا جاتا ہے جو نسب کی وجہ سے حاصل ہوئے ہوں۔

ترجمہ: میں ہی دفاع کرنے والا اور میں ہی ایفاء عہد کرنے والا ہوں اور ان کے مفاخر ومحاسن سے میں ہی یا مجھ جیسا ہی دفاع کرسکتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''انّما یدافع عن احسابھم انا ومثلی'' ہے کیونکہ اس میں انما کے بعد فعل ہے اور فعل کے بعد ضمیر منفصل ہے اور یہاں پر ضمیر منفصل لانا جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر ''الّا'' مقدر ہے اور الّا سے پہلے ''ما'' نافیہ بھی ہوتا ہے لہٰذا یہاں پر ''انما'' ''ما اور الّا'' کے معنیٰ میں ہے اور اس مقام پر اسے متکلّم کا صیغہ بنانا جائز نہیں ہے کہ انا کو فعل کے ضمیر مقدر سے تاکید بنادیا جائے اسلئے کہ پھر شاعر کا مطلب اور مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کا معنیٰ یوں بنے گا کہ ''تحقیق میں اپنے نسب کا دفاع کرتا ہوں غیر کے نسب کا دفاع نہیں کرتا'' تو اس صورت میں مدافع عنہ کی تخصیص لازم آتی ہے حالانکہ متکلّم کا یہ مقصود نہیں ہے متکلّم کا مقصود ہے دافع کی تخصیص لانا کہ میں ہی اپنی قوم کے نسب سے دفاع کرتا ہوں یا مجھ جیسا ہی اپنی قوم کا دفاع کرسکتا ہے میرے علاوہ کوئی اور اپنی قوم کا دفاع نہیں کرسکتا ہے اسلئے اسے غائب ہی کا صیغہ بنا کر انا ضمیر کو اس کا فاعل بنادیا جائے گا۔

ولایجوزان یقال انّہٗ محمولٌ علیٰ الضرورۃ لا نّہٗ کان یصحّ ان یقال انّماادافع عن احسابھم انا علی ان یکون انا تاکیداولیست ماموصولۃ واناخبرھااذلاضرورۃ فی العدول عن لفظ مَن الیٰ لفظ ما

ترجمہ:۔

اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ یہ ضرورت شعری پر محمول ہے کیونکہ یہ کہنا صحیح تھا کہ ''انما ادافع عن احسابھم'' اس وقت انا تاکید ہوجاتی اور انما میں ما موصولہ اور انا کی خبر نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ لفظ من سے ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے

تشریح:۔

ولایجوز:۔ کے ساتھ شارحؒ نے دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض: اس شعر میں ضمیر منفصل تخصیص اور حصر پیدا کرنے کیلئے نہیں لائی گئی ہے بلکہ وزن شعری برابر کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ اگر ضمیر منفصل نہ لاتے تو وزن شعری برابر نہ ہوتا۔

جواب: جس طرح ضمیر فاصل کی صورت میں وزن شعری برابر ہوسکتا ہے اسی طرح یدافع (فعل غائب) کے بجائے ادافع (فعل

متکلم) کی صورت میں بھی شعر کا وزن برابر ہوسکتا ہے۔لیکن اس کے باوجود تخصیص اور قصر پیدا کرنے کیلئے فرزدق صیغہ متکلم لانے کے بجائے صیغہ غائب لائے ہیں یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس شعر میں وزن شعری کو برابر کرنے کیلئے ضمیر منفصل نہیں لائی گئی ہے بلکہ قصر کا معنیٰ پیدا کرنے کیلئے ضمیر منفصل لائی گئی ہے۔

اعتراض: آپ نے ''انما'' کو ''ما'' اور ''الا'' کے معنیٰ میں کیوں لیا ہے اگر آپ انما کو ما اور الا کے معنیٰ میں نہ لیتے تو تب بھی اس سے قصر کا معنیٰ حاصل ہوسکتا تھا کہ ''ما'' کو موصولہ بناتے اور ''انا'' خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوکر اس کے لئے ثابت ہوجاتا؟

جواب: یہاں پر ما کو موصولہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ مقام حمد ہے شاعر اپنی تعریف کررہا ہے اگر ہم اسے موصولہ بنائیں تو موصولہ میں سے تو ما غیر ذوی العقول کیلئے آتا ہے اور من ذوی العقول کیلئے آتا ہے تو پھر ما کے بجائے شاعر کو من لانا چاہئے تھا شاعر کا من نہ لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ موصولہ نہیں ہے نافیہ اور کافہ ہے۔

فائدہ: انما کے بعد ضمیر منفصل کے لانے کے بارے میں تین اقوال ہیں۔سیبویہ کے نزدیک صرف ضرورت شعری کی صورت میں جائز ہے۔زجاج کے نزدیک فصل اور وصل دونوں جائز ہیں۔ابن مالک کے نزدیک انفصال ضمیر واجب ہے۔شیخ ابوحیان کہتے ہیں کہ ابن مالک کا یہ قول بالکل غلط اور باطل ہے اور یہ ان کی عربی زبان سے ناواقفیت کی دلیل ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کا قائل کوئی بھی نہیں ہے کیونکہ اگر ضمیر منفصل کا لانا ضروری ہوتا تو مذکورہ آیات ''اِنَّمَا اَشْکُوْ بَثِّیْ وَحُزْنِیْ اِلَی اللّٰہِ۔ اِنَّمَا اَعِظُکُمْ بِوَاحِدَۃٍ۔ اِنَّمَا اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ رَبَّ ھٰذِہِ الْبَلْدَۃَ۔اِنَّمَا تُوَفَّوْنَ اُجُوْرَکُمْ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ۔ان تمام آیات میں آخر میں ضمیر منفصل ہونی چاہئے مثلاً اِنَّمَا اَشْکُوْ بَثِّیْ وَحُزْنِیْ اِلَی اللّٰہِ'' میں ''اَنَا'' وغیرہ لیکن ان آیات میں ضمیر فاصل کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ انما کے بعد ضمیر فاصل کا لانا ضروری نہیں ہے۔علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں شیخ ابوحیان کا اس کو غلط کہنا صحیح نہیں ہے ابن مالک کا قول صحیح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا کلام دو قاعدوں پر مبنی ہے اوّل یہ ہے کہ انما مفید حصر ہے جیسا کہ اکثر کی رائی ہے۔دوسرا یہ کہ محصور بہ وہ چیز ہے جو الفاظ میں آخر میں واقع ہو جس پر علماء بیان کا اجماع ہے اور غالب استعمال بھی یہی ہے جب ابن مالک کے نزدیک یہ دو قاعدے برحق اور ثابت ہیں تو ان کا یہ دعویٰ کرنا کہ انفصال ضمیر واجب ہے بالکل بجا اور درست ہے کیونکہ اس صورت میں اگر وصل کیا تو انّما قمت سے یہ مفہوم نہیں ہوسکتا ہے کہ یہ اصل میں ''ما قائمٌ الّا انا'' ہے اس کو سمجھنے کیلئے اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ ''انّما قام انا'' جب یہ حقیقت واضح ہوگئی تو اب آیات مذکورہ بالا سے اعتراض نہیں ہوسکے گا کیونکہ ان میں حصر فاعل مقصود نہیں بلکہ حصر خبر مقصود ہے اگر حصر فاعل مقصود ہوتا تو یقینی طور پر ضمیر فاصل کے ساتھ فاصلہ ہوتا۔

ومنها التقديم اى تقديم ما حقهٗ التاخير كتقديم الخبر على المبتدأ والمعمولات على الفعل كقولك في قصره اى في القصر الموصوف تميميٌّ انا

ترجمہ:۔

(اور انہی میں سے ایک طریقہ تقدیم ہے) یعنی تقدیم ماحقہٗ التاخیر جیسے خبر کو مبتداء پر یا معمولات کو فعل پر مقدم کرنا (جیسے قصر موصوف میں تو کہے ''تمیمیٌّ انا'' میں تمیمی ہی ہوں)

تشریح:۔

ومنہا التقدیم: قصر کی چوتھی صورت تقدیم ہے یعنی جس کو مؤخر کرنا چاہئے اسے مقدم کرنے سے بھی تخصیص اور قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔جیسے مبتداء میں اصل ہے کہ اسے مقدم کردیا جائے اور خبر میں اصل ہے کہ اسے مؤخر کردیا جائے تو خبر کو مبتداء سے مقدم کرنے کی

وجہ سے تخصیص اور قصر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا اسی طرح فعل میں اصل ہے کہ اسے مقدم کر دیا جائے اور معمولات فعل میں اصل یہ ہے کہ انہیں مؤخر کر دیا جائے لیکن کبھی کبھار حصول حصر و تخصیص کیلئے معمولات فعل کو فعل پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفت کی مثال جیسے'' تمیمی انا ''اس میں تمیمی خبر ہے اور انا مبتداء ہے لیکن مبتداء کو خبر سے مقدم کر دیا ہے لہٰذا مبتداء کی تاخیر قصر اور تخصیص کا فائدہ دے گی۔ قصر الصفۃ علی الموصوف قلبی افرادی اور تعیینی تینوں کی مثال جیسے'' انا کفیت مھمك '' تیری مہم کیلئے میں ہی کافی ہوں اس میں انا ضمیر مرفوع کی تاکید بننے کی وجہ سے معنیً فاعل بن رہا ہے لیکن اسے فعل کے معمول ہونے کے باوجود مقدم کر دیا ہے لہٰذا اس تقدیم سے قصر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا۔

كان الانسب ذكر المثالين لانّ التميمية والقيسية ان تنافيا لم يصلح هذا مثالاً لقصر الافراد والّا لم يصلح لقصر القلب وفي قصرها انا كفيت مهمّك افراداً او قلباً او تعييناً بحسب اعتقاد المخاطب

ترجمہ:۔

مناسب یہ تھا کہ دو مثالیں ذکر کی جاتیں کیونکہ اگر تمیمیت اور قیسیت دونوں متنافی ہوں تو یہ قصر افراد کی مثال نہیں ہو سکتی اور اگر متنافی نہ ہوں تو قصر قلب کی مثال نہیں ہو سکتی ہے (اور قصر صفت میں انا کفیت مھمک) یہ مثال باعتبار اعتقاد مخاطب قصر افراد، قصر قلب، اور قصر تعیین ہر ایک کی ہو سکتی ہے۔

تشریح:۔

وکان الانسب۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنف نے قصر الموصوف علی الصفۃ اور قصر الصفۃ علی الموصوف دونوں کیلئے ایک ایک مثال ذکر کی ہے مصنفؒ نے سمجھا ہے کہ جیسے قصر الصفۃ علی الموصوف میں ایک ہی مثال قصر قلب اور قصر افراد کیلئے بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اسی طرح قصر الصفۃ علی الموصوف میں بھی ایک ہی مثال قصر افراد اور قصر قلب کیلئے بننے کی صلاحیت رکھتی ہے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ قبیلہ قیس اور قبیلہ تمیم دونوں کی ماں ایک تھی اور ان دونوں قبیلوں کے باپ جدا جدا تھے تو ان دونوں میں ماں کے ایک ہونے کی وجہ سے اتحاد اور باپ کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے تنافی پائی جاتی ہے لہٰذا اگر اس میں تنافی کا اعتبار کیا جائے تو یہ مثال قصر افراد کی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ قصر افراد میں عدم تنافی کی شرط ہے اور اگر اتحاد کا اعتبار کیا جائے تو یہ مثال قصر قلب کی نہیں بنا سکتی ہے کیونکہ قصر قلب میں تنافی کی شرط ہے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں ہے۔

وهذه الطرق الاربعة بعد اشتراكها في افادة القصر تختلف من وجوه فدلالة الرابع اى التقديم بالفحوى اى بمفهوم الكلام بمعنى انّه اذا تأمّل صاحب الذوق السليم فيه فهم القصر وان لم يعرف اصطلاح البلغاء في ذلك ودلالة الثلاثة الباقية بالوضع لانّ الواضع وضعها لمعانٍ تفيد القصر

ترجمہ:۔

(اور یہ طریقے) یعنی چاروں طریقے قصر میں مشترک ہونے کے بعد (چند وجوہ سے مختلف ہیں پس چوتھے کی دلالت فحوئ کلام کے ذریعہ ہوتی ہے) اس کا مطلب یہ ہے کہ جب صاحب ذوق سلیم اس میں غور کرے گا تو قصر سمجھ لے گا اگرچہ وہ اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح سے ناواقف ہو (اور باقی تین کی دلالت وضع کی وجہ سے ہوتی ہے) کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کیلئے وضع کیا ہے جو مفید قصر ہیں

تشریح:۔

وهذه الطرق: یہاں تک قصر کے چار طرق بیان ہو گئے اور اب یہاں سے ان کے درمیان کچھ نہ کچھ فرق بیان کر رہے ہیں اسلئے کہ یہ

چاروں طرق قصر کے اعتبار سے تو برابر ہیں لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے ان کے درمیان کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہے۔

فدلالت الرابع: پہلا فرق یہ ہے کہ چوتھا طریقہ تخصیص یعنی ''التقدیم ما حقه التاخیر'' میں قصر روش کلام سے سمجھ میں آجاتا ہے بخلاف باقی طرق ثلاثہ کے کہ وہاں پر قصر وضع کی وجہ سے سمجھ میں آجاتا ہے اسلئے کہ ان طرق کو واضع نے کسی نہ کسی معنی کیلئے وضع کیا ہے بخلاف پہلی صورت واحدہ کے کہ وہاں پر فحوی کلام یعنی ذوق کلام اور روش کلام کی وجہ سے تھوڑا سا تامل کرنے کے بعد اگر چہ اسے فصاحت و بلاغت کے قوانین و قواعد سے ناآشنائی ہو قصر معلوم ہوتا ہے۔

والاصل ای الوجه الثانی من وجوه الاختلاف ان الاصل فی الاوّل ای طریق العطف النصّ علی المثبت والمنفی کمامرّ فلا یُترک النصّ علیهما الّا لکراهة الاطناب کمااذاقیل زیدٌ یعلم النحووالتصریف والعروض اوزید یعلم النحو وعمروٌ وبکرٌ فتقول فیهما ای فی هذین المقامین زیدٌ یعلم النحولا غیر امّا فی الاوّل فمعناه لاغیرالنحوای لاالتصریف ولاالعروض وامّا فی الثانی فمعناه ولا غیرزیدای لاعمروٌ ولابکرٌ وحذف المضاف الیه من غیروبنی علی الضمّ تشبیهًابالغایات

ترجمہ:۔

اور وجوہ اختلاف میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ (اوّل میں یعنی طریق عطف میں اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی دونوں کی صراحت ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا پس ان دونوں پر صراحت کو کراہت اطناب کے سوا کسی اور وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا مثلاً یوں کہے کہ زید نحو بھی جانتا ہے صرف بھی اور عروض بھی یا زید بھی نحو جانتا ہے اور عمرو بھی اور بکر بھی پس تو ان دونوں مقام میں کہے گا کہ زید یعلم النحو لا غیر پہلی صورت میں معنی یوں ہوگے کہ غیر نحو یعنی صرف اور عروض نہیں جانتا اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ غیر زید یعنی عمرو اور بکر نہیں جانتا ہے لفظ غیر کے مضاف الیہ کو حذف کر کے مبنی بر ضم کرنا غایات کیساتھ تشبیہ کی بناء پر ہے

تشریح:۔

والاصل فی الاوّل: دوسرا فرق یہ ہے کہ ان طرق میں سے پہلا طریقہ جس میں حرف عطف کے ذریعے قصر پیدا کیا جاتا ہے اس میں مثبت اور منفی دونوں پر تصریح کرنا ضروری ہے یعنی کلام میں مثبت اور منفی دونوں کو ذکر کر دیا جائے بخلاف باقی طرق ثلاثہ کے کہ ان میں صرف مثبت کو ذکر کر دیا جاتا ہے منفی کا ذکر کرنا کوئی ضروری نہیں ہوتا ہے تو پہلی صورت میں اصل تو یہ ہے کہ دونوں کو ذکر کر دیا جائے لیکن طریق نفی میں نفی کبھی تفصیلاً مذکور ہوتا ہے اور کبھی اجمالاً جیسے اگر کوئی کہے کہ ''زیدٌ یعلم النحووالصرف والعروض'' متکلم اس کی تردید کرنا چاہتا ہو تو یوں کہے گا کہ ''زیدٌ یعلم النحو لا التصریف ولاالعروض'' اس میں مثبت اور منفی دونوں پہلوں پر تصریح کردی ہے اسلئے یہ منفی کا تفصیلی بیان ہوگا اور اگر متکلم کہے کہ ''زیدٌ وعمروٌ وبکرٌ یعلم النحو'' تو اس کی تردید کیلئے متکلم یوں کہے گا کہ ''زیدٌ یعلم النحولا غیر'' ای لاعمرو لابکرٌ تو یہ منفی کا اجمالی بیان ہوگا۔

فائدہ: صاحب قاموس نے امام سیرافیؒ سے نقل کیا ہے کہ لفظ غیر کے مضاف الیہ کو اس وقت حذف کیا جائے گا جب وہ لیس کے بعد ہو بخلاف دیگر ادوات نفی کے کہ ان میں لفظ غیر کے مضاف الیہ کو حذف کرنا جائز نہیں ہے ابن ہشام نے بھی امام سیرافی کی پیروی کی ہے اور صاحب مغنی نے تو یہاں تک کہدیا ہے کہ ''لا غیر'' کہنا ہی غلط ہے لیکن مختار مذہب یہ ہے کہ حذف مضاف الیہ جائز ہے خواہ لفظ غیر لیس کے بعد واقع ہو یا دیگر ادوات نفی کے بعد واقع ہو جیسا کہ ابن حاجب نے نقل کیا ہے اور مفصل میں اس کی تفصیل ہے اس کے علاوہ ابن مالک نے شرح تسہیل میں باب قسم میں اس کے جواز پر شاعر کے اس شعر سے استشہاد کیا ہے۔

جوابًا به تنجو اعتمد فور بّنا لعن عمل اسلفت لا غیر تسأل.....

فائدہ......۲۔لیس غیر میں کلمہ غیر مبرّد کے نزدیک لیس کی خبر ہونے کی وجہ سے محلّ نصب میں ہے اور اس کا اسم ضمیر مستتر ہے اس کی تقدیری عبارت یوں ہے "لیس ھو ای معلومة غیر النحو" اور زجاج کے نزدیک لیس کا اسم ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے اور اس کی خبر محذوف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی "لیس غیر معلومہ" باقی رہا لفظ غیر لا غیر میں اس کا محل اعراب معطوف علیہ کے اعتبار سے ہوتا ہے لہٰذا "زیدٌ یعلم النحو لا غیر" میں لفظ غیر بصورت قصر موصوف نحو پر معطوف ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور قصر کی صورت میں صفت پر معطوف ہونے کی وجہ سے محلّ رفع میں ہے۔

وذکر بعض النحاة انّ لا فی لا غیر لیست عاطفة بل لنفی الجنس اونحوہ ای نحو لا غیر مثل لا ماسواہ ولا من عداہ وما اشبه ذلك والاصل فی الثلاثة الباقیة النصّ علی المثبت فقط ای دون المنفی وھو ظاھرٌ والنفی ای الوجه الثالث من وجوہ الاختلاف انّ النفی بلا العاطفة لا یجامع الثانی اعنی النفی والاستثناء فلا یصحّ مازیدٌ الّا قائمٌ لا قاعدٌ

ترجمہ:۔

بعض نحویوں نے کہا ہے کہ لا غیر میں کلمہ لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کیلئے ہے (یا اسی کے مثل) جیسے یوں کہیں لا ماسواہ لا ماعداہ وغیرہ (اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ صرف مثبت کی تصریح ہوتی ہے) نہ کہ منفی کی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔(اور نفی) یعنی وجوہ اختلاف میں سے تیسری وجہ نفی بلا عاطفہ ہے (ثانی کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی) یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ لہٰذا ما زیدٌ الا قائمٌ لا قاعدٌ کہنا صحیح نہیں ہے

تشریح:۔

وذکر بعض النحاة: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض نقل کیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے جو مثال ذکر کی ہے کہ "زیدٌ یعلم النحو لا غیر" یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مثال ایسی ہونی چاہئے جو ممثّل لہٗ میں نص ہو اور اس میں غیر کا احتمال نہ ہو جبکہ اس مثال میں غیر کا بھی احتمال ہے کیونکہ یہ مثال "لا عاطفہ" کی بھی بن سکتی ہے اور اس لا نفی جنس کی بھی بن سکتی ہے جس کی خبر محذوف ہو کیونکہ لا نفی جنس کی خبر اکثر و بیشتر محذوف ہوتی ہے۔لہٰذا آپ کی یہ مثال صحیح نہیں ہے۔

والنفی لا یجامع الثانی :۔تیسرا فرق یہ ہے کہ جو قصر لا حرف نفی کے ساتھ پیدا کیا جائے تو وہ اس قصر کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے جو انّما اور تقدیم کے ساتھ ہو لیکن اس قصر کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا ہے جو حرف نفی اور استثناء کے ساتھ ہو مثلاً یوں کہنا صحیح نہیں ہے کہ "ما زید قائمٌ لا قاعدٌ" اس کی وجہ یہ ہے کہ "لا" کی وضع پہلے سے مثبت چیز کی نفی کرنے کیلئے ہوئی ہے جس چیز کی نفی ایک بار ہو چکی ہو اس کی نفی کیلئے "لا" کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔اور مذکورہ مثال کی صورت میں منفی کی نفی کرنا لازم آتا ہے جو خلاف وضع ہے اسلئے جائز نہیں ہے جیسے جب کہا جاتا ہے کہ "مازیدٌ الّا قائم" تو جملے کے ساتھ زید کیلئے قیام کے سوا باقی تمام اوصاف کی نفی کو ثابت کیا جاتا ہے چاہے وہ قعود ہو یا نوم ہو یا اضطجاع ہو لیکن جب متکلم نے کہا کہ "لا قاعدٌ" تو دوبارہ زید سے قعود کی نفی ہوگئی جبکہ ایک بار پہلے بھی زید سے قعود کی نفی ہوگئی ہے تو اس میں چونکہ تکرار نفی لازم آتا ہے اسلئے یہ صحیح نہیں ہے۔

وقولهٗ بغیرھا: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے اس نفی سے احتراز کیا ہے جو روش کلام یا علم متکلم یا علم مخاطب سے سمجھ میں آئے۔

وقدیقع مثل ذٰلك فی کلام المصنّفین لانّ شرط المنفی بلا العاطفة ان لا یکون ذلك المنفی منفیًّا قبلها

بغیرھامن ادوات النفی لا نّھاموضوعةٌلان تنفی بھاماأوجبتَه للمتبوع لالان تُعیدبھاالنفیَ فی شیءٍقدنَفیتَهٗ وھذاالشرط مفقودٌفی النفی والاستثناء لا نّك اذاقلت مازیدٌالّاقائمٌ فقدنفیت عنه کلَّ صفةٍ وقع فیھا التنازع حتّی کانّك قلت لیس ھو بقاعدٍولانائمٍ ولا مضطجعٍ ونحوذٰلك فاذا قلتَ لاقاعدٌفقد نفیتَ بلاالعاطفة شیئًاھومنفیٌّ قبلھابماالنافیة وکذاالکلام فی مایقوم الّازیدٌوقولهٗ بغیرھایعنی من ادوات النفی علٰی ماصرّح به فی المفتاح وفائدتهٗ الاحترازعمّااذاکا ن منفیًّا بفحوی الکلام اوعلم المتکلّم او السامع اونحوذٰلك کماسیجیء فی انما

ترجمہ:۔

اور کبھی کبھاراس قسم کی چیزیں مصنّفین کے کلام میں واقع ہوجاتی ہیں (کیونکہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا سے پہلے دیگر ادوات نفی میں سے کسی حرف نفی سے منفی نہ ہو کیونکہ لائے عاطفہ اس لئے موضوع ہے کہ اس کے ذریعہ سے اس کی نفی کی جائے جس کو متبوع کیلئے ثابت کیا ہے نہ اس لئے کہ منفی کی نفی کا اعادہ کیا جائے اور یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب تم یوں کہتے ہو کہ ما زید الا قائمٌ تو اس میں تم نے زید سے ہر اس بات کی نفی کردی ہے جس میں تنازع واقع ہے گویا کہ تم نے یوں کہا کہ نہ وہ قاعد ہے نہ نائم ہے نہ مضطجع ہے وغیرذٰلک اب اگر تم لا قاعدٌ کہتے ہو تو لا عاطفہ کے ذریعہ سے اسی چیز کی نفی ہورہی ہے جس کی نفی اس سے پہلے ما نافیہ سے ہوچکی ہے۔ مایقوم الازید میں بھی یہی تفصیل ہوگی ''بغیرہا'' سے مراد لائے عاطفہ کے علاوہ دیگر ادوات نفی ہیں جیسا کہ مفتاح العلوم میں اس کی تصریح کی گئی ہے اور اس کا فائدہ اس صورت سے احتراز کرنا ہے جس میں منفی فحویٰ کلام کے ذریعہ یا علم متکلم یا علم سامع وغیرہ کے ذریعہ ہو جیسا کہ انّما کی بحث میں آرہا ہے۔

تشریح:۔

وقدیقع مثل ذٰلك: یعنی جب نفی بلا عاطفہ کا نفی اور استثناء کے ساتھ جمع ہونا صحیح نہیں ہے تو یہ کلام الٰہی میں کیا ان فصحاء و بلغاء کے کلام میں بھی جمع نہیں ہوگا جن کے کلام سے استشہاد کیا جاتا ہے البتہ اس طرح کا وقوع مصنّفین کے کلام میں ہوسکتا ہے اس سے شارحؒ صاحب کشّاف پر چوٹ کرنا چاہتے ہیں کیونکہ انھوں نے ارشاد باری تعالیٰ ''فَاِذَاعَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰهِ'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ''ای الاصلح لك لایعلمهٗ الّا اللّٰه لاانت ''اس میں لا عاطفہ نفی اور استثناء کے ساتھ جمع ہے جو مذہب مختار کے خلاف ہے۔اسی طرح حریری پر بھی چوٹ کرنا چاہتے ہیں انھوں نے کہا ہے۔

﴿لَعَمرك ما الانسانُ الّا ابنُ یومِهٖ علٰی ما تجلّٰی یومُهٗ لا بن یومِهٖ﴾

اعتراض: صاحب کشّاف حضرت شارحؒ اور میر سیّد شریف وغیرہ کے نزدیک تو قابل وثوق اور قابل اعتبار ہیں یہ حضرات ان کے کلام سے استدلال کرتے ہیں لہٰذا ان کے کلام سے تو جواز پر استدلال ہونا چاہئے جبکہ شارحؒ تو ان پر چوٹ کررہے ہیں۔

جواب: ان حضرات کے کلام سے استدلال کرنا مطلق نہیں ہے بلکہ صرف انہی مسائل میں ہے جن مسائل میں وہ جمہور علماء کے مطابق ہوتے ہیں اور جن مسائل میں وہ جمہور علماء کے خلاف چلتے ہیں ان مسائل میں ان کے کلام سے استدلال نہیں کرتے ہیں۔

لایقال ھذایقتضی جوازان یکون منفیًّاقبلھابلاالعاطفةالاخریٰ نحوجاء نی الرجالُ لاالنساءُ لاھندٌ لانّا نقول الضمیر لذٰلك المشخّص ای بغیرلاالعاطفة الّتی نفی بھاذٰلك المنفی ومعلومٌ انّه یمتنع نفیهٗ قبلھابھالامتناع ان ینفی شیئًا بلاقبل الاتیان بھاوھذاکمایقال دأب الرّجل الکریم ان لا یؤذی

غیرہٗ فانّ المفھوم منہان لایؤذی غیرہٗ سواءٌ کا ن ذلك الغیر کریمًا اوغیر کریمٍ

ترجمہ:۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو اس کا تقاضا کرتا ہے کہ لاء عاطفہ کے ذریعہ سے منفی ہونا جائز ہو مثلاً جاء نی الرجال لا النساء لا ہندٌ کیونکہ ہم کہیں گے کہ ضمیر اسی مشخص کی طرف راجع ہے یعنی اس لائے عاطفہ کے غیر سے جس لائے عاطفہ سے اس کی نفی کی گئی ہے اور ظاہر ہے کہ لائے عاطفہ سے پہلے اسی لائے عاطفہ کے ذریعہ نفی محال ہے اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ دأب الرجل الکریم ان لایؤ ذی غیرہٗ اس کا مفہوم یہی ہے کہ وہ اپنے غیر کو تکلیف نہیں دیتا خواہ یہ کریم ہو یا غیر کریم

تشریح:۔

لایقال ھذا یقتضی جواز ان یکون منفیًا قبلھا :اعتراض:۔آپ نے عدم جمع کی دلیل بیان کرتے ہوئے یوں کہا ہے کہ ''لانّ شرط المنفیّ ان لایکو ن المنفیّ بغیرھا'' تو اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ اگر پہلے سے لا کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ نفی ہو گئی ہو تو اس کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور اگر لا کے ساتھ نفی کی گئی ہے تو اس کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے اس کے مطابق پھر ''جاء نی الرجال لاالنساء لاھندٌ'' صحیح ہونا چاہئے جبکہ سب کے نزدیک یہ غلط ہے۔

لانّانقول :اس کا جواب یہ ہے کہ ''غیرہ'' کی ضمیر کا مرجع ''ذلك المشخّص'' ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ نفی کی گئی ہے وہ لا کا غیر ہو تو اس کے ساتھ غیر کی نفی ہو جائے گی یعنی لا کے غیر کے ساتھ بشرطیکہ وہ کلام پہلے سے منفی نہ ہو اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ وہ کلام لا کے ساتھ بھی منفی نہ ہو اسلئے کہ ''لا'' بعد میں ہے۔ اگر ہم لا کے ساتھ منفی ہونے کا کہیں گے تو لا کے آنے سے پہلے نفی کرنا لازم آئے گا اور لا نافیہ کے آنے سے پہلے اس کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نفی کسی چیز پر حرف نفی کے داخل کرنے کے بعد ہوتی ہے حرف نفی کے داخل ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتی ہے یہ اس طرح ہے جیسے کہا جائے کہ ''دأ ب الرجل الکریم ان لّا یؤ ذی غیرہٗ'' شریف آدمی کی خصلت یہ ہے کہ وہ دوسروں کو تکلیف نہیں دیتا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ شریف آدمی صرف غریف کو تکلیف نہیں دیتا غیر شریف کو تکلیف دیتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے غیر کسی کو بھی تکلیف نہیں دیتا ہے خواہ وہ شریف ہو یا غیر شریف ہو تو یہاں پر بھی لا کے غیر کے ساتھ نفی کی گئی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں بنتا ہے کہ غیر سے تو نفی ہو لیکن لا سے نفی نہ ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ماقبل میں نفی نہ کی گئی ہو چاہے وہ نفی لا کے ساتھ ہو یا غیر لا کے ساتھ۔

ویجامع النفی بلاالعاطفۃ الاخیرین ای انّما والتقدیم فیقال انّما انا تمیمیٌّ لا قیسیٌّ وھو یأتینی لاعمروٌ لانّ النفی فیھما ای فی الاخیرین غیر مصرّح بہٖ کما فی النفی و الاستثناء فلایکون المنفی بلاالعاطفۃ منفیًا بغیرھا من ادوات النفی وھذا کما یقال امتنع زیدٌ عن المجیء لاعمرٌو فانّہٗ یدلّ علیٰ نفی المجیٔ عن زیدٍ لکن لاصریحًا بل ضمنًا وانّما معناہ الصریح ایجاب امتناع المجیء عن زیدفیکون لانفیالذٰلك الایجاب والتشبیہ بقولہٖ امتنع زیدٌعن المجیء من جھۃ انّ النفی الضمنی لیس فی حکم النفی الصریح لامن جھۃ انّ المنفیّ بلاالعاطفۃ منفی قبلھا بالنفی الضمنی کما فی انّماانا تمیمیٌّ لا قیسیٌّ اذلادلالۃلقولنا امتنع زید عن المجیء علیٰ نفی مجیء عمرو لاضمنًا ولاصریحًا

ترجمہ:۔

(اور نفی بلاء عاطفہ آخری دو کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے) یعنی انّما اور تقدیم کے ساتھ پس کہا جا سکتا ہے انّما انا تمیمیٌ لاقیسیٌ اور ھو یا تینی لا

عمروٌ کیونکہ نفی ان میں)یعنی اخیرین میں (صریح نہیں ہوتی ہے) جیسے نفی اور استثناء میں ہوتی ہے لہٰذا نفی بلا عاطفہ اس کے غیر ادوات نفی سے منفی نہیں ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے امتنع عن المجی ء زیدٌ لاعمروٌ کیونکہ یہ زید سے آنے کی نفی پر دلالت کرتا ہے لیکن صریحی طور پر نہیں بلکہ ضمنی طور پر اور اس کے صریحی معنی تو یہ ہیں کہ صرف زید سے آنے کے امتناع کا ایجاب ہے لہٰذا لا اسی ایجاب کی نفی کیلئے ہوگا امتنع زید عن المجی ء کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی صریحی کے حکم میں نہیں ہے اس جہت سے تشبیہ نہیں ہے کہ منفی بلائے عاطفہ لائے عاطفہ سے قبل منفی ہے نفی ضمنی کے ساتھ جیسے انا تمیمیٌ لاقیسیٌ میں اس لئے کہ امتنع زید عن المجی ء مجیئت عمرو کی نفی پر دلالت ہی نہیں کرتا ہے نہ ضمناً نہ صراحتاً سکاکی نے کہا ہے کہ

تشریح:۔

ویجامع النفی بلا العاطفة الاخیرین :لا نافیہ کے ساتھ جو قصر پیدا کیا جائے تو آخری دو یعنی ''انما'' اور ''تقدیم'' کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے جیسے ''انّما اناتمیمیٌ لا قیسیٌ '' یہاں پر لا جمع ہوگئی ہے ''انما'' کے ساتھ۔ ''وھویأتینی لاعمروٌ'' اس میں لا تقدیم کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں نفی صراحۃً نہیں پائی جاتی ہے بلکہ ان میں نفی ضمناً اور تقدیرًا ہوتی ہے اسلئے لا کے ساتھ مصرحہ کی نفی نہیں کی جائے گی جب تک پہلے سے صراحۃً نفی نہ پائی جائے اس وقت تک ان دونوں کو جمع کرنا درست ہے۔جیسے ''امتنع زیدعن المجیئی لاعمروٌ '' یہ زید کی عدم مجیئت پر دلالت کرتا ہے لیکن یہ نفی ضمناً ہے صراحۃً نہیں ہے اسلئے دونوں کا جمع ہونا صحیح ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ جملہ زید کے آنے کی نفی پر دلالت نہیں کررہا ہے بلکہ یہ جملہ امتناع زید عن المجیئت کو ثابت کررہا ہے تو یہ اثبات سے نفی بن جائے گی نہ کہ نفی سے۔

والتشبیه بقوله امتنع زیدٌعن المجیئی :شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو ''انّما انا تمیمیٌ لاقیسیٌ '' یا ''ھو یأتینی لاعمروٌ '' کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس بات کے بتانے کیلئے تشبیہ دی ہے کہ نفی ضمنی کا حکم نفی تصریحی کی طرح نہیں ہوتا ہے اس بات میں یہ تشبیہ نہیں ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جس کی نفی کی گئی ہو اس کی نفی پہلے ضمناً ہوئی ہو جیسے کہ ''انّما اناتمیمیٌ لاقیسیٌ '' میں ہے اسلئے کہ ''امتنع زیدعن المجیء'' میں زید سے مجیئت کی نفی نہ تو ضمناً ہے اور نہ تو صراحۃً۔

قال السکاکی شرطُ مجامعتِهٖ ای مجامعة النفی بلاالعاطفة للثالث ای انّماان لایکون الوصف مختصًّابالموصوف لتحصیل الفائدة نحوانّمایَسْتَجِیْبُ الَّذِیْنَ یَسْمَعُوْنَ فانّهٗ یمتنع ان یقال لاالذین لایسمعون لانّ الاستجابة لاتکون الّا ممّن یسمع بخلاف انّمایقوم زیدٌلاعمروٌاذالقیام لیس ممّا یختصّ بزیدوقال عبدالقاھرلاتَحسن ای مجامعتهٗ للثالث فی الوصف المختصّ کماتَحسُنُ فی غیرہٖ وھذااقرب الی الصّواب اذلادلیل علی الامتناع عندقصدزیادةالتحقیق والتاکید

ترجمہ:۔

نفی بلاء عاطفہ کے جمع ہونے کی شرط تیسری کے ساتھ یعنی انّما کے ساتھ یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ خاص نہ ہو) فائدے کے حاصل کرنے کیلئے (جیسے قبول صرف وہی لوگ کرتے ہیں جو سنتے ہیں)اس میں لاالذین لایسمعون نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ استجابت تو اسی سے ہوسکتی ہے جو سنتا ہو بخلاف انّمایقوم زیدلاعمرو کے اس لئے کہ قیام ایسا وصف نہیں جو زید کیساتھ خاص ہو (عبدالقاہر نے کہا ہے کہ وصف مختص میں نفی بلائے عاطفہ کا ثالث یعنی انّما کے ساتھ جمع ہونا اتنا بہتر نہیں جتنا کہ اس کے غیر میں بہتر ہے اور یہی قریب الی الصواب ہے کیونکہ زیادتی تحقیق اور زیادتی تاکید کے ارادہ کے وقت امتناع پر کوئی دلیل نہیں۔

تشریح:۔
قال السکاکی شرط مجامعته للثالث :لا نافیہ کا انما عاطفہ کے ساتھ جمع ہونے میں علامہ سکاکی اور حضرت شیخؒ کے درمیان اختلاف ہے۔
علامہ سکاکیؒ کے نزدیک لا کے انما کے ساتھ جمع ہونے کی شرط یہ ہے کہ انما کے ساتھ جس کی ضمناً نفی کی گئی ہے وہ موصوف کے ساتھ وصف مختص نہ ہو اور اگر منفی موصوف کے ساتھ مختص ہو تو پھر لا نافیہ اور انما کو جمع کرنا جائز نہیں ہے جیسے ''اِنَّمَا یَسْتَجِیْبُ الَّذِیْنَ یَسْمَعُوْنَ'' تحقیق قبول کرتے ہیں وہ جو سنتے ہیں لہٰذا استیجاب والی صفت سماع والے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اسلئے '' لا الذین لا یسمعون '' کہنا صحیح نہیں ہے۔ بخلاف ''انما یقوم زیدٌ لا عمروٌ'' کے کیونکہ قیام چونکہ زید کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ زید عمرو اور ان کے غیر سب میں پائی جاتی ہے اسلئے لا کے ساتھ اس کی نفی کرنا درست ہے۔ اور شیخ عبد القاہرؒ کے نزدیک یہ شرط امتناع نہیں ہے بلکہ یہ شرط حسن ہے کہ اگر صفت مختصہ پائی جائے تو لا کے ساتھ نفی کرنا حسن نہیں ہے البتہ جائز پھر بھی ہے اور اگر صفت مختصہ نہ ہو تو اس کی نفی لا کے ساتھ کرنا حسن ہے اور مصنف اور شارحؒ دونوں کو چونکہ حضرت شیخؒ کا مذہب زیادہ پسند ہے اسلئے کہ امتناع پر کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے لہٰذا اسے حسن ہی کیلئے قرار دیا جائے گا۔

واصل الثانی ای الوجه الرابع من وجوه الاختلاف انّ اصل النفی والاستثناء ان یکون ما استُعمِل لَهٗ أی الحکم الذی استعمل فیه النفی والاستثناء ممّا یَجهلُهٗ المخاطبُ ویُنکِرُهٗ بخلاف الثالث ای انّما فانّ أصلهٗ ان یکون الحکم المستعمل هو فیه ممّا یعلمهٗ المخاطب ولا یُنکرهٗ کذا فی الایضاح نقلًا عن دلائل الاعجاز وفیه بحثٌ لانّ المخاطب اذا کان عالمًا بالحکم ولم یکن حکمهٗ مشوبًا بخطأ لم یصحّ القصر بل لا یفید الکلام سوی لازم الحکم وجوابهٗ انّ مرادهم انّ انّما یکون لخبرٍ من شانه ان لا یجهلهٗ المخاطب ولا ینکرهٗ حتّی انّ انکارهٗ یزول بادنی تنبیهٍ لعدم اصراره علیه وعلی هذا یکون موافقًا لما فی المفتاح کقولک لصاحبک وقد رأیت شبحًا من بعیدٍ ماهو الّا زیدٌ اذا اعتقدهٗ غیرَه ای اذا اعتقد صاحبك ذالك الشبح غیر زیدٍ مُصِرًّا علی هذا الاعتقاد۔

ترجمہ:۔
(اور دوسری کی وجہ) یعنی وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفی اور استثنا کی اصل یہ ہے کہ جس حکم میں نفی اور استثنا کو استعمال کیا جا رہا ہے وہ حکم ایسا ہو کہ اس سے مخاطب ناواقف اور اس کا منکر ہو بخلاف ثالث کے یعنی انما کے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ جس حکم میں اس کو استعمال کیا گیا ہے اس حکم سے مخاطب عالم بالحکم ہو اور اس حکم کا انکار نہ کر رہا ہو دلائل الاعجاز سے نقل کرتے ہوئے ایضاح میں اسی طرح لکھا ہے اور اس میں بحث ہے کیونکہ مخاطب جب عالم بالحکم ہو اور اس کے حکم میں خطأ کا شائبہ بھی نہ ہو تو قصر ہی صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام سوائے لازم حکم کے اور کسی چیز کا فائدہ ہی نہ دے گا۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ انما ایسی خبر کیلئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ مخاطب اس سے ناواقف نہ ہو یا سرے سے اس کا منکر نہ ہو یہاں تک کہ اس کا انکار ادنیٰ تنبیہ سے زائل ہو جائے کیونکہ وہ اس پر مصر نہیں جیسے تم اپنے ساتھی سے اس وقت کہو جب تم نے دور سے ایک شبیہ دیکھی ہو ما ہو الا زیدٌ جب تیرا ساتھی اس شبیہ کے متعلق اس کا معتقد ہو کہ وہ شبیہ غیر زید ہے اور اس اعتقاد پر مصر ہو۔

تشریح:۔

واصل الثانی ان یکون ما استعمل لهٗ مما یجهلهٗ المخاطب وینکره: چوتھا فرق یہ ہے کہ نفی اور استثناء کے ساتھ قصر لانے کی شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ قصر وہاں پر لایا جائے گا جہاں پر مخاطب حکم سے جاہل ہو اور اس حکم کا انکار کررہا ہو بخلاف "انما" کے کہ اس کیلئے یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ انما کے ساتھ جس کی نفی کی جائے اس کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ اس حکم کا مخاطب کو علم ہو اور وہ اس حکم کا اقرار بھی کررہا ہو۔

وفیه بحث: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے حکم مذکور پر بعض لوگوں کا اعتراض نقل کیا ہے کہ کچھ لوگوں نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ قاعدہ اور اصل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر قصر صحیح ہو ہی نہیں سکتا ہے کیونکہ وہاں پر لازم حکم کے مراد ہونے کی وجہ سے قصر تو دور کی بات ہے اصل حکم بھی حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک مخاطب کے عالم ہونے اور انکار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہاں پر مخاطب جاہل اور منکر ہونے کے باوجود اپنے علم اور اعتراف کا اظہار کررہا ہو یہاں تک کہ اس کا انکار اور اعتراف اصرار کے نہ ہونے کی وجہ سے تھوڑی سی تنبیہ سے بھی زائل ہوجاتا ہو۔

کقولك لصاحبك: یہ مثال اصل ثانی کی دی ہے کہ نفی اور استثناء کیلئے شرط یہ ہے کہ مخاطب حکم کا انکار کررہا ہو جیسے کوئی آدمی دور سے شبیہ دیکھ کر اپنے کسی ساتھی سے کہے کہ "ما ھو الا زید" اور یہ مخاطب سے اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ اس کے انکار پر اصرار کررہا ہو۔

وقد یُنزَل المعلومُ منزلةَ المجهول لاعتبار مناسب فیُستعمَل لهٗ ای لذلك المعلوم الثانی ای النفی والاستثناء افرادًا ای حال کونه قصر افرادٍ نحو وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ای مقصورٌ علی الرسالة لایتعداها الی التبرؤ من الهلاك فالمخاطبون وهم الصحابة رضی الله تعالٰی عنهم کانوا عالمین بکونه مقصورًا علی الرسالة غیر جامع بین الرسالة والتبرؤ عن الهلاك لکنّهم لمّا کانوا یعدّون هلاکه امرًا عظیمًا نُزّل استعظامُهم هلاکَهٗ منزلةَ انکارهم ایّاه ای الهلاك فاستعمل لهٗ النفی والاستثناء والاعتبار المناسب هو الاشعار بعظم هذا الأمر فی نفوسهم وشدّة حرصهم علی بقائه ﷺ اوقلبًا عطفٌ علی قوله افرادًا نحو اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فالمخاطبون وهم الرسل صلوات الله علیهم لم یکونوا جاهلین بکونهم بشرًا ولا منکرین لذلك لکنّهم نزّلوا منزلةَ المنکرین لاعتقاد القائلین وهم الکفّار بأنّ الرسول لایکون بشرًا مع اصرار المخاطبین علی دعوی الرسالة فنُزّلهم القائلون منزلةَ المنکرین للبشریّة لمّا اعتقدوا اعتقادًا فاسدًا من التنافی بین الرسالة والبشریّة فقلّبوا هذا الحکم وقالوا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ای انتم مقصورون علی البشریّة لیس لکم وصف الرسالة تدعونها

ترجمہ:-

(اور کبھی اعتبار مناسب کی بناء پر امر معلوم کو مجہول کی جگہ اتار کر اس کیلئے استعمال کیا جاتا ہے) یعنی اس معلوم کیلئے (دوسرا) یعنی نفی اور استثناء کو قصر افرادی کی صورت میں استعمال کرتے ہیں جیسے وما محمدٌ الا رسول یعنی محمد ﷺ رسالت پر مقصور ہیں ہلاکت سے بری ہونے کی طرف متجاوز نہیں پس مخاطب جو صحابہ کرامؓ ہیں وہ اس کو جانتے تھے کہ آپ رسالت پر مقصور ہیں رسالت اور ہلاکت سے برأت دونوں کے درمیان جامع نہیں لیکن چونکہ وہ آپ کی ہلاکت کو ایک امر عظیم خیال کرتے تھے اسلئے ان کے استعظام ہلاکت کو مرتبہ انکار میں اتار لیا گیا اور اس کیلئے نفی اور استثناء کو استعمال کرلیا گیا ہے اور امر مناسب یہ ہے کہ اس سے یہ بتانا ہے کہ صحابہؓ کے نزدیک یہ ایک بہت بڑا امر تھا اور صحابہ

آپ ﷺ کی بقاء کے بے حد خواہشمند تھے قلبًا کا عطف افراد پر ہے قصر قلب جیسے ان انتم الا بشرٌ مثلنا۔ پس مخاطب جو رسول تھے آپ اپنے بشر ہونے سے ناواقف نہ تھے اور نہ اس کے منکر تھے لیکن ان کو مرتبہ میں منکرین کے اتارلیا گیا کیونکہ کافروں کا عقیدہ یہ تھا کہ رسول بشر نہیں ہوتا اور مخاطبین دعوائے رسالت پر مصر تھے تو قائلین نے ان کو مرتبہ میں منکر بشریت کے اتارلیا کیونکہ وہ غلط عقیدہ کے معتقد تھے کہ رسالت اور بشریّت میں منافات ہے تو انہوں نے اس حکم کو بدلتے ہوئے کہا ان انتم الا بشرٌ مثلنا یعنی تم لوگ بشریت پر مقصور ہو تمہارے لئے وصف رسالت ثابت نہیں جس کا تم دعویٰ کرتے ہو

تشریح:۔

وقد ینزل المعلوم منزلة المجهول :اس سے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ لا عاطفہ اور استثنیٰ کے ساتھ قصر وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر مخاطب کو حکم کا علم نہ ہو اور وہ حکم کا انکار کر رہا ہو لیکن کبھی کبھار کسی مناسبت کی وجہ سے قصر افراد اور قصر قلب میں معلوم کو نامعلوم کی جگہ اتار کر بھی لا نافیہ اور استثنیٰ کے ساتھ قصر کا معنیٰ پیدا کر دیا جاتا ہے۔

قصر افراد کی مثال جیسے وما محمّدٌ الّا رسول یعنی محمد ﷺ اللہ کے رسول ہی ہیں۔ اس میں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ عنھم اجمعین سے خطاب ہے اور صحابہ کرام کو اس بات کا علم تھا کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہی ہیں اور ان کو یہ بات بھی معلوم تھی کہ رسول ہونا ہلاکت سے بری ہونے کی علامت نہیں ہے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ اللہ کے رسول پر موت واقع ہو سکتی ہے لیکن آپ ﷺ کے انتقال کو صحابہ کرام ایک امر عظیم سمجھ رہے تھے کہ آنحضرت ﷺ کا انتقال ہو گیا تو معلوم نہیں کیا قیامت برپا ہو جائے گی تو اللہ تعالیٰ نے اس وجہ سے ان کے علم کو عدم علم کی جگہ اتار کر ''لا نافیہ'' اور ''الّا'' کے ساتھ قصر پیدا کر دیا ہے اور اس کی وجہ صحابہ کرام کا آپ کے موت کو امر عظیم خیال کرنا اور آپ کی بقاء کا حرص کرنا ہے۔

قصر قلب کی مثال جیسے ''اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا'' یعنی تم تو ہماری طرح انسان ہی ہو۔ یہاں پر خطاب ان رسولوں سے ہے جن کو اپنی بشریّت اور انسانیت کا علم تھا اور انہیں اپنی انسانیت سے انکار نہ تھا لیکن اس کے باوجود ان کافروں نے ان رسولوں سے لا نافیہ اور استثنیٰ کے ساتھ خطاب کیا ہے ان کے علم اور اقرار کو بمنزلہ انکار اور جہالت قرار دے کر اس لئے کہ وہ کافر باوجود ان انبیاء کے اصرار کے رسالت اور بشریّت میں منافات سمجھتے تھے کہ جو نبی ہوتا ہے وہ بشر نہیں ہو سکتا ہے اور جو بشر ہوتا ہے وہ نبی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور وہ تمام رسول اپنی رسالت پر اصرار کر رہے تھے کہ ہم اللہ کے رسول ہی ہیں تو کافروں نے ان کے اس اصرار کی وجہ سے ان کو بمنزلہ منکر بشریّت کے قرار دے کر ''اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا'' کہا ہے کہ تم بشر ہی ہو اور جو بشر ہوتا ہے وہ نبی نہیں ہوتا لہٰذا جس نبوّۃ کا تم دعویٰ کرتے ہو تم وہ نبی نہیں ہو۔

ولـمّا كان ههنا مظنّة سوالٍ وهو انّ القائلين قد ادّعوا التنافي بين البشريّة والرسالة وقصروا المخاطبين على البشريّة والمخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصورين على البشريّة حيث قالوا اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ فـاَنّهم سلّموا انتفاء الرسالة عنهم اشار الى جوابه بقوله وقولهم اى قول الرسل المخاطبين اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ من باب مجاراة الخصم وارخاء العنان اليه بتسليم بعض مقدّماته لِيَعْثَرَ الخصم من العثار وهو الزلّة وانّما يفعل ذلك حيث يُرَاد تَبْكِيتَهٗ اى اسكات الخصم والزامهٗ لا لتسليم انتفاءِ الرسالةِ فكأنّهم قالوا انّما ادّعيتم من كوننا بشرًا فحقٌّ لا ننكرهٗ ولكن هذا لا ينافي ان يمنّ اللّٰه علينا بالرسالة فلهذا اثبتوا البشريّة لانفسهم وامّا اثباتها بطريق القصر فليكون على وفق كلام الخصم

ترجمہ:۔

چونکہ یہاں پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ قائلین نے بشریّت اور رسالت میں منافات کا دعویٰ کیا اور مخاطبین کو بشریت پر مقصور کیا اور مخاطبین نے خود بھی اس کا اعتراف کرلیا کہ ہم بشریّت پر مقصور ہیں کیونکہ انہوں نے خود کہا ہے ان نحن الا بشرٌ مثلکم پس رسولوں نے انتفاء رسالت کو تسلیم کرلیا مصنفؒ نے اپنے اس قول کے ساتھ اس کا جواب دینے کی طرف اشارہ کردیا ہے کہ مخاطبین رسولوں کا قول ان نحن الا بشر مثلکم مقابل کو ڈھیل دینے کے قبیل سے ہے) اور اس کے بعض مقدمات کو ماننے کے ساتھ اس کی رسی ڈھیلی کرنے کے قبیل سے ہے تاکہ مقابل پھسل جائے یعثر عثار سے مأخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں پھسل جانا اور یہ وہاں پر کیا جاتا ہے جہاں پر مقابل کو خاموش کرانا اور اس پر لازم کرنا مقصود ہو (انتفاء رسالت کو تسلیم کرنے کیلئے نہیں) گویا رسولوں نے یہ کہا کہ تم جو ہمارے بشر ہونے کا دعویٰ کرتے ہو یہ حق ہے ہم اس کا انکار نہیں کرتے لیکن یہ اس کے منافی نہیں کہ اللہ ہم کو رسالت سے نواز دے اسی وجہ سے رسولوں نے اپنے لئے بشریت کو ثابت کیا ہے اور اس کا ثبوت قصر کے طور پر اسلئے کیا ہے تاکہ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے

تشریح:۔

ولـمّا کـان ھـھنا: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے غیر منکر کو منکر کی جگہ اتارنے اور معلوم کو مجہول کی جگہ اتارنے کی مثال دی ہے قرآن کریم کی آیت ''ان انتم الّا بشرٌ مثلنا'' کے ساتھ اور یہ کہا ہے کہ مخاطبین اس کے منکر تھے یہ درست نہیں ہے اسلئے کہ جب ان قائلین نے نبوّۃ اور بشریّت میں تنافی سمجھا اور ان رسولوں کو بشریّت پر مقصور کردیا تو ان رسولوں نے اپنی بشریّت کا اعتراف کرتے ہوئے کہا تھا ''اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ'' آپ فرماتے ہیں کہ انھوں نے اپنی بشریّت کا انکار کردیا تھا جبکہ انھوں نے بشریّت اور نبوّۃ میں انتفاء کا اعتراف کیا اور یہ شان نبوّۃ کے خلاف ہے۔

جواب: وقـولـھم ان نحن الّا بشرٌ مثلکم من مجاراۃ الخصم ''اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہ رسولوں کی طرف سے جو اعتراف جو تم کو نظر آرہا ہے مخاطبین کے بعض مقدمات کو تسلیم کرتے ہوئے صرف نرمی برتنے کیلئے کیا گیا ہے تاکہ مخاطبین ان رسولوں کی نرمی سے متأثر ہو کر ان کی اطاعت کریں اور اس طرح کی نرمی کی جاتی ہے صرف مخاطب کو خاموش کرنے کیلئے نہ کہ نبوّۃ اور بشریّت میں تنافی کے اعتراف کرنے کیلئے گویا کہ ان رسولوں نے ان لوگوں سے یوں کہا کہ تم نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہم لوگ تم لوگوں کی طرح بشر اور انسان ہیں یہ بات درست ہے لیکن تم جو نبوّۃ اور بشریّت میں تنافی کو ثابت کرتے ہو یہ صحیح نہیں ہے یہ عین ممکن ہے کہ ہم بشر ہوں اور اللہ تعالیٰ نے ہم پر احسان فرما کر ہم کو نبوّۃ سے نوازا ہو۔

وامّـا اثبـاتـھـا بطریق القصر: اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب دونوں باتوں کا وہ رسول اعتراف کرتے تھے تو پھر قصر لانے کی کیا ضرورت تھی اگر وہ بغیر قصر کے صرف یوں کہہ دیتے کہ ''نَحْنُ بَشَرٌ مِثْلُکُمْ'' تو تب بھی مقصود حاصل ہو جاتا تھا لہٰذا قصر کا لانا بےکار اور لغو ہوا۔

جواب: یہاں پر قصر کو قصر کے ارادے سے نہیں لایا ہے کہ ان کا مقصود بھی اس میں قصر پیدا کرنا ہو بلکہ یہاں پر قصر کا لانا صرف جواب کو ان کے اعتراض کے مطابق بنانے کیلئے ہے کیونکہ انھوں نے اپنے اعتراض میں اسی طرح لا نافیہ اور الّا کے ساتھ قصر پیدا کردیا تھا۔

وکقولك عطفٌ علی قولہٖ کقولك لصاحبك وھذا مثالٌ لاصل انّما ای الاصل فی انّما ان یستعمل فیما لا ینکرہٗ المخاطب کقولك انّما ھو اخوك لمن یعلم ذلك ویُقرّ بہٖ وانت تُریدان ترقّقہٗ علیہ ای تجعل من یعلم ذلك رفیقًا مشفقًا علی اخیہٖ والاولٰی بناءً علی ماذکرنا ان یکون ھذا

المثال من الاخراج لاعلیٰ مقتضی الظاهر

ترجمہ:۔

(جیسے تمہارا قول) کقولك کا عطف کقولك لصاحبك پر ہے (اور یہ انما کے اصل کی مثال ہے) یعنی انما میں اصل یہ ہے کہ اس کو ایسے حکم میں استعمال کیا جائے جس کا مخاطب منکر نہ ہو جیسے انما اخوک تم صرف اس سے کہتے ہو جو یہ جانتا ہو اور بھائی ہونے کا اقرار کرتا ہو اور تم اسے اپنے بھائی پر مہربان بنانا چاہتے ہو یعنی تم اسے کہتے ہو جو یہ جانتا ہے اپنے بھائی پر شفیق و مہربان بنانا چاہتے ہو اور بہتر یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر بھی کیا ہے اس مثال کو مقتضاء ظاہر کے خلاف کلام کرنے کے قبیل سے بنایا جائے

تشریح:۔

وکقولك ۔شارحؒ فرماتے ہیں اس کا عطف ''کقولك لصاحبك'' پر ہے اور یہ مثال ''انما'' کی ہے اسلئے کہ انّما کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ قصر وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر مخاطب اصل حکم کا منکر ہو جیسے کوئی آدمی یہ جانتا ہو کہ فلاں میرا بھائی ہے تو آپ ان پر رحم کھا کر ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوں کہیں کہ ''انّما ھو اخوك ''یعنی وہ تمہارا بھائی ہی ہے حالانکہ وہ مخاطب اس کے بھائی ہونے انکار نہیں کر رہا ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ اس مثال کو بھی اس تاویل پر محمول کیا جائے جو ہم نے ایک اعتراض کے جواب میں اس سے پہلے کی تھی نہ کہ اسے اپنے مقتضاء حال پر چھوڑ دیا جائے۔

وقد يُنزَ ل المجهولُ منزلة المعلوم لادّعاء ظهوره فيُستعمَلُ لهُ الثالث اى انّما نحو قوله تعالى حكايةً عن اليهود'' اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ ادّعوا انّ كونهم مصلحين امرٌ ظاهرٌ من شأ نه ان لا يجهلهُ المخاطب ولاينكرهُ ولذلك جَاءَ اَلَااِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ للردّ عليهم مؤكّدً ابماترى من ايراد الجملة الاسميّة الدالّة على الثبات وتعريف الخبر الدال على الحصر وتوسيط ضمير الفصل المؤكّد لذلك وتصدير الكلام بحرف التنبيه الدال علىٰ انّ مضمون الكلام ممّالهٗ خطرٌ وبه عنايةٌ وتا كيدهٗ بانّ ثمّ تعقيبهٗ بما يدلّ علي التقريع والتوبيخ وهو قولهٗ وَلٰكِن لَّايَشْعُرُوْنَ

ترجمہ:۔

(اور کبھی مجہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتارا جاتا ہے اس کے ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے تو اس کیلئے ثالث) یعنی انما استعمال کیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ یہودیوں کی حکایت کرتے ہوئے ''انما نحن مصلحون'' اس میں یہودیوں نے اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ان کا مصلح ہونا بالکل ظاہر ہے اس سے مخاطب کو ناواقف ہونا ہی نہیں چاہیئے اسی وجہ سے ان کا رد کرتے ہوئے تاکید کیساتھ کہا گیا ہے ''الا انھم ھم المفسدون'' اس میں ایک تو جملہ اسمیہ لایا گیا ہے جو ثبوت پر دلالت کرتا ہے دوسرے نمبر پر خبر کو معرفہ لایا گیا جو حصر پر دلالت کرتا ہے اور ضمیر فصل کا بیچ میں لانا اسی کو مؤکد کرتا ہے اور کلام کے شروع میں حرف تنبیہ کا لانا اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ مضمون کلام ایک مہتم بالشان اور قابل اعتناء امر ہے۔ نیز مزید انّ کے ساتھ اس کی تاکید لائی گئی ہے پھر اس کے بعد ایک ایسا لفظ لایا گیا ہے جو تقریع و توبیخ پر دلالت کرتا ہے یعنی ولکن لایشعرون

تشریح:۔

وقد ينزل المجهول منزلة المعلوم :اصل اور ضابطہ تو یہ ہے کہ ''انما'' کو معلوم کیلئے استعمال کیا جائے لیکن کبھی کبھار ''انما'' کو نامعلوم کو معلوم کی جگہ اتار کر بھی اس میں قصر پیدا کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے قرآن کریم میں یہودیوں

کی حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ یوں کہا ہے کہ "اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ" یہودیوں نے ان مؤکد الفاظ کے ساتھ یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ہم میں فساد کا مادہ سرے سے ہے ہی نہیں اور ہم تو فطری طور پر اصلاح پسند ہیں اور ہماری اصلاح پسندی ایسی کھلی اور ظاہر ہے جس کا ہر کوئی کھلی آنکھوں مشاہدہ کرسکتا ہے جس کے انکار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور اس مجہول کو بمنزلہ معلوم قرار دینے کا نکتہ یہ ہے کہ یہ یہودی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مجہول چیز اپنی جہالت کے باوجود ایسی واضح اور کھلی ہوئی ہے کہ اس کی وضاحت میں کوئی شک وشبہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ ان لوگوں کا یہ دعویٰ سراسر غلطی پر مبنی تھا اسلئے اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید بھی اسی پرزور انداز میں بہت ساری تاکیدات لاکر کی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ وَلٰكِنْ لَّا يَشْعُرُوْنَ" "خبردار یہی فسادی ہیں لیکن جانتے نہیں ہیں اللہ تعالیٰ نے انکی تردید کیلئے پانچ تاکیدات ذکر کئے ہیں۔ (۱) انّهم "جملہ اسمیہ لایا ہے اور جملہ اسمیہ اثبات اور دوام پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) خبر "المفسدون" کو معرفہ بناکر لایا ہے اور تعریف خبر حصر پر دلالت کرتی ہے (۳) مبتداء اور خبر کے درمیان "ھم" ضمیر فاصل لائے ہیں اور یہ حصر کو مؤکد بنادیتا ہے (۴) سب سے پہلے کلام پر "اَلَا" حرف تنبیہ لایا ہے اور حرف تنبیہ کا داخل کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آگے جو چیز آرہی ہے یہ کوئی معمولی چیز نہیں ہے بلکہ بڑی اہم اور بڑی عظمت والی چیز ہے اسلئے کہ تنبیہ ہر معمولی چیز کیلئے نہیں کی جاتی ہے بلکہ کسی اہم چیز کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کی جاتی ہے (۵) اس کی مزید تائید کیلئے آگے ایک اور لفظ لائے ہیں کہ "ولکن لا یشعرون" یہ بھی تاکید پر دلالت کرتا ہے الغرض ان تمام تاکیدات کے لانے کی غرض یہ ہے کہ یہودیوں نے مجہول کو معلوم کی طرح قرار دیا تھا تو اللہ نے اتنے ہی تاکیدات لاکر ان کی تردید فرمادی ہے کہ تمہاری بات سراسر غلط ہے۔

ومزيّة انّما على العطف انّهٗ يُعقل منها اى من انّما الحكمان اعنى الاثبات للمذكور والنفى عمّا عداه معًا بخلاف العطف فانّهٗ يفهم منه اوّلًا الاثبات ثمّ النفى نحو زيدٌ قائمٌ لا قاعدٌ وبالعكس نحو ما زيدٌ قائمًا بل قاعد

ترجمہ:۔

(عطف کے مقابلے میں انّما میں یہ خوبی ہے کہ انّما سے دونوں حکم) یعنی مذکور کیلئے اثبات اور ماعدا سے نفی (ایک ساتھ معلوم ہوتے ہیں) بخلاف عطف کے کیونکہ اس سے اوّلا اثبات سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد نفی جیسے زید قائمٌ لا قاعدٌ، یا اس کا عکس جیسے ما زید قائمًا بل قاعد

تشریح:۔

ومزيّة انّما على العطف انّهٗ يعقل منها: یہ پانچواں فرق ہے اگرچہ مصنفؒ نے اسے فرق کے طور پر بیان نہیں کیا ہے لیکن حضرت شیخ الہندؒ نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ پانچواں وجہ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ "انّما" کے ساتھ نفی اور اثبات دونوں کا ایک ہی وقت میں ایک ساتھ علم ہوجاتا ہے بخلاف حرف نفی کے کہ حرف نفی کے ساتھ ایک ہی وقت میں نفی اور اثبات دونوں کا علم نہیں ہوسکتا ہے۔ "انّما" کی مثال جیسے انّما زيدٌ قائمٌ اس میں زید کے قیام وعدم قعود کا فوراً علم ہوجاتا ہے کہ زید ہی کھڑا ہے۔ حرف نفی کی مثال جیسے زيد قائمٌ لا قاعدٌ یا ما زيدٌ قائمًا بل قاعدًا" ان مثالوں میں ابتداءً اثبات یا نفی کا علم ہوجاتا ہے اور بعد میں اس کی جگہ کا علم ہوجاتا ہے۔

واحسنُ مواقعِها ای مواقع انما التعریض نحو ''اِنَمَا یَتَذَکَّرُ اُولُوا الاَلبَاب'' فانّهٗ تعریضٌ بانّ الکفارَ من فرطِ جهلهم کالبهائم فطمعُ النظرِ منهم کطمعِهٖ منها ای کطمع النظر من البهائم

ترجمہ:۔

(انما کا بہترین موقع تعریض ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ 'انما یتذکر الخ عقلمند لوگ ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں'' اس میں کافروں سے تعریض ہے کہ وہ کمال جہالت کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں تو ان سے کوئی امید رکھنا ایسا ہے جیسے جانوروں سے امید رکھنا۔

تشریح:۔

واحسن مواقعها: اب ان مواقع کا ذکر کریں گے جن مواقع میں انما کا استعمال کرنا احسن یا غیر احسن ہے چنانچہ تعریض کے مقام پر ''انما'' کا استعمال کرنا احسن ہے اور اس کے غیر میں ''انما'' کا استعمال کرنا غیر احسن ہے کیونکہ دو چیزوں میں سے ایک کا ذکر کر کے دوسرے کا ارادہ کرنے کا نام تعریض ہے اور اس سے مقصود مخاطب کی پوری توجہ حاصل کرنا ہوتا ہے کیونکہ اگر مذکور چیز کا ارادہ کرلیا جائے تو مخاطب اس کی طرف پوری توجہ نہیں دے گا اور غیر کا ارادہ کرلیا جائے تو مخاطب پوری توجہ سے سنے گا اسلئے تعریض میں انما کا استعمال کرنا احسن ہے جیسے قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کے انکار کا ذکر کرتےہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ ''اِنَّمَا یَتَذَکَّرُ اُولُوا الاَلبَابِ'' کہ عقل والے ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ نصیحت عقل والے ہی حاصل کرتے ہیں بیوقوف لوگ نصیحت حاصل نہیں کرتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے کافروں کے احوال بیان کر کے آخر میں یہ ارشاد فرمایا ہے تو اس کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ کافر انتہائی قسم کے جاہل اور کم عقل قسم کے لوگ ہیں ان میں عقل کا کم از کم درجہ بھی موجود نہیں ہے اور اپنی جہالت میں جانوروں کی طرح ہیں جس طرح جانوروں سے نصیحت حاصل کرنے کی امید نہیں کی جاسکتی ہے اسی طرح ان سے بھی نصیحت حاصل کرنے کی امید نہیں کی جاسکتی ہے۔

ثمّ القصر کما یقع بین المبتدأ والخبر علی ما مرّ یقع بین الفعل والفاعل نحو ما قام الّا زیدٌ وغیرهما کالفاعل والمفعول نحو ما ضرب زیدٌ الّا عمرًا وما ضرب عمرًا الّا زیدٌ والمفعولین نحو ما اعطیت زیدًا الّا درهمًا وغیر ذلك من المتعلقات

ترجمہ:۔

(پھر قصر جس طرح مبتداء وخبر کے درمیان واقع ہوتا ہے جیسا کہ گزر گیا اسی طرح فعل وفاعل کے درمیان میں بھی واقع ہوتا ہے جیسے ما قام الا زیدٌ (اور ان کے علاوہ میں بھی ہوتا ہے) مثلاً فاعل ومفعول جیسے ماضرب الا زیدٌ الا عمروا اور ماضرب عمرؤا الا زیدٌ اور دو مفعولوں میں بھی جیسے ماعطیت الا زیدا درهمًا، اسی طرح دوسرے متعلقات

تشریح:۔

ثمّ القصر کما یقع بین المبتداء والخبر: یہاں تک مصنفؒ نے قصور کی جو صورتیں بیان کی ہیں ان میں سے اکثر میں قصر مبتداء اور خبر کے درمیان تھا اور اب یہاں سے قصر کی کچھ اور صورتیں ذکر کر رہے ہیں کہ جس طرح مبتداء اور خبر کے درمیان قصر ہوتا ہے اسی طرح فعل اور فاعل، فاعل اور مفعول، دو مفعولوں اور ان کے متعلقات کے درمیان میں بھی قصر واقع ہوسکتا ہے۔ فاعل اور مفعول کے درمیان قصر کے واقع ہونے کی مثال جیسے ماضرب زیدٌ الّا عمروًا اور ماضرب عمروًا الّا زیدٌ'' اس میں مثال اوّل میں فاعل کو مفعول پر اور مثال ثانی میں مفعول کو فاعل پر بند کر دیا ہے۔

دو مفعولوں کے درمیان قصر کے واقع ہونے کی مثال جیسے ما اعطیت زیدًا الّا درهمًا' اس میں زید مفعول اوّل کو درہم مفعول ثانی میں

بند کر دیا گیا ہے۔

ففی الاستثناء یُؤخّرُ المقصورُعلیه مع اداۃِ الاستثناءِ حتّی لواُرِیدالقصرُعلی الفاعل قیل ماضرب عمرًاالازیدٌ ولواُریدالقصرُعلی المفعول قیل ماضرب زیدٌالّا عمرًاومعنی قصرالفاعل علی المفعول مثلًاقصرالفعل المسند الی الفاعل علی المفعول وعلی هذاقیاس البواقی فیرجع الی قصر الصفة علی الموصوف اوالعکس ویکون حقیقیًّاوغیرَحقیقیٍّ افرادًاوقلبًاوتعیینًاولا یخفی اعتبارذلك

ترجمہ:۔

(تو استثناء میں مقصور علیہ کو حرف استثناء کے ساتھ مؤخر کر دیا جائے گا) چنانچہ فاعل پر قصر کی صورت میں کہا جائے گا کہ ماضرب عمروا الا زیدٌ اور مفعول پر قصر کی صورت میں کہا جائے گا ماضرب زیدٌ الا عمروًا مفعول پر فاعل کے قصر کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف مسند ہے وہ مفعول پر مقصور ہے اسی طرح باقی کو قیاس کر لو تو یہ بھی قصر صفت علی الموصوف اور قصر الموصوف علی الصفت کی طرف راجع ہے اور حقیقی و غیر حقیقی افرادی اور قلبی اور تعیینی ہر طرح سے ہوسکتا ہے

تشریح:۔

ففی الاستثناء یؤخر المقصور علیه :جہاں پر حرف استثناء کے ساتھ قصر پیدا کر دیا جائے تو اس کیلئے ضابطہ یہ ہے کہ وہاں پر مقصور علیہ کو ادوات حصر اور حروف استثناء کے ساتھ مؤخر کر دیا جائے گا چاہے اوپر پائی جانے والی صورتوں میں سے کوئی بھی صورت ہو قصر المفعول علی الفاعل کی مثال جیسے ما ضرب عمروًا الا زیدٌ۔ قصر الفاعل علی المفعول کی مثال جیسے ماضرب زیدٌالّا عمروًا۔ اسی طرح باقی تمام صورتیں قصر حقیقی غیر حقیقی قصر افرادی تعیینی اور قلبی وغیرہ سب میں یہی قاعدہ چلے گا۔

ومعنی قصرالفاعل علی المفعول:اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے فاعل کو مفعول پر بند کر دیا جائے یا دو مفعولوں کو ایک دوسرے پر بند کر دیا جائے یا مفعول کو فاعل پر بند کر دیا جائے تو یہ تین صورتیں بن گئیں جبکہ قصر کی تو صرف دو قسمیں ہیں قصر الصفة علی الموصوف اور قصر الموصوف علی الصفة اور فاعل مفعول دونوں ذات ہوتے ہیں تو یہ قصر ان دونوں قسموں میں داخل نہیں ہے تو پھر یہ قصر کی کونسی قسم ہے؟

جواب:۔ یہ عبارت اصل میں یوں ہے''قصر الفعل المسند الی الفاعل علی المفعول''اور اسناد کرنا چونکہ ایک صفت ہے لہٰذا یہ قصر الصفة علی الموصوف کے قبیل سے ہوگا۔

وغیر ذلك من المتعلّقات :شارحؒ نے اگرچہ باقی متعلّقات کو مطلق ذکر کیا ہے لیکن مطلق مقصود نہیں ہے کیونکہ تمام متعلّقات میں سے مصدر مؤکد بھی ہے جبکہ مصدر مؤکد اور عطف کے درمیان بالاتفاق قصر نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے''ما ضربت الّا ضربًا''نہیں کہا جاتا ہے۔

وقلّ ای وجازعلی قلّة تقدیمُهااى تقدیم المقصورعلیه واداةالاستثناء علی المقصورحال کونهما بحالهما وهوان یلیَ المقصورعلیه الاداةنحوماضرب الّاعمرًازید''فی قصرالفاعل علی المفعول وماضرب الّازیدٌ عمرًا فی قصر المفعول علی الفاعل وانّماقال بحالهمااحترازًاعن تقدیمهما مع ازالتهما عن حالهماان تؤخّرالاداةعن المقصورعلیه کقولك فی ماضرب زیدٌ الّا عمرًوًاما ضرب عمرًوًالّازیدٌ فانّه لایجوزذلك لِما فیه من اختلاف المعنی وانعکاس المقصودوانّما قلّ تقدیمهمابحالهما لاستلزامه قصرالصفة قبل تمامِها لانّ الصفةالمقصورةعلی الفاعل مثلًاهی الفعل الواقع علی المفعول لامطلق الفعل فلایتمّ

المقصور قبل ذکر المفعول فلا یحسن قصرهٗ وعلٰی هذا فقس وانّما جاز علٰی قلّة نظراً الٰی انها فی حکم التامّ باعتبار ذکر المتعلّق فی الأخر

ترجمہ:۔

(اور کم ہے) یعنی (ان دونوں کا مقدم کرنا) جائز تو ہے لیکن کم ہے یعنی مقصور علیہ اور حرف استثناء میں سے ہر ایک کو مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے اس صورت میں کہ یہ دونوں (اپنی حالت پر ہوں) اور وہ یہ ہے کہ مقصور علیہ حرف استثناء کے ساتھ متصل ہو (جیسے ماضرب الاعمرٌو ازیدٌ) قصر فاعل علی المفعول میں اور ماضرب الا زید عمروًا قصر مفعول علی الفاعل میں ماتن نے "بحالہما" کہہ کر اس صورت سے احتراز کیا ہے جس میں ان دونوں کو ان کی حالت سے ہٹا کر مقدم کیا جائے اس طور پر کہ حرف استثناء مقصور علیہ سے مؤخر ہو جیسے ماضرب زید الاعمرٌو اکے بجائے ماضرب عمرٌو االا زیدٌ کہ یہ جائز نہیں کیونکہ اس میں معنٰی بدل جاتے ہیں اور مقصود الٹا ہو جاتا ہے ان دونوں کی تقدیم ان کی حالت پر رہتے ہوئے اسلئے کم ہے کہ (یہ صفت کے تام ہونے سے پہلے ان کے تام ہونے کو مستلزم ہے اس لئے کہ فاعل پر جو صفت مقصور ہے وہ وہ فعل ہے جو مفعول پر واقع ہے نہ کہ مطلق فعل اسلئے مفعول کے ذکر سے پہلے مقصور تام نہیں ہو سکتا ہے اسلئے اس کا قصر مستحسن نہیں ہے اس پر اوروں کو بھی قیاس کر لو تاہم کمی کے ساتھ جائز ہے کیونکہ بعد کو متعلق کے مذکور ہونے کی بناء پر وہ تام کے حکم میں ہے

تشریح:۔

وقلّ تقدیمہما: استثنٰی میں اصل یہ ہے کہ مقصور علیہ اداۃ استثناء کے ساتھ مؤخر ہو لیکن کبھی کبھار مقصور علیہ کو اداۃ استثناء کے ساتھ مقدم بھی کر دیا جاتا ہے۔ پھر تقدیم کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو مقصور علیہ اور اداۃ قصر دونوں اپنی حالت پر ہوں گے اور یا تو دونوں کی ترتیب بدل دی گئی ہوگی اگر ان کی ترتیب اپنی حالت پر رہ جائے جیسے "ماضرب الّا زیدٌ عمروًا" تو یہ قلیل الاستعمال جائز اور غیر فصیح ہے یہ قلیل الاستعمال اور غیر فصیح اسلئے ہے کہ اس میں قصر الصفة قبل تمامہا لازم آتا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔

مفعول کو مقدم کرنے کی مثال جیسے "ما ضرب الّا عمروًا زیدٌ" تو یہ بالکل واضح ہے اسلئے کہ فعل تام ہوتا ہے فاعل پر اور ابھی تک فاعل کا ذکر تک نہیں ہوا ہے کہ فعل مقصور ہو رہا ہے تو اس سے قصر الصفة قبل تمامہا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اور اگر فاعل کو مقدم کر دیا جائے اور یوں پڑھا جائے "ما ضرب الّا زیدٌ عمروًا" تو یہاں پر "قصر الصفة قبل تمامہا" اس طرح لازم آتا ہے کہ اس فعل نے مفعول پر مکمل ہونا تھا یعنی جب مفعول پر واقع ہوتا تو مکمل اور تام ہو جاتا لیکن اس صورت میں ابھی تک وہ مفعول تک پہنچا ہی نہیں تھا کہ اس کو بند کر دیا گیا اور یہ "قصر الصفة قبل تمامہا" ہے اور یہ ناجائز ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ترتیب کو بدل دیا جائے۔ یعنی مقصور علیہ اور اداۃ استثنٰی میں اتصال نہ ہو بلکہ اتصال کو ختم کر دیا گیا ہو جیسے "ما ضرب زیدٌ الّا عمروًا اور ما ضرب عمرٌو الّا زیدًا" تو یہ صورت بالکل ناجائز ہے اسلئے کہ پھر پتہ نہیں چلے گا کہ مقصور علیہ کون ہے اور مقصور کون ہے۔ اور باقی اس کو جائز کہا ہے اسلئے کہ یہ اپنے متعلقات کے اعتبار سے بالکل مکمل ہے اس میں کوئی نقصان نہیں ہے

ووجه الجمیع ای السبب فی افادة النفی والاستثناء القصر فیما بین المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغیر ذلك انّ النفی فی الاستثناء المفرّغ الذی حذف فیه المستثنٰی منه واعرب ما بعد الّا بحسب العوامل یتوجّه الٰی مقدّر هو مستثنٰی منه لانّ الّا للاخراج والاخراج یقتضی مخرجًا منه عام لیتناول المستثنٰی وغیرهٗ فیتحقّق الاخراج مناسب للمستثنٰی فی جنسه بان یقدر فی نحو ماضرب الّا زیدٌ ماضرب احدٌ وفی نحو ماکسوتهٗ الّا جبّة ماکسوتهٗ لباسًا وفی نحو ماجاء الّا راکبًا ماجاء کائنًا علٰی حال من الاحوال وفی نحو ماسرت

الّایوم الجمعة ماسرت وقتاًسن الاوقات وعلٰی هذاالقیاس وفی صفته یعنی فی الفاعلیّة والمفعولیّةوالحالیّة ونحوذلك واذاکان النفی متوجّهًاالٰی هذا القدرالعام المناسب للمستثنٰی فی جنسه وصفته فاذااُوجب منه ای من ذلك المقدّرشیءٌ بالّاجاء القصر ضرورة بقاء ماعداه علٰی صفةالانتفاء

ترجمہ:۔

(اوران سب کی وجہ) مبتداء خبر فاعل مفعول وغیرہ کے درمیان نفی واستثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب (یہ ہے کہ نفی استثناء مفرغ میں) اس میں مستثنٰی منہ کو حذف کرکے الا کے مابعد کو حسب عوامل معرب کردیا جاتا ہے (مقدر کی طرف متوجہ ہوتی ہےیعنی مستثنٰی منہ کی طرف) کیونکہ الا اخراج کیلئے ہےاوراخراج چاہتا ہے کہ اس کیلئے کوئی مخرج منہ پایا جائے (جو عام ہو) تاکہ مستثنٰی اوراس کے غیر کو شامل ہو سکے تو اخراج متحقق ہو جائے گا (اور مستثنٰی کے مناسب ہواس کے جنس میں سے) اس طور پر کہ ماضرب الا زیدٌ میں ماضرب احد مقدر مانا جائے اور ماکسوتہٗ الاجبّۃ میں ماکسوتہٗ لباسًا مقدر مانا جائے اور ماجاءنی الا راکبًا میں ماجاءکائنًا علٰی حال من الاحوال مانا جائے اور ماسرت الا یوم الجمعۃ میں ماسرت وقتًا من الاوقات مانا جائے اس پر اور کو بھی قیاس کرو (اوراس کی صفت میں) یعنی فاعلیّت مفعولیّت اور حالیّت وغیرہ میں اور جب نفی اس مقدر عام کی طرف متوجہ ہوئی جو مستثنٰی کی جنس اوراس کی صفت میں اس کے مناسب ہو لہٰذا جب اس سے ثابت کیا جائے) یعنی اس مقدر سے (کسی چیز کو الا کیساتھ تو قصر آجائے گا) اس کے ماعدا کے صفت انتفاء پر باقی رہنے کی وجہ سے

تشریح:۔

وجه الجمیع :اس سے پہلے قصر کی چار صورتیں ذکر فرمائی ہیں کہ تقدیم کے ساتھ قصر لایا جائے۔یا حرف عطف برائے نفی کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے، یا حرف نفی اور استثناء لفظی کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے ان میں سے ہر ایک کی دلیل بھی بیان کردی ہےلیکن اس استثنٰی کے بارے میں شک باقی رہ جاتا تھا جہاں پر مستثنٰی منہ مذکور نہ ہو اب یہاں سے اس کی دلیل ذکر فرماتے ہیں لیکن دلیل کی تکمیل سے پہلے مقدمہ کے طور پر کچھ شرائط اور فوائد ذکر کئے ہیں۔پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ مستثنٰی مفرغ میں ایک چیز محذوف اور مقدر ہوتی ہےاور وہی مقدر چیز ہی مستثنٰی منہ بنتی ہے پھر اس کیلئے دوشرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ مقدر عام ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ مقدر مذکور (یعنی مستثنٰی جنسیّت اور وصفیّت) میں مناسب ہو اور نفی مقدر کی طرف متوجہ ہو۔منفی کا مقدر ہونا اسلئے ضروری ہے کہ الّا کو واضع نے اخراج کیلئے وضع کیا ہےاوراخراج اس وقت ہوسکتا ہے جب کوئی مخرج موجود ہو اور مخرج کے پائے جائے بغیر اخراج کا پایا جانا محال اور ناممکن ہے۔عام ہونا اسلئے ضروری ہے تاکہ یہ مخرج اخراج کے متحقق کرنے کیلئے مستثنٰی اور مستثنٰی کے غیر سب کو شامل ہو جائے اور اگر مخرج صرف مستثنٰی کو شامل ہو اور مستثنٰی کے غیر کو شامل نہ ہو تو پھر اخراج الشیء عن نفسه وعن غیره "لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اور اگر صرف غیر کو شامل ہو اور مستثنٰی کو شامل نہ ہو تو اخراج ہی نہ پایا جائے گا۔اور یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مخرج کا عام ہونا اس کیلئے ضروری ہے۔جنس اور صفت میں مستثنٰی کا مناسب ہونا اسلئے ضروری ہے کہ مستثنٰی مستثنٰی منہ کے افراد میں سے ایک فرد ہوتا ہے اور ہر فرد کیلئے اپنے اصل کی جنس سے ہونا ضروری ہے لہٰذا یہاں پر بھی مقدر کو اپنے فرد مستثنٰی کے جنس سے ہونا ضروری ہوگا۔

اور صفت میں دونوں کا ایک دوسرے کے مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں فاعل دونوں مفعول یا دونوں حال وغیرہ ہوں۔جنس میں مناسب ہونے کی مثال جیسے" ما کسوته الّا جبّةً" اس میں مستثنٰی منہ محذوف نکالا جائے گا یعنی" ما کسوته لباسًا الّا جبّةً" صفت میں مناسب ہونے کی مثال جیسے" ما ضرب الّا زیدٌ" اسے" ماضرب احدٌ الّا زیدٌ" اسی طرح" ماجاء نی الّا راکبًا" کو" ماجاء نی کائنًا علٰی حالٍ من الاحوال الّا راکبًا" اسی طرح" ماسرت الّا یوم الجمعة" کو" ماسرت وقتًا

من الاوقات الّا یوم الجمعة'' پڑھا جائے گا۔

فاذااوجب منه: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفی مقدر کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور وہ مقدر مستثنیٰ سے عام بھی ہوتا ہے اور جنس وصفت میں مستثنیٰ کے مناسب بھی ہوتا ہے۔ پھر جب کلام میں الّا لایا جائے تو الّا کے ساتھ کلام میں اس چیز کو ثابت کر دیا جائے گا جس چیز کی سابقہ کلام میں نفی کر دی گئی ہے۔ اور اسے قصر کہا جاتا ہے جیسے ''ما جاء نی الّا زیدٌ'' اس کلام میں پہلے زید سمیت تمام سے آنے کی نفی کی گئی ہے لیکن بعد میں ''الّا'' کے ساتھ وہ زید جس سے پہلے آنے کی نفی کی گئی تھی اس کیلئے آنا ثابت کیا گیا ہے۔

وفی انّما یُؤخر المقصورُعلیه تقول انّماضرب زیدٌ عمرًافیکون القیدالاخیربمنزلةالواقع بعد الّافیکون هوالمقصورعلیه ولایجوز تقدیمهٗ ای تقدیم المقصورعلیه با نّما علیٰ غیره للا لتباس کما اذاقلنا انّما ضرب زیدٌ عمروًابخلاف النفی والاستثناء انّهٗ لاالتباس فیه اذالمقصورعلیه هو المذکوربعد الّا سواءٌقدّم اواخّر وههنا لیس الّامذکورًافی اللفظ بل تضمّنَ

ترجمہ:۔

یعنی انما میں مقصور علیہ کو مؤخر کر دیا جاتا ہے تم کہو گے انما ضرب زید عمرو تو اس صورت میں آخر میں آنے والی قید الا کے بعد واقع ہونے والی قید کی طرح بن جائے گی تو یہی مقصور علیہ بن جائے گا اور انما کے ساتھ جو مقصور علیہ ہو اس کو (غیر پر التباس کی وجہ سے) مقدم کرنا جائز نہیں ہے جیسے انّما ضرب زیدٌ عمرٌو کے بجائے انّما ضرب عمرٌو زیدٌ کہنے میں التباس ہے بخلاف نفی اور استثناء کے کیونکہ اس میں کوئی التباس نہیں ہے اسلئے کہ مقصور علیہ وہی ہوتا ہے جو الا کے بعد واقع ہے خواہ وہ مقدم ہو یا مؤخر اور یہاں پر الا الفاظ میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمنی طور پر پایا جاتا ہے

تشریح:۔

وفی انّما یؤخّر المقصور علیه: اس سے پہلے یہ بات بیان کی تھی کہ جہاں پر کلام میں استثنیٰ ہو وہاں پر مقصور علیہ کو حرف استثنیٰ کے ساتھ مؤخر کر دیا جائے گا لیکن کبھی کبھار اسے مقدم بھی کر دیا جاتا ہے اور اب یہاں پر یہ بات بیان کی ہے کہ جہاں پر ''انما'' کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے وہاں پر ہر حال میں مقصور علیہ کو مؤخر کرنا واجب ہے مقصور علیہ کی تقدیم جائز نہیں ہے اسلئے کہ پھر مقصور علیہ اور مقصور کے درمیان التباس لازم آئے گا کیونکہ جہاں پر انّما کے ساتھ قصر پیدا کر دیا جائے وہاں پر جو آخری حرف ہوتا ہے وہی مقصور علیہ ہوتا ہے جیسے ''انّماضرب زیدٌ عمروًا'' اس میں مقصور علیہ عمرو ہے اور اگر عمرو کو مقدم کر دیا جائے تو پھر مقصور علیہ زید بنے گا تو اس صورت میں یہ معلوم نہیں ہوگا کہ مقصور کون ہے اور مقصور علیہ کون ہے اسلئے مقصور علیہ کو ہر حال میں مؤخر کرنا ضروری ہے بخلاف استثنیٰ کے کہ استثنیٰ کے ساتھ قصر پیدا کرنے کی صورت میں تقدیم بھی جائز ہے اسلئے کہ استثنیٰ میں حرف استثنیٰ کے ساتھ جو متصل ہو وہ مقصور علیہ ہوتا ہے تو اب اس کی تقدیم اور تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اسلئے کہ ہر حال میں مقصور علیہ وہی ہوگا جو حرف استثنیٰ کے ساتھ متصل ہو۔

وغیرُ کالّا فی افادة القصرین قصرالموصوف علی الصفة وقصرالصفة علی الموصوف افرادًا وقلبًا وتعیینًا وفی امتناع مجامعة لاالعاطفةِ لماسبق فلایصحّ مازیدٌغیرشاعرٍلا کاتبٌ ولاماشاعرٌغیرزیدٍلاعمروٍ

ترجمہ:۔

(لفظ غیر ہر دو قصروں) قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف افرادی، تعیینی کے فائدہ دینے میں اور لائے عاطفہ کیساتھ جمع نہ ہونے میں لا کی طرح ہے) جیسا کہ گزر چکا ہے لہٰذا ما زیدٌ غیر شاعر لا کاتبٌ کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح ما شاعرٌ غیر زید ولا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح:۔

وغیرُ کالّافی افادۃ القصرین :اس عبارت میں قصر کے بارے میں آخری بات ذکر کی ہے کہ ''غیر'' اصل میں صفت کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار قصر کیلئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے اور جب لفظ غیر قصر کیلئے استعمال ہو جائے تو ''الّا'' کی طرح ہوگا ایک اس بات میں کہ جس طرح ''الّا'' قصر حقیقی اور قصر اضافی کیلئے آتا ہے اسی طرح غیر بھی قصر حقیقی اور قصر اضافی کیلئے آئے گا۔ جس طرح ''الّا'' قصر الموصوف علی الصفۃ اور قصر الصفۃ علی الموصوف، قصر تعیین، قصر افراد، قصر قلبی کیلئے آتا ہے اسی طرح غیر بھی ان تمام قصور کیلئے آتا ہے۔ دوسری اس بات میں لفظ غیر لاؔ کی طرح ہے کہ جس طرح لاؔ حرف عطف نافیہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا ہے اسی طرح غیر بھی حرف عطف نافیہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ حرف عطف نافیہ کو واضع نے ایسی چیز کی نفی کرنے کیلئے وضع کیا ہے جس کی پہلے سے نفی کردی گئی ہو اور یہاں پر اگر حرف عطف کے ساتھ غیر جمع ہو جائے تو یہ بھی نفی کرنے کیلئے آئے گا تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے جیسے ''مازیدٌ غیر شاعرٍ'' اس جملے کے ساتھ زید سے شاعریّت کے سوا باقی تمام اوصاف کی نفی ہوگئی اور جب پھر کہا کہ ''لا کاتبٌ'' تو کاتب کی دوبارہ نفی ہوگئی اور یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ایک بار پہلے زید سے کاتب ہونے کی نفی کی گئی ہے اسی طرح قصر الصفۃ علی الموصوف کی صورت میں ''ما شاعرٌ غیر زیدٍ الاعمروٌ'' میں بھی تحصیل حاصل والی خرابی لازم آئے گی۔

﴿الانشاء﴾

اعلم انّ الانشاء قد يطلق علىٰ نفس الكلام الذى ليس لنسبته خارجٌ تطابقهٗ اولا تطابقهٗ وقديقال علىٰ ماهوفعل المتكلّم اعنى القاء مثل هذاالكلام كماانّ الاخبار كذالك والاظهران المراد ههُنا هوالثانى بقرينة تقسيمهٖ الىٰ الطلب وغيرالطلب وتقسيم الطلب الىٰ التمنّى والاستفهام وغير هماوالمرادبهامعانيهاالمصدريّة لاالكلام المشتمل عليهابقرينة قولهٖ واللفظ الموضوع لهٗ كذا وكذاالظهوران لفظ ليت مثلًامستعملٌ لمعنىٰ التمنّي لالقولنا ليت زيدًاقائمٌ فافهم فالانشاء ان لم يكن طلبًا كالافعال المقاربة وافعال المدح والذمّ وصيغ العقود والقسم وربّ ونحوذٰلك فلايبحث عنها ههُنا لقلّة المباحث البيا نيّة المتعلّقة بهاولانّ اكثرها فى الاصل اخبارٌ نقلت الىٰ الانشاء

ترجمہ:۔

چھٹا باب انشاء کے بیان میں ہے لفظ انشاء کبھی تو اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کیلئے کوئی خارج مطابق یالا مطابق نہ ہواور کبھی فعل متکلم یعنی اس قسم کے کلام القاء پر بولا جاتا ہے اس کلام کی طرح جیسا کہ خبر اس طرح ہے اور ظاہر تر یہی ہے کہ یہاں ثانی معنیٰ مراد ہے انشاء کی طلب وغیر طلب کی طرف تقسیم کی وجہ سے اور طلب کی تقسیم تمنّی استفہام وغیرہ کی طرف ہے جس سے ان کا مصدری معنیٰ مراد ہے وہ کلام مرادنہیں ہے جو ان پر مشتمل ہے ماتن کے اس قول ''واللفظ الموضوع لہٰذا'' کے قرینہ کی وجہ سے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ لیت مثلاً معنیٰ تمنّی کیلئے مستعمل ہے نہ کہ ہمارے قول لیت زیدٌ قائمٌ کیلئے پس انشاء اگر طلب نہ ہو جیسے افعال مقاربہ، افعال مدح وذم، صیغ عقود، قسم، ربّ وغیرہ تو ان سے یہاں بحث نہ ہوگی کیونکہ ان سے متعلّق مباحث بیانیہ بہت کم ہیں نیز ان میں سے اکثر دراصل اخبار ہیں جن کو انشاء کی طرف نقل کرلیا گیا ہے

تشریح:۔

انشاء کے لغوی معنیٰ اختراع، ابتداع، اور ایجاد کے ہیں اور اصطلاح میں انشاء کے دو معنیٰ آتے ہیں شارحؒ نے انشاء کی اصل بحث سے پہلے دو باتیں ذکر کی ہیں۔ پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ انشاء کا اطلاق اشتراک لفظی کے ساتھ دو معنوں پر ہوتا ہے ایک اس کلام پر ہوتا ہے جس کی نسبت کیلئے ایسی کوئی نسبت خارجیہ نہ ہو جس کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا گیا ہو۔ دوسرے نمبر پر مخاطب اور کلام انشائی القائی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، اسی طرح لفظ اخبار کا اطلاق کبھی نفس کلام پر ہوتا ہے اور کبھی فعل پر یہاں پر انشاء مصدر کے معنیٰ میں استعمال ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مصنفؒ نے آگے جا کر اس کی تقسیم کر دی ہے کہ انشاء طلب کیلئے ہوگا یا غیر طلب کیلئے۔ پھر طلب کی صورت میں تمنّی ہوگا یا استفہام ہوگا یا نداء ہوگا۔ اسی طرح اس میں نسبت کے واقع کے مطابق ہونے کا ارادہ کیا گیا ہوگا یا نہیں کیا گیا ہوگا۔ یہاں پر انشاء سے دوسرا معنیٰ مراد ہے پہلا معنیٰ مراد نہیں ہے اسلئے کہ دوسرے معنیٰ کے مراد ہونے پر قرینہ پایا جاتا ہے کہ مصنفؒ نے آگے جا کر انشاء کی تقسیم کردی ہے طلب اور غیر طلب کی طرف پھر طلب کی تقسیم کی ہے استفہام، نداء اور امر وغیرہ کی طرف۔ اور تمنّی کے بارے میں کہا ہے کہ ''واللفظ الموضوع لهٗ ليت'' یعنی تمنّی کیلئے لیت کو وضع کیا گیا ہے۔ اور اس بات پر تمام علماء بیان کا اتفاق ہے کہ لیت کو لیت زیدًا قائمًا کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کی وضع ہوئی ہے تمنّی کے معنیٰ مصدری یعنی تمنا کرنے کیلئے۔ اسی طرح استفہام کے بارے میں لکھا ہے'' واللفظ الموضوع لهٗ هل'' لفظ

ہل کو بھی ہل زید کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کی وضع بھی معنیٰ مصدری یعنی استفہام کیلئے ہوئی ہے لہٰذا انشاء کی وضع بھی معنیٰ مصدری یعنی تکلم کیلئے ہوگی خواہ اس کی نسبت واقع کے مطابق ہو کہ کلام صادق ہو یا اس کی نسبت واقع کے مطابق نہ ہو یعنی کلام کا ذب ہو۔ اور دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ انشاء کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں طلب ہو جیسے امر، نہی، استفہام، تمنّی، ندا وغیرہ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں طلب نہ ہو جیسے افعال مدح وذم، افعال مقاربہ، صیغ عقود، صیغ قسم، اور رب وغیرہ لیکن یہاں پر صرف ان قسموں سے بحث ہوگی جن میں طلب کا معنیٰ پایا جاتا ہے اور انشاء کی ان قسموں سے بحث نہیں ہوگی جن میں طلب کا معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس کے مباحث بہت کم ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اصل میں اخبار ہیں ان کو انشاء بنا دیا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے ان میں انشاء کا معنیٰ عارضی ہے یہی وجہ ہے کہ افعال مقاربہ کو ''افعال منسلخة عن الزمان'' کہتے ہیں۔ یعنی ان افعال میں اصل کے اعتبار سے زمانہ پایا جاتا تھا لیکن پھر ان سے زمانہ کھینچ کر نکال دیا گیا ہے۔ تو گویا کہ یہ اخبار سے منقول ہو کر آئے ہیں اسلئے ان سے بحث نہیں کی جاتی ہے۔

ان كان طلبًا استدعى مطلوبًا غير حاصل وقت الطلب لامتناع طلب الحاصل فلو استعمل صيغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤها على معانيها الحقيقية ويتولّد منها بحسب القرائن ما يناسب المقام

ترجمہ:۔

(اگر طلب ہو تو ایسے مطلوب کو چاہے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو) کیونکہ طلب حاصل ممتنع ہے پس اگر طلب کے صیغہ کو حاصل شدہ مطلوب کیلئے استعمال کیا جائے تو ان کو ان کے حقیقی معنیٰ پر جاری نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ قرائن کے مطابق مناسب معانی پیدا ہو جاتے ہیں

تشریح:۔

ان كان طلبًا استدعى مطلوبًا: یہاں سے انشاء کی مکمل تفصیل بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ انشاء دو حال سے خالی نہیں انشاء میں طلب والا معنیٰ پایا جائے گا یا نہیں۔ اگر انشاء میں طلب والا معنیٰ پایا جائے تو اس کیلئے شرط یہ ہے کہ طلب کے وقت مطلوب غیر حاصل ہو کیونکہ اگر طلب کے وقت مطلوب پہلے سے حاصل ہو تو پھر تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے اور اگر انشاء میں طلب کا معنیٰ پایا جائے اور مطلوب پہلے سے حاصل ہو تو طلب کے معنیٰ حقیقی کا تو اس میں جاری کرنا محال اور ناممکن ہے لہٰذا اس صورت میں مقام کی مناسبت سے یہاں پر کوئی نہ کوئی تاویل کیجائے گی جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اٰمِنُوا'' یعنی اے ایمان والو! ایمان لاؤ۔ اس میں ایمان والوں کو ایمان لانے کا حکم ہو رہا ہے۔ اسلئے یہاں پر اس کے معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہوں گے لہٰذا یہاں پر تاویل کی جائے گی کہ دوسرے ''اٰمنوا'' سے ایمان پر مداومت اور استقامت مراد ہے۔ کہ تم جو ایمان لائے ہو اب اس ایمان پر مداومت کرو اور اس پر قائم ودائم رہو۔ اسی طرح دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اتَّقِ اللّٰهَ'' اے نبی اللہ سے ڈریئے۔ اس میں نبی کو اللہ سے ڈرنے اور تقویٰ حاصل کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے جبکہ نبی اللہ سے پہلے سے ڈر رہا ہوتا ہے اور تمام متقیوں سے زیادہ تقویٰ والا ہوتا ہے اسلئے دوبارہ تقویٰ حاصل کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے لہٰذا یہاں پر بھی تاویل کر دی جائے گی کہ یہاں پر تقویٰ حاصل کرنے سے اس کا معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اس کا معنیٰ مجازی مراد ہے کہ تقویٰ پر مداومت اور استمرار حاصل کریں۔

وانواعه اي انواع الطلب كثيرة منها التمني هو طلب حصول الشيء على سبيل المحبة

والـلفظ الموضوع لهٗ ليت ولايُشترَط امكانُ المتمنّى بخلاف الترجّى تقول ليت الشبابَ يعود ولاتقول لعلّهٗ يعودولكن اذاكان المتمنّى ممكنًايجب ان لايكون لك توقّع وطماعية فى وقوعه والّا لصار ترجّيًا

ترجمہ:۔

(اوراس کی) یعنی طلب کی (بہت ساری قسمیں ہیں انہی میں سے ایک تمنّی ہے)اور وہ کسی چیز کے حصول کومحبّت کے طور پرطلب کرنا ہے(اس کیلئے لفظ لیت کووضع کیا گیا ہے اور متمنّی کیلئے ممکن ہونا شرط نہیں ہے) بخلاف ترجّی کے (تم کہو گے کاش کہ جوانی لوٹ آئے)اور یہ نہیں کہہ سکتے ہو کہ امید ہے کہ جوانی لوٹ آئے لیکن جب متمنّٰی ممکن ہوتو ضروری ہے کہ اس کے حصول کی امید نہ ہواور ترجّی ہو جائے گی۔

تشریح:۔

وانـواعـه كثيـرةٌ۔انشاءِ طلبی کی کئی قسمیں ہیں مصنفؒ نے ان میں سے صرف پانچ قسمیں (امر، نہی ،ندا،تمنّی ،استفہام)بیان کی ہیں بعض لوگوں نے ترجّی کوبھی طلب میں شمار کر کے کی چھٹی قسم بھی تسلیم کی ہے اور بعض لوگوں نے تمنّی اور ندا کوبھی اقسام طلب میں سے خارج کیا ہے کیونکہ تمنّی اس کلام کے القاء کوکہا جاتا ہے جوکسی چیز کے طلب حصول پر دلالت کرے۔

منها التمنّى: پہلی قسم تمنّی ہے ماتنؒ اور شارحؒ نے اس میں دوباتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات:۔تمنّی کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ تمنّی اس کلام کوکہتے ہیں جوکسی چیز کامحبّت کی بناء پر بغیر کسی طمع اور لالچ کے طلب حصول پر دلالت کرے پھرتمنّی اور ترجّی میں فرق یہ ہے کہ تمنّی عام ہے اور ترجّی خاص ہے تمنّی ممکنات اور غیرممکنات سب میں ممکن اور جائز ہے چنانچہ ناممکن کی آرزوکرتے ہوئے یوں کہنا کہ''ليت الشبـاب يعود '' صحیح ہے۔ہدبہ بن حشرم العذری کاشعر ہے:

﴿فيا ليت الشباب يعود يومًا فاخبرهٗ بما فعل المشيب﴾

ترجمہ:۔کاش کہ کسی دن جوانی لوٹ آتی تو میں اسے بتادیتا کہ بڑھاپے نے کیا کیا ہے۔

جبکہ ترجّی کااستعمال صرف ممکنات میں ہوتا ہے ناممکنات میں نہیں ہوتا چنانچہ'' لعلّ زيدًا يعود '' کہنا توصحیح ہےلیکن'' لعلّ الشبـاب يعود '' کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ شباب اس زمانے کانام ہے جس میں قوّۃ نامیہ میں اضافہ ہوتا ہےاورایک بار گزرجانے کے بعد اس زمانے کالوٹ آنا عقلاً محال ہے لہٰذا تمنّی کیلئے لیت ہی استعمال کیا جائے گا لعل استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔اسی طرح ان دونوں کے درمیان اس اعتبار سے بھی فرق ہے کہ لیت کے متعلقات میں استعمال کرنے کیلئے کوئی شرط نہیں ہے لیکن جب لیت کوممکنات میں استعمال کیا جائے تو اس کے استعمال کے صحیح ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ چیز اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہولیکن کچھ خارجی عوارض کی وجہ سے فی الوقت اس کاحصولِ متمنّی کیلئے مشکل ہوجیسے کوئی خالی جیب آدمی حج یاعمرہ کرنے کی آرزوکرے۔تو اگرچہ حج اور عمرہ کرنا ممکن ہے لیکن فی الوقت غریب آدمی کیلئے اسباب کے نہ ہونے کی وجہ سے مشکل ہے۔

دوسری یہ بات بتائی ہے کہ اصل میں تمنّی کیلئے''لیت''کووضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار اظہار تمنّی کیلئے دوسرے کلمات بھی استعمال کئے جاتے ہیں اوروہ تین کلمات ہیں۔ہل ،لو،لیت ،یہ تین ایسے کلمات ہیں جن کی وضع تمنّی کیلئے تونہیں ہوئی ہے لیکن ان کے ساتھ اظہار تمنّی کیا جاتا ہے۔

وقديُتمنّى بهل نحوهل لى من شفيع حيث يعلم ان لاشفيعَ لهٗ لانّهٗ حينئذٍيمتنع حملهٗ

عنی حقیقة الاستفهام لحصول الجزم بانتفائه والنکتة فی التمنی بهل والعدول عن لیت هو ابراز المتمنّٰی لکمال العنایة بحصوله فی صورة الممکن الذی لاجزم بانتفائه

ترجمہ:۔

(اور کبھی ہل کے ذریعہ تمنّی کی جاتی ہے جیسے ہل لی من شفیع جبکہ یہ بات معلوم ہو کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے کیونکہ اس وقت اسے حقیقت استفہام پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے انتفاء کا یقین ہے۔ ہل کیساتھ تمنّی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ تمنّی کو اس کے حصول میں کامل رغبت کی بناء پر اس ممکن کی صورت میں ظاہر کرنا ہے جس کا انتفاء یقینی نہیں

تشریح:۔

وقد یتمنّی بهل: تمنّی کے معنیٰ کے اظہار کیلئے اصل میں لیت کو وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار ھل کے ساتھ بھی اظہار تمنا کیا جاتا ہے جیسے "هل من شفیع یشفع لی" یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی کسی جگہ اس طرح پھنس جائے کہ اسے یقین ہو جائے کہ اب میرا کوئی سفارشی نہیں ہے۔ فاضل شارحؒ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ چونکہ ہل کو لیت کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے اسلئے ہل کے ساتھ تمنّی وہاں پر کیا جائے گا جہاں پر اس چیز کا نہ ہونا یقینی نہ ہو بلکہ اس کے ہونے کا احتمال ہو اور "لیت الشباب یعود" میں چونکہ متکلم کو اس کے نہ ہونے کا یقین ہے اسلئے یہاں پر اس کے معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہوں گے بلکہ معنیٰ مجازی تمنا کرنا مراد ہوگا۔

اور دوسری یہ بات تحریر فرمائی ہے کہ یہاں پر ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہل کو تمنّی کے معنیٰ کیلئے استعمال کیا جاتا ہے متمنّٰی میں کامل رغبت ظاہر کرنے کیلئے بخلاف لیت کے کیونکہ لیت کے ساتھ کمال رغبت کا اظہار نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ تمنا کی وضع ایسی چیز کیلئے کی گئی ہے جس کا نہ ہونا ضروری ہے لہذا جب لیت استعمال کیا جائے تو اسکے استعمال کرنے کے ساتھ کمال رغبت کا اظہار نہیں ہو سکتا ہے بخلاف ہل کے کیونکہ ہل کی وضع ہوئی ہے کسی چیز کی انتفاء کے عدم یقین کیلئے اسلئے اس کے ساتھ اظہار رغبت کیا جائے گا۔

وقد یتمنّی بلو نحو لو تاتینی فتحدّثنی بالنصب علی تقدیر فأن تحدّثنی فانّ النصبَ قرینةٌ علی انّ لو لیست علی اصلها اذ لا ینصب المضارع بعدها باضمار أن وانّما یُضمر بعد الاشیاء الستّة والمناسب ههنا هو التمنّی

ترجمہ:۔

(اور) کبھی (لو کے ساتھ) تمنّی کی جاتی ہے (جیسے لو تاتینی فتحدّثی نصب کے ساتھ) فان تحدّثی کی تقدیر پر کہ نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل پر نہیں ہے کیونکہ لو کے بعد بتقدیر أن مضارع منصوب ہوتا ہے بلکہ اُن چھ چیزوں کے بعد مقدر رہوتا ہے اور یہاں تمنّی ہی مناسب ہے

تشریح:۔

وقد یتمنّی بلو: وہ حروف جن کی وضع تمنّی کیلئے تو نہیں ہوئی ہے لیکن پھر بھی اسے تمنّی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لو ہے اور اس پر قرینہ جواب لو کا منصوب ہونا ہے کیونکہ اگر لو شرط کیلئے آجائے تو اس کے جواب اور جزاء پر جزم آنا چاہئے اس کے جزاء پر جزم کا نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ لو تمنّی کیلئے ہے اور یہاں پر اَن مقدر ہے اور جواب تمنّی کا ہونا اَن کے مقدر رہونے کے مقامات میں

سے ایک مقام ہے۔ جیسے "لَوْ تَاْتِیْنِیْ فَتُحَدِّثَنِیْ" اس میں لوشرط کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ اگر لوشرط کیلئے ہوتا تو شرط کیلئے یہ قانون ہے کہ جب شرط وجزاء دونوں فعل مضارع ہوں تو دونوں پر جزم آجاتا ہے اور یہاں پر اگر دونوں پر جزم آجائے تو جزم کی وجہ سے شرط میں یاء کو گر جانا چاہئے تھا اور جزاء فتحدثنی میں "ث" پر جزم آجانا چاہئے تھا لیکن نہ تو شرط کی وجہ سے یاگری ہے اور نہ ہی ث پر جزم آیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر لوشرط کیلئے نہیں ہے پھر جب ہم نے دیکھا کہ جواب لو پر نصب ہے اور اَن موجود نہیں ہے تو ہم نے اَن مقدر مانا ہے اور لو کو اسکے معنیٰ مجازی تمنّی پر محمول کیا ہے اسلئے کہ اَن کے مقدر ہونے کے چھ مقامات میں سے ایک مقام یہ ہے کہ ان جواب تمنّی میں واقع ہو۔

فائدہ: لو پانچ معنیٰ کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ عرض کیلئے جیسے "لو تنزل عندنا فتصب خیرًا" تقلیل کیلئے جیسے "تصدقوا ولو بظلفٍ محرَقٍ۔ مصدریہ جیسے "یَوَدُّ اَحَدُهُمْ لَوْ یُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَةٍ" شرطیہ جیسے "لو کانت الشمس طالعةً کان النهار موجودًا" تمنّی کیلئے جیسے "لو تأتینا فتحدثنا" ای لیتك تاتینا فتحدثنا "لو کے تمنا کیلئے استعمال ہونے کی اکثر نحویوں نے اگرچہ انکار کردیا ہے لیکن علامہ سیبویہؒ وغیرہ کے نزدیک لو کا تمنّی کیلئے استعمال ہونا درست ہے جس کی تائید قرآن پاک سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَلَوْ اَنَّ لَنَا کَرَّةً فَنَکُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ" البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جو لو تمنّی کیلئے استعمال ہوتا ہے یہ مستقل قسم کا لو ہے یا لوشرطیہ ہی ہے ابن الصائغ، ابن ہشام خضراوی کے نزدیک مستقل قسم کا لو ہے جس کیلئے جواب کی بھی ضرورت نہیں ہے کبھی تو جواب مذکور ہوتا ہے جیسا کہ مثال مذکور میں ہے اور کبھی جواب مذکور نہیں ہوتا جیسے آیت مذکورہ میں ہے کہ "وَلَوْ اَنَّهُمْ آمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَمَثُوْبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَیْرٌ" اس آیت میں لو تمنّی کیلئے ہے لیکن جواب مذکور نہیں ہے کیونکہ "لَمَثُوْبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَیْرٌ" جملہ مستانفہ اور قسم محذوف کا جواب ہے بعض حضرات کے نزدیک لوشرطیہ ہی ہوتا ہے لیکن اس سے تمنّی کے معنیٰ حاصل کئے جاتے ہیں۔

قال السکاکی کأنّ حروفَ التندیم والتحضیض نحو هلّا وألّا بقلب الهاء ولولا ولوما مأخوذةٌ منهما خبر کأنّ ای کأنّها مأخوذةٌ من هل ولو اللّتین للتمنّی حال کونهما مرکّبتین مع لا وما المزیدتین لتضمینهما علّةٌ لقوله مرکّبتین والتضمین جعل الشیء فی ضمن الشیء تقول ضمّنت الکتاب کذا بابًا بابًا اذا جعلته تضمّنًا لتلك الابواب یعنی انّ الغرض والمطلوب من هذا الترکیب والتزامه هو جعل هل ولو متضمّنتین معنیٰ التمنّی لیتولّد علّةٌ لتضمینهما یعنی انّ الغرض من تضمینهما معنَی التمنّی لیس افادة التمنّی بل ان یتولّد منه ای من معنی التمنّی المتضمنتین هما ایّاه فی الماضی التندیمُ نحو هلّا اکرمتَ زیدًا ولوما اکرمتهٗ علی معنیٰ لیتك اکرمتهٗ قصدًا الی جعله نادمًا علی ترك الاکرام وفی فعل المضارع التحضیض نحو هلّا تقوم ولو ما تقوم علی معنی لیتك تقوم قصدًا الی حثّه علی القیام

ترجمہ:۔

(سکاکی نے) گویا کہ حروف تندیم، حروف تحضیض، جیسے ھلّا، الّا، ہمزہ کو ہا سے بدلنے کے ساتھ اور لولا اور لوما (انہی سے مأخوذ ہیں) کأنّ خبر ہے یعنی گویا اس ہل اور لو سے مأخوذ ہیں جو تمنّی کیلئے ہیں اس حال میں کہ وہ مرکّب ہوں ما اور لا زائدہ کیساتھ ان کے متضمّن ہونے کی وجہ سے) مرکّبتین کی علّت ہے تضمین ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کرنے کا نام ہے تم کہو گے ضمنت

الکتاب کذا بابًا بابًا جب تم کتاب کو ان ابواب پر مشتمل کردو یعنی اس ترکیب کا مقصد اور مطلب اس التزام کی غرض ہل اور لو کو متضمن کرنا ہے (تمنی کے معنیٰ کو تا کہ علت پیدا ہو جائے) ان دونوں کے ملانے سے یعنی ان کے ملانے سے غرض تمنی کے معنیٰ کا حاصل کرنا ہے نہ کہ افادہ تمنی ہے بلکہ پیدا ہو جائے (اس سے) یعنی تمنی کے معنیٰ سے جس کو وہ دونوں متضمن ہیں (ماضی میں تندیم جیسے ہلّا اکرمت زیدًا) اور لو ما اکرمتہ کے معنیٰ ہیں لیتک اکرمتہٗ، مخاطب کو ترک اکرام پر شرمندہ کرنے کیلئے (اور) فعل (مضارع میں تحضیض کیلئے جیسے ہلّا تقوم) اور لو ما تقوم کے معنیٰ ہیں لیتک تقوم، مخاطب کو قیام پر ابھارنے کیلئے

تشریح:۔

قال السکاکی کأنّ حروف التندیم والتحضیض: یہاں سے مصنفؒ نے ایک اختلافی مسئلہ چھیڑا ہے اور وہ یہ ہے کہ حروف تحضیض اور حروف تندیم "الّا، ھلّا، لو لا۔ لوما" مستقل حروف ہیں یا کسی کے تابع ہیں اس میں اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک یہ تمام کے تمام مستقل حروف ہیں کسی کے تابع نہیں ہیں اور علامہ سکاکیؒ کے نزدیک یہ حروف مأخوذ ہیں لو اور ہل سے جو اصل میں لو اور ہل ہی تھے بعد میں ان کے آخر میں "ما اور لا" کو زائد کر دیا ہے تو ان سے حروف تحضیض بن گئے ہیں ورنہ یہی حروف تمنّی کیلئے استعمال ہوتے تھے۔ اور ترکیب کی وجہ یہ ہے کہ یہ حروف تمنّی کے معنیٰ کو متضمن ہوتے ہیں تا کہ جب ان کو ماضی میں استعمال کیا جائے تو ان میں تندیم کا معنیٰ پیدا ہو جائے جیسے "ھلا اکرمت زیدًا لو لا اکرمتہٗ" یعنی تم نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا ہے تو اس کلام کے ساتھ متکلم مخاطب کو زید کا اکرام نہ کرنے پر ملامت کر رہا ہے گویا کہ متکلم زید کے اکرام کی آرزو اور تمنا کر رہا ہے۔ اور یہ اسلئے بھی کیا جاتا ہے تا کہ جب یہ مضارع پر داخل ہو جائیں تو مضارع میں تحضیض کا معنیٰ پیدا ہو جائے جیسے "ھلّا تقومُ" "لو ما تقومُ" "تم کھڑے کیوں نہیں ہوتے ہو؟ گویا کہ متکلم مخاطب کو کھڑے ہونے پر ابھار رہا ہے کہ تم کو کھڑا ہونا چاہئے تھا اور مخاطب کے کھڑے ہونے کی آرزو کر رہا ہے تو یہ بھی تمنا کے معنیٰ کو متضمن ہوا ہے اور علامہ سکاکیؒ نے یہ بات بتانے کیلئے "کأنّ" کا لفظ استعمال کیا ہے گویا کہ علامہ سکاکیؒ یہ کہہ رہے ہیں کہ ممکن ہے جمہور کا مذہب صحیح ہو۔

والتضمّن جعل الشیء: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے تضمین کی تعریف کی ہے تضمین کہا جاتا ہے ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کر دینے کو جیسے کہا جاتا ہے "ضمّنت الکتاب بابًا بابًا" اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے کہ جب ایک کتاب کے کئی ابواب بنا دئے گئے ہوں اور وہ کتاب ان تمام ابواب پر مشتمل ہو اور اس ترکیب کا مطلب یہ ہے کہ "ھل" اور "لو" کو تمنّی کے معنیٰ پر مشتمل کر دیا جاتا ہے تا کہ اس سے ماضی میں تندیم اور مضارع میں تحضیض کا معنیٰ پیدا ہو جائے۔

والمذکور فی الکتاب لیس عبارة السکاکی لکنّہٗ حاصل کلامہ وقولہٗ لتضمینھما مصدرٌ مضافٌ الی المفعول الاوّل ومعنی التمنّی مفعولہٗ الثانی وقد وقع فی بعض النسخ لتضمّنھما علی لفظ التفعّل وھو لا یوافق معنی کلام المفتاح وانّما ذکر ھذا بلفظ کأنّ لعدم القطع بذٰلک

ترجمہ:۔

اور تمنّی کا معنیٰ اس کا مفعول ثانی ہے بعض نسخوں میں لتضمّنھا باب تفعّل سے ہے مفتاح کے کلام کے موافق نہیں ہے اس مضمون کو سکاکی نے لفظ کان کے ساتھ اسلئے تعبیر کیا ہے کہ مذکورہ امر حتمی نہیں ہے

تشریح:۔

والمذکور فی الکتاب: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے اختلاف نسخ بیان کیا ہے کہ علامہ سکاکیؒ کی کتاب

کے نسخے مختلف ہیں ایک نسخہ وہ ہے جس سے ہم نے عبارت نقل کی ہے اس میں ''تضمین'' کا لفظ ہے اور دوسرا نسخہ وہ ہے جس میں ''تضمّن'' کا لفظ ہے۔ صحیح دونوں ہیں البتہ ان میں سے جس نسخے میں تضمین کا لفظ ہے تو وہ متکلم کے مقصود کے زیادہ قریب ہونے کی وجہ سے زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ علامہ سکاکیؒ کا مقصود یہ ہے کہ متکلم اس میں خود تمنّی کا معنیٰ پیدا کرے اور یہ معنیٰ باب تفعیل کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اور اگر دوسرے نسخے کے مطابق اسے باب تفعّل پر محمول کر دیا جائے تو اس کا مطلب بنے گا تمنّی کے معنی کا خود بخود پیدا ہو جانا اور یہ علامہ سکاکیؒ کی مراد کے خلاف ہے اسلئے اسے باب تفعیل پر محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے اور یہ بات بیان کرنے کیلئے مصنفؒ کے کاف حرف تشبیہ لانے کا مطلب یہ ہے کہ ہماری بیان کردہ بات کوئی قطعی نہیں ہے اس کے علاوہ بھی مراد ہو سکتا ہے

وقد يتمنّى بلعلّ فيُعطى لهٗ حكمُ ليت وينصب في جوابه المضارع على اضمار ان نحو لعلّي احجّ فازورك بالنصب لبُعد المرجوّ عن الحصول وبهذا يشبه المحالات والممكنات الّتي لا طماعية في وقوعها فيتولّد منه معنى التمنّي ومنها اي ومن انواع الطلب الاستفهام وهو طلب حصول صورة الشيء في الذهن فان كانت وقوع النسبة بين امرين اولا وقوعها فحصولها هو التصديق والّا فهو التصوّر والالفاظ الموضوعة لهٗ الهمزة وهل وما ومن وايٌّ وكم وكيف واين وانّى ومتىٰ وايّان

ترجمہ:۔

(اور لعل کے ساتھ تمنّی کی جاتی ہے اسلئے اسے لیت کا حکم دیدیا جاتا ہے) اور اس صورت میں مضارع اَن کے مقدر ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا (جیسے لعلّی احج فازورک نصب کے ساتھ) امید کی ہوئی چیز کے دور ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے وہ محالات کے مشابہ ہوتا ہے اور ان ممکنات کے جن کے حصول کی توقع نہیں ہوتی ہے اسلئے اس سے تمنّی کے معنیٰ پیدا ہو جاتے ہیں (اور انہی میں سے) یعنی انواع طلب میں سے (استفہام ہے) اور وہ کسی چیز کی صورت کو ذہن میں حاصل کرنے کو طلب کرنا ہے لہذا اگر یہ وقوع نسبت بین الامرین میں ہو یا لا وقوع نسبت ہو تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ وہ تصور ہے (اور استفہام کیلئے جو الفاظ موضوع ہیں وہ ہمزہ، ہل، ما، من، کم، کیف، این انّی، متیٰ، ایان ہے

تشریح:۔

وقد يتمنّى بلعلّ: لعلّ کی بھی اصل وضع ترجّی کیلئے ہے لیکن کبھی کبھار اسے بھی تمنّی کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے لہذا جو حکم لیت کا ہے وہی حکم لعلّ کا بھی ہے جیسے کوئی کہے ''لعلّي احجّ فازورك'' شاید کہ میں حج کرلوں تو تم سے ملوں گا۔ یہ اسوقت کہا جاتا ہے جب کسی آدمی کیلئے حج کرنا بہت زیادہ مشکل اور بعید ہو تو یہ اپنے مشکل اور بعید ہونے کی وجہ سے ممتنعات اور ان محالات کے مشابہ بن جائے گا جن کے حصول کی بندے کو بالکل امید نہ ہو لہذا اس بعد کی وجہ سے اس میں بھی تمنّی کا معنیٰ پیدا جائے گا۔

ومنها الاستفهام: انشاء کی دوسری قسم استفہام ہے اور استفہام میں دو چیزیں ہیں سین اور تا اور جب یہ دونوں مل جائیں تو طلب پر دلالت کرتے ہیں اور فہم کے معنیٰ ہیں ادراک کا حاصل ہو جانا اور علم کا آجانا جب دونوں کو ملائیں گے تو اس کے معنیٰ بنیں گے کسی چیز کی صورت ذہنیہ کا ذہن میں لانے کو طلب کرنا۔ پھر جس چیز کی صورت ذہنیہ کو طلب کیا گیا ہے وہ نسبت تامہ خبریہ ہوگی یا نہیں۔ اگر نسبت تامہ خبریہ ہو تو تصدیق ہے ورنہ تصوّر ہے اور یہ تقسیم کرنے کی ضرورت اسلئے پڑی ہے کہ استفہام کیلئے جن حروف کو وضع کیا گیا ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔ بعض وہ حروف ہیں جن کو تصوّر اور تصدیق دونوں میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے ہمزہ استفہامیہ

اور بعض وہ حروف جن کو تصدیق کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ھل اور اس کے علاوہ باقی تمام حروف یعنی ما، مَن، أیّ، کیف، کم، این، انیٰ۔ متیٰ، ایّان، کو صرف تصورات کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

فالهمزة وهل لطلب التصديق اى انقياد الذهن واذعانه بوقوع نسبة تامّة بين الشيئين كقولك اقام زيدٌ فى الجملة الفعليّة وازيدٌ قائمٌ فى الجملة الاسميّة او لطلب التصوّر اى ادراك غير النسبة كقولك فى طلب تصوّر المسند اليه أدِبسٌ فى الاناء ام عسلٌ علمًا بحصول شيء فى الاناء طلبًا لتعيينه وفى طلب تصوّر المسند أفى الخابية دبسك ام فى الذق عالمًا بكون الدبس فى واحد من الخابية او الذق طالبًا لتعيين ذلك ولهذا اى لمجيء الهمزة لطلب التصوّر لم يَقبُح فى طلب تصوّر الفاعل أزيدٌ قام كما قبح هل زيدٌ قام ولم يقبح فى طلب تصوّر المفعول أعمرًا عرفت كما قبح هل عمروٌ عرفت وذلك لانّ التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محال بخلاف الهمزة فانّها تكون لطلب التصوّر وتعيين الفاعل او المفعول وهذا ظاهرٌ فى أعمرًا عرفتَ لا فى أزيدٌ قام فليتأمّل

ترجمہ:۔

لہٰذا ہمزہ طلب تصدیق کیلئے ہے) یعنی ہمزہ ذہن کو تابع اور یقین کرانے کیلئے ہے دو چیزوں کے درمیان نسبت کے واقع ہونے کی وجہ سے ہے (جیسے تمہارا قول قام زیدٌ جملہ فعلیہ میں اور أزیدٌ قائمٌ) جملہ اسمیہ میں (یا) طلب (تصوّر کیلئے) یعنی غیر نسبت کے ادراک کیلئے (جیسے تیرا قول) مسند الیہ کے تصوّر میں کہ برتن میں سرکہ ہے یا شہد یہ اس وقت کہا جائے گا جب یہ جانتا ہو کہ برتن میں کوئی چیز ہے صرف تعیین چاہتا ہو اور طلب تصوّر مسند میں (تمہارا انگور کا شیرہ صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں) جب صراحی اور مشکیزہ میں سے کسی ایک میں انگور کے شیرہ کے ہونے کو جانتا ہو اور اس سوال کے ساتھ صرف تعیین چاہتا ہو (اور اسی وجہ سے کہ) ہمزہ طلب تصوّر کیلئے آتا ہے (قبیح نہیں ہے) طلب تصوّر فاعل میں (أزیدٌ قام) جیسا کہ قبیح ہے ہل زیدٌ قام (اور) قبیح نہیں ہے طلب تصوّر مفعول میں (اعمرواً عرفت) جیسا کہ قبیح ہے ہل عمروٌ اعرفت اس کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم نفس فعل کے تصدیق کے حصول کا مقتضی ہے تو ہل حاصل شدہ چیز کے حاصل کرنے کیلئے ہوگا اور وہ محال ہے بخلاف ہمزہ کے کیونکہ وہ طلب تصوّر کیلئے ہے اور فاعل یا مفعول کی تعیین کیلئے یہ چیز أعمروٌ اعرفت میں ظاہر ہے نہ کہ أزید قام میں۔ خوب سوچ لو

تشریح:۔

فالهمزة لطلب التصديق: ہمزہ چونکہ تصوّر اور تصدیق دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے پھر جب تصدیق کیلئے استعمال ہو جائے تو جملہ اسمیّہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جملہ اسمیہ کی مثال جیسے ازیدٌ قام، جملہ فعلیہ کی مثال جیسے أقام زیدٌ اور اگر ہمزہ طلب تصوّر کیلئے آئے تو اسکی دو صورتیں ہیں۔ مسند الیہ کے تصوّر کیلئے آئے گا یا مسند کے تصوّر کیلئے۔ مسند الیہ کے تصوّر کیلئے آنے کی مثال جیسے ''أدبسٌ فى الاناء ام عسلٌ۔ برتن میں انگور کا شیرہ ہے یا شہد کا؟ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب متکلّم کو یہ تو معلوم ہو کہ برتن میں کوئی چیز ہے لیکن اسے یہ معلوم نہ ہو کہ برتن میں ہے تو کیا چیز ہے مسند کے تصوّر کے طلب کرنے کی مثال جیسے'' افى الخابية دبسٌ ام فى الذق۔ انگور کا شیرہ صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب متکلّم کو یہ تو معلوم

ہو کہ شیرہ ان دونوں میں سے کسی ایک میں ہے لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کس میں ہے۔

ولھذا لم یقبح : یہ ہمزہ استفہامیہ پر ایک تنبیہ ہے کہ جب ہم نے یہ کہدیا کہ ہمزہ استفامیہ طلب تصور کیلئے آتا ہے تو فاعل اور مفعول دونوں کو مقدم کر کے پڑھنا جائز ہے ان کی تقدیم میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ فاعل کے مقدم ہونے کی مثال جیسے ''أزید قام'' مفعول کے مقدم ہونے کی مثال جیسے ''أعمرًا عرفت'' لیکن چونکہ ھل کی وضع تصدیق کیلئے ہوئی ہے اسلئے ''ھل زیدٌ قام یا ھل عمرًا عرفت'' کہنا قبیح ہوگا۔ کیونکہ فاعل اور مفعول کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کو اصل حکم کا تو علم ہو لیکن وہ تصدیق کر کے احد الامرین کی تعیین کرنا چاہتا ہو کہ ان میں سے کون سا ہے اور کونسا نہیں ہے اور ھل معلوم کو معلوم کرنے کیلئے آتا ہے تو اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے کہ جب ان پر ہمزہ داخل کر دیا جائے تو ہمزہ چونکہ معلوم کو معلوم کرنے کیلئے نہیں آتا ہے بلکہ نامعلوم کو معلوم کرنے کیلئے آتا ہے اسلئے تحصیل حاصل لازم نہیں آئے گا

الغرض ھل زید قام اور ھل عمرًا عرفت کہنا صحیح نہیں ہے اور ازیدٌ قام اور اعمرًا عرفت کہنا صحیح ہے۔

والمسئول عنه بها اى الهمزة هو ما يليها كا الفعل فى أضربت زيدًا اذا كان الشك فى نفس الفعل اعنى الضرب الصّادر من المخاطب الواقع على زيدٍ واردتَّ بالاستفهام ان تعلم وجودهٗ فيكون لطلب التصديق ويحتمل ان يكون لطلب تصوّر المسند بان تعلم انّهٗ قد تعلّق فعلٌ من المخاطب بزيد لكن لا تعرف انّهٗ ضربٌ او اكرام والفاعل فى أأنت ضربت زيدًا اذا كان الشكّ فى الضارب والمفعول فى أزيدًا ضربت اذا كان الشكّ فى المضروب وكذا قياس سائر المتعلّقات وهل لطلب التصديق فحسبُ وتدخل على الجملتين نحو هل قام زيدٌ وهل عمروٌ قاعدٌ اذا كان المطلوب حصول التصديق بثبوت القيام لزيد والقعود لعمرٍو ولهٰذا اى ولاختصاصها بطلب التصديق امتنع هل زيدٌ قام ام عمرو لانّ وقوع المفرد ههُنا دليلٌ على انّ ام متّصلةٌ وهى لطلب تعيين احد الامرين مع العلم بثبوت اصل الحكم وهل انّما يكون لطلب الحكم ولو قلت هل زيدٌ قام بدون ام عمروٌ فيقبح ولا يمتنع لما سيجئ ولهٰذا ايضًا قبح هل زيدٌ ضربتَ لانّ التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محالٌ وانّما يمتنع لاحتمال ان يكون زيدًا مفعول فعل محذوفٍ او يكون التقديم لا للتخصيص لكن ذلك خلاف الظاهر دون هل زيدًا ضربتهٗ فانّهٗ لا يقبح لجواز تقدير المفسّر قبل زيدٍ اى هل ضربت زيدًا ضربتهٗ

ترجمہ:۔

(اور ہمزہ کیساتھ اسی چیز کے بارے میں سوال ہوگا جو ہمزہ کے متصل ہو جیسے فعل أضربت زیدًا میں) جبکہ شک صرف نفس فعل میں ہو یعنی اس ضرب میں ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہے اور استفہام سے تمہاری مراد یہ ہو کہ اس کا وجود معلوم ہو جائے لہٰذا اس وقت طلب تصدیق کیلئے ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ طلب تصور مسند کیلئے ہو اس طور پر کہ تم کو یہ تو علم ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید سے متعلق ہے لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے (اور فاعل جیسے انت ضربت زیدًا میں جبکہ شک ضارب میں ہو (اور مفعول أزیدًا ضربت میں) جبکہ شک مضروب میں ہو اسی طرح باقی متعلقات کو قیاس کرلو (اور ہل صرف طلب

تصدیق کیلئے ہے) اور دونوں جملوں پر داخل ہوتا ہے (جیسے ہل قام زیدٌ ہل عمروٌ قاعدٌ) جبکہ زید کے قیام اور عمرو کے قعود کے ثبوت کا حاصل کرنا مطلوب ہو (اور اسی وجہ سے) اور ہل چونکہ طلب تصدیق کے ساتھ خاص ہے (ہل قام زیدٌ ام عمروٌ ممتنع ہے) کیونکہ یہاں مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ام متصلہ ہے اور وہ احدالامرین کی تعیین کیلئے اصل حکم کے ثبوت کے ساتھ ہے اور ہل تو صرف طلب حکم کیلئے ہوتا ہے اور اگر تم ہل زید قام کہو ام عمروٌ کہے بغیر تو یہ قبیح تو ضرور ہے لیکن ممتنع نہیں ہے، اسکی تفصیل عنقریب آجائے گی (اور) اسی وجہ سے (ھل زیدٌ ضربت بھی قبیح ہے کیونکہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا ہل طلب حصول کیلئے ہوا جو محال ہے اور مثال مذکور میں ممتنع نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ زید فعل محذوف کا مفعول ہو یا تقدیم تخصیص کیلئے نہ ہو لیکن یہ خلاف ظاہر ہے (نہ کہ) ہل زیداً (ضربتہ) کہ یہ قبیح نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ زید سے پہلے تفسیر کے مقدر ہونے کی وجہ سے یعنی ھل ضربت زیداً ضربتہ

تشریح:۔

والمسئول عنه بها هو مايليها: ہمزہ کے ساتھ کس چیز کے بارے میں سوال ہوگا؟ تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمزہ کے ساتھ ہر اس چیز کے بارے میں سوال ہوگا جو اس کے ساتھ متصل ہو پھر اتصال کی تین صورتیں ہیں۔

فاعل متصل ہوگا یا مفعول یا فعل۔ ان میں سے جو بھی متصل ہوگا سوال اسی سے ہوگا۔ فاعل کے متصل ہونے کی مثال جیسے أضربتَ زیدًا۔

یہ اس وقت کہا جائے گا جب متکلّم کو یہ معلوم ہو کہ زید کو پیٹا گیا ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ مخاطب سے کوئی فعل صادر ہوا ہے لیکن متکلّم کو اس بارے میں شک ہو کہ مخاطب سے فعل ضرب واقع ہوا ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور فعل اکرام وغیرہ واقع ہوا ہے۔

فاعل کے بارے میں سوال ہو جیسے ''أأنت ضربتَ'' یہ اس وقت کہا جائے گا جب متکلّم کو یہ معلوم ہو کہ ضرب واقع ہوا ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ زید پر ضرب واقع ہوا ہے لیکن فاعل میں شک ہو کہ اس ضرب کا فاعل مخاطب ہے یا کوئی اور سائل تو فاعل کی تعیین کرنے کیلئے سوال کر رہا ہے۔

مفعول کے بارے میں سوال ہو جیسے أزیدًا ضربتَ یہ اس وقت کہا جائے گا کہ جب متکلّم کو یہ معلوم ہو کہ ضرب واقع ہوا ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ ضارب مخاطب ہے لیکن اسے یہ معلوم نہ ہو کہ مضروب زید ہے یا کوئی اور حروف استفہام میں سے ہل صرف تصدیق کے طلب کیلئے آتا ہے طلب تصور کیلئے نہیں آتا پھر اس کا استعمال جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں میں ہوتا ہے۔

جملہ اسمیہ کی مثال جیسے ''ھل زیدٌ قائمٌ'' جملہ فعلیہ کی مثال جیسے ''قام زیدٌ'' پھر مصنفؒ نے اس پر چار تنویریں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی تنویر: ھل زیدٌ قام ام عمروٌ یہ مثال ممتنع ہے لیکن اس کی تفصیل سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے پہلی بات یہ ہے کہ ام کی دو قسمیں ہیں۔ ام متصلہ ام منقطعہ۔ ام متصلہ وہ ام ہے جو دو مفردوں کے درمیان واقع ہو اور ام منقطعہ وہ ام ہے جو دو جملوں کے درمیان واقع ہو اور یہاں پر چونکہ یہ ام دو مفردوں کے درمیان واقع ہے اسلئے یہ ام متصلہ ہوگا منقطعہ نہیں ہوگا اور دوسری بات یہ ہے کہ کلام میں اسبات کے بتلانے کیلئے ام آتا ہے کہ متکلّم کو اصل حکم کا علم ہے لیکن وہ احدالامرین کی تعیین کرانا چاہتا ہے۔ اور ھل یہ بات بتانے کیلئے آتا ہے کہ متکلّم کو اصل حکم کا علم ہی نہیں ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان تضاد آگیا کہ ھل کا تقاضا یہ ہے کہ متکلّم کو اصل حکم کا علم ہی نہ ہو اور ام کا تقاضا ہے کہ متکلّم کو اصل حکم کا علم ہو تو اس تضاد کی وجہ سے یہ مثال ممتنع ہے۔ چنانچہ اگر ام عمرو کہنے کے بجائے صرف ھل زیدٌ قام کہتے تو یہ مثال قبیح تو ہوتی لیکن ممتنع نہ ہوتی۔ اس کی وجہ انشاء اللہ دوسری مثال میں عرض

کردوں گا۔

دوسری تنویر: ھل زیدًا ضربت ۔ یہ قبیح ہے ممتنع نہیں ہے قبیح اسلئے ہے کہ فاعل یا مفعول کے مقدم کرنے سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی متکلم فاعل یا مفعول کو مقدم کرنے کے ساتھ یہ بتانا چاہتا ہے کہ مجھے اصل حکم کا تو علم ہے لیکن مجھے فاعل یا مفعول کی تعیین نہیں ہے اسلئے تم میرے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کردو کہ فاعل کون ہے اور مفعول کون؟ جیسے مثال مذکور میں کہ متکلم اپنے مخاطب سے کہنا چاہ رہا ہے کہ مجھے یہ تو معلوم ہے کہ ضرب واقع ہوا ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ ضرب کس پر واقع ہوا ہے زید پر واقع ہوا ہے یا کسی اور پر۔ تم مجھے صرف اس چیز کی تعیین کردو لیکن جب ھل کلام میں داخل کردیا جاتا ہے تو ھل اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلم کو اصل فعل ہی کا علم نہیں ہے کہ ضرب واقع ہوا ہے یا نہیں۔ تو اصل فعل کا علم حاصل کرنے کیلئے اسے لایا گیا ہے جبکہ اصل فعل کا علم پہلے سے حاصل ہو چکا ہے تو اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا اور یہ محال ہے باقی یہ مثال ممتنع نہیں ہے اسلئے کہ اس میں اس کے علاوہ اور بھی ترکیبی احتمالات ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ مفعول ہو فعل محذوف کا تو تقدیری عبارت یوں بنے گی "ھل ضربتَ زیدًا ضربت" لیکن باعتبار ظاہر یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں یہ ما اضمر عاملہ علی شریطۃ التفسیر کے قبیل سے بن جائے گا اور ما اضمر عاملہ علی شریطۃ التفسیر کیلئے شرط یہ ہے کہ فعل معمول کی طرف لوٹنے والی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے معمول میں عمل کرنے سے اعراض کر رہا ہو اور یہاں پر چونکہ معمول کی طرف لوٹنے والی ایسی کوئی ضمیر نہیں ہے اسلئے بظاہر یہ ترکیب درست نہیں ہے لیکن ترکیبی اعتبار سے محض احتمال تو اس ترکیب کا بھی ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں پر مفعول بہ کی تقدیم تخصیص کیلئے نہ ہو بلکہ زیادتی کے احتمال کیلئے ہو لیکن یہ بھی محض احتمال ہی ہے کیونکہ عام طور پر ترکیب تخصیص کیلئے ہی ہوتی ہے اور اگر فعل کے آخر میں کوئی ضمیر لگا کر "ھل زیدٌ اضربتہٗ" پڑھا جائے تو یہ بلا قباحت وامتناع درست ہوگا۔

وجعل السکاکی قبح ھل رجلٌ عرف لذلک ای لانّ التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل لماسبق من مذھبہ من انّ الاصل عرف رجل علی انّ رجلًا بدل من الضمیر فی عرف قُدّم للتخصیص ویلزمہٗ ای السکاکی ان لایقبح ھل زید عرف لانّ تقدیم المظھر المعرفۃ لیس للتخصیص عندہٗ حتّی یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل مع انّہٗ قبیحٌ باجماع النحاۃ وفیہ نظرٌ لانّ ما ذکرہٗ من اللزوم ممنوعٌ للجواز ان یقبح لعلّۃ اخریٰ وعلّل غیرُہٗ ای غیر السکاکیّ قبحَھما ای قبح ھل رجلٌ عرف وھل زیدٌ عرف بانّ ھل بمعنیٰ قدفی الاصل واصلہٗ أھل وتُرکت الھمزۃ قبلھا لکثرۃ وقوعھا فی الاستفھام فأُقیمت ھی مقام الھمزۃ وتطفّلت علیھافی الاستفھام وقدمن خواصّ الافعال فکذاماھی بمعناہ

ترجمہ:۔

(سکاکی نے ہل رجل عرف کو بھی اسی لئے قبیح قرار دیا ہے) یعنی اس وجہ سے کہ تقدیم تقاضا کرتا ہے نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا کیونکہ ان کا مذہب پہلے بیان ہو چکا ہے ان کے ہاں اس کی اصل عرف رجل ہے اس طور پر کہ رجل بدل ہے عرف کی ضمیر سے جس کو تخصیص کیلئے مقدم کردیا گیا ہے (اور اس کو لازم آئے گا) یعنی سکاکی کو (یہ کہ ھل زید عرف قبیح نہ ہو) کیونکہ اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم ان کے نزدیک تخصیص کیلئے نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ نفس فعل کے حصول کی تصدیق کا تقاضا کرتا ہے حالانکہ یہ باجماع نحاۃ قبیح ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ لزوم ہم مانتے ہی نہیں ہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے قبیح ہو (اور غیر سکاکی نے ان دو مثالوں

کی علت یہ بیان کی ہے کہ) یعنی ہل رجل عرفت اور ھل زیدٌ عرف کہ ھل اصل میں قد کے معنیٰ میں ہے جو اصل میں اَھل تھا (شروع سے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا کیونکہ استفہام میں اس کا وقوع کثرت کیساتھ ہے) لہٰذا وہ ہمزہ کا قائم مقام اور استفہام میں اس کا طفیلی ہو گیا۔ اور قد چونکہ افعال کے خواص میں سے ہے اسلئے جو اس کے معنیٰ میں ہوگا وہ بھی ایسا ہی ہوگا

تشریح:۔

وجعل السکاکی: یہاں سے تیسری تنویز ذکر کر رہے ہیں جس کے قبیح ہونے میں تو اتفاق ہے لیکن وجہ قبح میں علامہ سکاکیؒ اور جمہور میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے ''ھل رجلٌ عرف اور ھل زیدٌ عَرَف'' جمہور کے نزدیک ان میں وجہ قبح یہ ہے کہ ھل اصل میں قد کے معنیٰ میں ہے اور ھل اصل میں اہل تھا کثرت استعمال کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کر کے ''ھا'' کو ہمزہ کا قائم مقام بنا دیا ہے تو ہل بن گیا اور قد چونکہ فعل کے ساتھ خاص ہے اسلئے جو قد کے معنیٰ میں ہوگا وہ بھی فعل پر داخل ہو کر فعل کے ساتھ خاص ہوگا لہٰذا ھل بھی فعل کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے فعل پر داخل ہوگا لیکن اس مقام پر ھل فعل پر داخل کرنے کے بجائے اسم پر داخل کیا ہے اس لئے اس میں قبح آ گیا ہے اور علامہ سکاکی کے نزدیک ان میں وجہ قبح مسند الیہ کا فعل سے مقدم ہونا ہے۔

ویلزمہ: اس عبارت کے ساتھ فاضل مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض۔ جب آپ نے یہ بات کہہ دی کہ تقدیم فاعل یا مفعول کی وجہ سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے تو آپ کی یہ بات ''ھل رجلٌ عرف'' میں تو صحیح ہے اسلئے کہ نکرہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن ''ھل زیدٌ عرف'' میں فاعل کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ بات تو علامہ سکاکیؒ کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے گزر چکی ہے کہ اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم سے تقوی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ تو پھر ''ھل رجلٌ عرف'' میں تو قبح ہوگا لیکن ''ھل زیدٌ عرف'' میں قبح نہیں ہونا چاہئے جبکہ اس بات پر تمام نحات کا اتفاق ہے کہ یہ دونوں مثالیں قبیح ہیں۔

وفیہ نظر: کہکر فاضل شارحؒ نے مصنفؒ کے اس اعتراض پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے بلکہ ہوسکتا ہے یہاں پر قبح کسی اور وجہ سے ہو جیسے کہ جمہور نے یہاں پر وجہ بیان کی ہے اس وجہ سے بھی قبح ہوسکتا ہے یعنی شاید اس کی تخصیص کی وجہ وہی ہو جو بیان ہو چکی ہے کہ ھل کو فعل پر داخل ہونا چاہئے تھا لیکن فعل پر داخل ہونے کے بجائے اسم پر داخل ہو گیا ہے اسلئے اس میں قبح آ گیا ہے۔

وانّما لم یقبح ھل زیدٌ قائمٌ لانّھا اذا لم ترالفعل فی حیّزھا ذھلت عنه ونسیت بخلاف ما اذا رأتہُ فانّھا تذکّرت العھود وحنّت الیٰ الالف المألوف فلم ترض بافتراق الاسم بینھما

ترجمہ:۔

مثال ھل زید قائمٌ قبیح اسلئے نہیں ہے کہ جب ھل فعل کو اپنے حیز میں نہیں دیکھتا ہے تو وہ اس سے غافل ہو جاتا ہے اور بھول جاتا ہے بخلاف اس کے کہ جب اس کو دیکھتا ہے تو اس کو اپنا مقام یاد آ جاتا ہے اور الفت مالوفہ کی طرف بے تاب ہو جاتا ہے تو وہ اسم کے حائل ہونے سے راضی نہیں ہوتا ہے

تشریح:۔

وانّما لم یقبح ھل زیدٌ قائمٌ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جمہور پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک وجہ قبح یہ ہے کہ ھل کا داخل ہونا فعل کے ساتھ خاص ہے اور یہاں پر ''ھل'' اسم پر داخل ہوا ہے تو پھر ھل زید قائم کو بھی قبیح ہونا چاہئے جبکہ اس کو کسی نے قبیح نہیں کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ھل کا داخل ہونا فعل کے ساتھ خاص ہے لہٰذا جس کلام میں فعل ہو پھر بھی ھل فعل پر داخل کرنے کے بجائے ھل اور فعل کے درمیان اسم کا فاصلہ لایا جائے تو یہ اس کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور اپنے اشتیاق کی وجہ سے کسی صورت میں راجع نہیں ہوسکتا ہے کہ اس کے درمیان اور فعل کے درمیان فعل کا فاصلہ آجائے بخلاف اس کے کہ جب کلام میں سرے سے کوئی فعل ہی نہ ہو تو ھل اس کی طرف مائل نہیں ہوتا ہے اور فعل کے ساتھ اپنی سابقہ الفت کو بھول کر غافل ہو جاتا ہے اسلئے اس صورت میں کلام میں قبح لازم نہیں آئے گا۔

اور علامہ سکاکیؒ کے نزدیک اس کی وجہ قبح یہ ہے کہ فاعل یا مفعول کو مقدم کرنے سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور تخصیص میں اصل فعل کا علم متکلم کو ہوتا ہے لیکن تعیین کرنے میں اسے شک ہوتا ہے لیکن جب اس پر ھل داخل کرلیا جائے تو اس صورت میں ھل کو مطلق فعل کے اصل حکم کو معلوم کرنے کیلئے لایا جاتا ہے اسلئے اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ قبیح ہے۔

وھی ای ھل تخصّص المضارع بالاستقبال بحکم الوضع کالسین وسوف فلا یصحّ ھل تضرب زیدًا فی ان یکون الضرب واقعًا فی الحال علی مایفھم عرفًا من قولہ وھواخوک کمایصحّ أتضرب زیدًا وھواخوک قصدًا الی انکار الفعل الواقع فی الحال بمعنی انّہ لا ینبغی ان یکون وذٰلک لانّ ھل تخصّص المضارع بالاستقبال فلا یصلح لانکار الفعل الواقع فی الحال بخلاف الھمزۃ

ترجمہ:۔

ھل مضارع کو وضع کے حکم کی وجہ سے استقبال کیساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے سین اور سوف لہٰذا ھل تضرب زیدًا صحیح نہیں ہے اس صورت میں کہ حکم حال میں واقع ہوا ہو جیسا کہ عرفًا سمجھا جاتا ہے قائل کے اس قول سے کہ وھواخوک جیسا کہ صحیح ہے اتضرب زیدًا وھواخوک حال میں واقع ہونے والے فعل کا انکار کرنے کے ارادے سے اس معنٰی کے طور پر کہ یہ فعل واقع نہیں ہونا چاہئے تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ ھل مضارع کو استقبال کیساتھ خاص کر دیتا ہے لہٰذا واقع فی الحال فعل کے انکار کے لائق نہیں ہے بخلاف ہمزہ کے

تشریح:۔

وھی تخصیص المضارع بالاستقبال: فعل مضارع میں زمانہ حال اور زمانہ استقبال دونوں پائے جاتے ہیں لیکن جس طرح فعل مضارع پر سین یا سوف داخل کر دیا جائے تو یہ فعل مضارع کو زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں اسی طرح جب فعل مضارع پر ھل داخل کر دیا جائے تو یہ بھی فعل مضارع کو زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں ھل کے داخل ہو جانے کے بعد فعل مضارع میں حال والا معنٰی نہیں رہے گا۔ پھر مصنفؒ نے اس پر دو تفریع ذکر کئے ہیں۔

پہلی تفریع یہ ذکر کی ہے کہ ھل فعل مضارع کو زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتا ہے لہٰذا ''ھل تضرب زیدًا وھو اخوک'' مثال صحیح نہیں ہے کیونکہ واوٴ حالیہ حال پر دلالت کرتا ہے اور ھل استقبال پر دلالت کرتا ہے اور ایک ہی وقت میں دونوں زمانے مراد نہیں ہوسکتے ہیں اور دوسری تفریع یہ بیان کی ہے کہ جب ھل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو ''أتضرب زیدًا

وھو اخوك '' کہنا صحیح ہوگا۔

مصنفؒ نے اس مسئلے کی صرف اتنی وضاحت کی ہے شارحؒ نے اس کی کچھ تفصیل بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عرفاً جب بھی أتضرب زیدًوھواخوك جیسا جملہ بولا یا جاتا ہے تو اس سے زمانہ حال والا معنیٰ مراد لیا جاتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں پر '' وھواخوك '' میں واؤ برائے حال ہے اور یہ جملہ حالیہ ہے۔ اور '' زیدٌ '' ذوالحال اور تضرب فعل کا معمول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حال اور ذوالحال دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے اور ان کے درمیان کوئی انفصال نہیں ہوتا ہے حال کا زمانہ تو ویسے بھی حال ہوتا ہے لیکن تضرب کا زمانہ بھی حال والا ہوگا۔ لہٰذا عرف اور قاعدے کا تقاضا تو یہ ہوا کہ اس کا زمانہ حال والا ہونا چاہئے اور ھل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا زمانہ استقبال والا ہونا چاہئے تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان تضاد آ گیا اس تضاد کی وجہ سے یہ مثال ممتنع ہے۔ بخلاف '' أتضرب زیدًاوھواخوك '' کے کہ یہاں پر ہمزہ داخل ہے اور ہمزہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے لہٰذا یہ مثال بالکل درست ہے اسلئے کہ یہاں پر کوئی تضاد لازم نہیں ہے۔

وقولنا في ان يكون الضرب واقعًافي الحال ليعلم ان هذاالامتناع جار في كلّ مايوجدفيه قرينة تدلّ عليٰ انّ المرادانكارالفعل الواقع في الحال سواءٌعمل ذٰلك المضارع في جملةٍ حاليّةٍ كقولك أتضرب زيدًاوهو اخوك اولا كقوله تعالٰى ''أَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ'' وكقولك أتؤذي أباك وأتشتم الاميرولا يصحّ وقوع هل في هذه المواضع

ترجمہ:۔

(اور ہمارا یہ قول کہ ان یکون الضرب واقعًا فی الحال کی قید اسلئے ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ امتناع ہر اس جگہ جاری ہے جہاں کوئی قرینہ اس پر دلالت کرتا ہو کہ واقع فی الحال فعل کا انکار مقصود ہے خواہ یہ فعل مضارع جملہ حالیہ میں عامل ہو جیسے اتضرب زیدًا وھواخوک یا نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اتقولون الخ کیا تم اللہ پر جھوٹ بولتے ہو اس بارے میں جس کا تم کو علم نہیں ہے اور جیسا کہ تمہارا یہ کہنا کیا تم اپنے باپ کو ستاتے ہو؟ یا کیا تم امیر کو گالی بکتے ہو؟ ان مواضع میں ھل کا آنا درست نہیں ہے۔

تشریح:۔

فی ان یکون الضرب واقعًا فی الحال علیٰ ما یفهم عرفًا: فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ قاعدہ اس مثال کے ساتھ کوئی خاص نہیں ہے بلکہ یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ ہر وہ مقام جہاں پر کوئی ایسا قرینہ پایا جاتا ہو جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں پر زمانہ حال مراد ہے زمانہ استقبال مراد نہیں ہے وہاں پر ھل کا داخل کرنا صحیح نہیں ہے چاہے عمل کرنے والا فعل مضارع جملہ حالیہ پر دلالت کرے یا نہ کرے فعل مضارع کے جملہ حالیہ میں عمل کرنے کی مثال جیسے '' أتضرب زیدًا وھواخوك '' عمل نہ کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے '' أَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ '' یہاں پر یہ خطاب یہودیوں سے ہے اور زمانہ حال مراد ہے اور '' تَقُوْلُوْنَ '' فعل مضارع کسی جملہ حالیہ میں عمل نہیں کر رہا ہے لیکن پھر بھی اس پر ھل داخل کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ یوں نہیں کہا جائے گا '' هَلْ تَقُوْلُوْنَ '' الخ دوسری مثال جیسے '' أتؤذی اباك '' اس میں زمانہ حال مراد نہیں ہے اسلئے کہ اس میں مخاطب سے خطاب ہے اور '' تقولون '' فعل مضارع اس میں عمل نہیں کر رہا ہے لیکن پھر بھی ھل داخل کرکے '' ھل تؤذی '' پڑھنا جائز ہے۔

تیسری مثال جیسے '' أتشتم الامیر '' یہاں پر بھی زمانہ حال مراد ہے اور '' تشتم '' کسی جملہ حالیہ میں عمل نہیں کر رہا

ہے لیکن پھر بھی اس پر ھل داخل کر کے "ھل تشتم" پڑھنا ناجائز ہے۔

ومن العجائب ماوقع لبعضهم فی شرح هذاالموضع من انّ هذاالامتناع بسبب انّ الفعل المستقبل لایجوز تقییدهٗ بالحال او اعمالهٗ فیها ولعمری انّ هذا لفریةٌ مافیها مریةٌ اذلم ینقل عن احدٍ من النحاة امتناعُ مثلِ سیجیٔ زیدٌ راکبًاوساضرب زیدًاوهو بین یدی الامیر کیف وقد قال اللّٰه تعالٰی "سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ" ،"وَاِنَّمَایُؤَخِّرُهُمْ لِیَوْمٍ تَشْخَصُ فِیْهِ الْاَبْصَارُ مُهْطِعِیْنَ" وفی الحماسة "شعر" "ساغسل عنّی العار بالسیف جالبًا ::علیّ قضاء اللّٰه ماکان جالبًا" وامثال هذه اکثر من ان تحصی

ترجمہ:۔

اور بڑی عجیب بات وہ ہے جو بعض شراح سے اس مقام میں ہوئی ہے کہ یہ امتناع اسلئے واقع ہوا ہے کہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقیّد بنانا یا اس کو حال میں عامل قرار دینا صحیح نہیں ہے مجھے اپنی زندگی کی قسم یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ یہ بات کسی نحوی سے منقول ہی نہیں ہے کہ سیجی ءزیدٌ راکبًا ، ساضرب زیدًا وھو بین یدی الامیر ممتنع ہے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے عنقریب وہ داخل ہو جائیں گے جہنّم میں ذلیل ہو کر۔اور تحقیق ڈھیل دیتا ہے ان کو ایسے دن کیلئے جس میں آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جائیں گی اس حال میں کہ ڈرتے ہوں گے اور حماسہ میں ہے "شعر" "کہ میں اپنے سے تلوار کیساتھ عار دور کروں گا اس حال میں کہ اللہ کی قضا مجھ پر جو کچھ بھی لائے" اور اس قسم کی مثالیں اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کو شمار نہیں کیا جا سکتا

تشریح:۔

ومن العجائب ماوقع لبعضهم :علامہ قطب الدین شیرازیؒ نے شرح مفتاح میں ھل تضرب زیدًاوھو اخوك "کے امتناع کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب لفظ ھل فعل مضارع پر داخل ہو جاتا ہے تو وہ اس کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اسلئے اسے حال کے ساتھ مقیّد کرنا صحیح نہیں ہے اور مذکورہ مثال میں چونکہ یہ تقیید موجود ہے اسلئے ناجائز ہے۔

ولعمری انّ هذاالفریة :شارحؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ محض بہتان اور سفید جھوٹ ہے اور اس کے فساد میں کسی طرح کا کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس طرح کی ترکیبیں قرآن پاک میں بھی آئی ہیں اور کلام عرب میں بھی ہیں اگر ان کی یہ بات صحیح ہوتی تو پھر اس کا استعمال نہ قرآن میں ہونا چاہئے اور نہ ہی کلام عرب میں کلام عرب کی مثال جیسے "یجیء زیدراکبًا ، سأضرب زیدًا وهو بین یدی الامیر" ان میں فعل مجیئت اور فعل ضرب دونوں قطعی طور پر فعل استقبالی ہیں اور ھل کے ساتھ مقیّد ہیں لہٰذا یہ ترکیبیں ناجائز ہونی چاہئے جبکہ نحویوں میں سے کسی نے بھی ان کی امتناع کی تصریح نہیں کی ہے اور اسی طرح یہی ترکیب قرآن پاک میں بھی وارد ہوئی ہے اگر یہ ترکیب ممتنع ہوتی تو قرآن پاک میں اس کا استعمال کس طرح ہوتا۔چنانچہ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ" "اِنَّمَا یُؤَخِّرُهُمْ لِیَوْمٍ تَشْخَصُ فِیْهِ الْاَبْصَارُ مُهْطِعِیْنَ" اس میں یہ آخری لفظ حال ہے۔اسی طرح یہی ترکیب شعراء نے اپنے کلام میں بھی استعمال کی ہے۔اگر یہ ترکیب ممتنع ہوتی تو شعراء اپنے کلام میں اسے کیسے استعمال کرتے جیسے

﴿ سأغسل عنّی العاربالسیف جالبًا::علیّ قضاء اللّٰه ماکان جالبًا﴾

ترجمہ۔میں اپنے اوپر سے تلوار کے ذریعے عار کو دور کر دوں گا اس حال میں کہ اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو بھی لائے۔دیکھئے اس شعر

میں بھی ''ساغسل'' سین کی وجہ سے استقبالی ہے اور اسے حال کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے الغرض اگر ''ھل تضرب زیدًا وھو اخوك'' کے ممتنع ہونے کی وجہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید ہونا ہے تو کلام الٰہی فصحاءِ عرب اپنے کلام میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید نہ کرتے ان کے مقید کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید ہو جانا کوئی ممتنع نہیں ہے۔

واعجب من هذا انهٗ لمّا سمع قول النحاة انهٗ يجب تجريد صدر الجملة الحالية عن علم الاستقبال لتنافي الحال والاستقبال بحسب الظاهر علىٰ ما سنذكرهٗ حتّى لا يجوز يأتيني زيد سيركب اولن يركب فَهِمَ منه انهٗ يجب تجريد الفعل العامل في الحال عن علامة الاستقبال حتّى لا يصحّ تقييد مثل هل تضرب وستضرب ولن تضرب بالحال واورد هذا المثال دليلا علىٰ ما ادّعاه ولم ينظر في صدر هذا المثال حتّى يعرف انهٗ لبيان امتناع تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال

ترجمہ:۔

اور اس سے بھی زیادہ تعجب خیز بات وہ ہے کہ جب کہنے والے نے نحویوں کا یہ قول سنا کہ جملہ حالیہ کے ابتداء کا علامت مضارع سے خالی کرنا ضروری ہے کیونکہ حال اور استقبال میں بظاہر منافات ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے یہاں تک کہ یأتینی زیدٌ سیرکب اور لن یرکب جائز نہ ہوگا تو اس سے یہ سمجھ بیٹھا کہ علامت استقبال سے اس فعل کو خالی کرنا ضروری ہے جو حال میں عامل ہو یہاں تک کہ ھل تضرب، ستضرب لن تضرب کو حال کیساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے اور اس مثال کو اپنے مدّعیٰ کی دلیل میں لے آیا اور اس مثال کے شروع کو بھی نہ دیکھا کہ وہ جان لیتے کہ یہ مثال تو جملہ حالیہ کو استقبال کیساتھ شروع کرنے کے امتناع کو بیان کرنے کیلئے ہے

تشریح:۔

واعجب من ھذا: اس عبارت کیساتھ شارح ''علّامہ قطب الدین شیرازیؒ پر دوسری تردید کی ہے کہ علّامہ موصوف نے ایک بات پہلی بات سے بھی زیادہ عجیب کہی ہے اور وہ یہ ہے کہ علّامہ موصوف نے جب نحویوں کی یہ بات سنی کہ جملہ حالیہ کے ابتداء کو علامت استقبال سین وغیرہ سے خالی کرنا ضروری ہے اور علامت استقبال سین کا اس پر داخل ہونا ممتنع اور محال ہے اسلئے کہ حال اور استقبال کے درمیان منافات کے ہونے کی وجہ سے ''یاتینی زیدٌ سیرکب'' مثال ناجائز ہے تو انھوں نے اس قول کو یوں الٹا سمجھا کہ جملہ حالیہ کے عامل فعل کو علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے نہ کہ خود جملہ حالیہ کو اور پھر وہ مثالیں پیش کر کے جہاں پر جملہ حالیہ پر علامت استقبال داخل ہو جیسے ''ھل تضرب زیدًا، ستضرب زیدًا، اور لن تضرب زیدًا'' سب کو غلط قرار دیا ہے۔ اور مزید برآں اس کی دلیل کے طور پر ''یأتینی زید سیرکب'' کو پیش کیا ہے اور اللہ کے بندے کو اتنی تمیز بھی نہیں ہوئی کہ اس جملہ میں جو جملہ عامل بن رہا ہے اس پر تو پر علامت استقبال ہی داخل نہیں ہے کہ اس کی تجرید کی جائے اگر موصوف اس کے شروع ہی کو دیکھ لیتے تو تب بھی حقیقت حال ان پر واضح ہو جاتی کہ نحویوں کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جملہ حالیہ کی تجرید ضروری ہے نہ کہ جملہ عاملہ کی تجرید ضروری ہے۔

ولاختصاص التصديق بها اى لكون هل مقصورةً علىٰ طلب التصديق وعدم مجيئها لغير التصديق كما ذكر فيما سبق وتخصيصها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونهٗ زمانيًا اظهر ما موصولة وكونهٗ مبتدأ وخبرهٗ اظهر وزمانيًا خبرٌ لكون اى بالشيء الذى

زمانیّتہٗ اظهر کالفعل فان الزمان جزءٌ من مفهومہ بخلاف الاسم فانّہٗ انما یدلّ علیہ حیث یدلّ بعروضہ لہٗ امّا اقتضاء تخصیصها المضارع بالاستقبال لمزید اختصاصها بالفعل فظاهرٌ وامّا اقتضاء کونها لطلب التصدیق فقط لذٰلك فلانّ التصدیق هو الحکم بالثبوت اوالانتفاء۔ والنفیُ والاثباتُ انّما یتوجّهان الیٰ المعانی والاحداث الّتی هی مدلولات الافعال لاالیٰ الذوات الّتی هی مدلولات الاسماء

ترجمہ:۔

(اوراسی وجہ سے کہ تصدیق ہل کے ساتھ خاص ہے) یعنی ہل طلب تصدیق پر بند ہے غیر طلب تصدیق کیلئے نہیں آتا جیسا کہ ہم نے ذکر کردیا ہے اوراس وجہ سے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کردیتا ہے اس کیلئے مزید اختصاص ہے اس چیز کے ساتھ جس کا زمانی ہونا ظاہرتر ہو) ما موصولہ ہے اورکونہٗ مبتداء ہے جس کی خبر''اظهر'' ہےاور''زمانیا'' کون مصدری کی خبر ہے یعنی اس چیز کیساتھ جس کا زمانی ہونا اظهر ہو جیسے فعل) کہ زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے بخلاف اسم کے کہ وہ جوز مانہ پر دلالت کرتا ہے وہ اس کے عارض ہونے کی وجہ سے کرتا ہے ھل کا مضارع کو استقبال کے معنیٰ کے ساتھ خاص کردینا مزید اختصاص کا تقاضا کرتا ہے یہ تو ظاہر ہے اورہل کا صرف طلب تصدیق کیلئے ہونا اس کا مقتضی اسلئے ہے کہ ثبوت یا انتفاء کا حکم لگانے کو تصدیق کہتے ہیں اورنفی واثبات ان معانی واحداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو مدلولات افعال ہیں نہ کہ ذوات کی طرف جو مدلولات اسماء ہیں۔

تشریح:۔

ولاختصاص التصدیق بها : یہ بات پہلے گزرچکی ہے کہ ھل صرف طلب تصدیق کیلئے آتا ہےاوریہ بات بھی گزر چکی ہے کہ ھل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کردیتا ہے لہٰذاان اسباب کی وجہ سے ھل کا اختصاص غیرزمانی کے بنسبت زمانی کے ساتھ زیادہ ہوگا یعنی ھل کا اختصاص اسم کی بنسبت فعل کے ساتھ زیادہ ہوگا۔ جہاں پرفعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے وہاں پراس کی توجیہ تو بالکل واضح ہے کیونکہ حال یا استقبال کا معنیٰ فعل ہی میں پایا جاتا ہے اسم میں نہیں پایا جاتا اورطلب تخصیص کیلئے آنے کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق حکم کو کسی چیز کیلئے ثابت کرنے کا یا حکم کو کسی چیز سے نفی کرنے کا نام ہے۔اوراثبات وانتفاء دونوں احداث (معنیٰ مصدری) اورمعانی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔مثلاً جب کہا جاتا ہے کہ''مازید قائم'' تونفی قیام کی طرف لوٹتی ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت نہیں ہے زید کی ذات کی طرف نہیں لوٹتی ہے اسی طرح اثبات میں بھی اثبات معنیٰ مصدری کی طرف لوٹتا ہے جیسے زید قائم اس میں قیام زید کی طرف لوٹتی ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے اورمعانی مصدر یہ افعال کے مدلول بنتے ہیں نہ کہ اسماء کے لہٰذاھل بھی افعال کے ساتھ خاص ہوگا اسماء پرداخل نہیں گا۔

ولهٰذااى ولانّ لها مزید اختصاص بالفعل کان ''فَهَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُوْنَ''ادلّ علیٰ طلب الشکر من ''فَهَلْ تَشْکُرُوْن وفَهَلْ اَنْتُمْ تَشْکُرُوْنَ' مع انہٗ مؤکّدٌ بالتکریر اذانتم فاعل فعل محذوف لانّ ابراز ما سیتجدّدفی معرض الثابت ادلّ علیٰ کمال العنایۃ بحصولہ من ابقائہ علیٰ اصلہ کما فی تشکرون وهل انتم تشکرون لانّ هل فی هل تشکرون وهل انتم تشکرون علیٰ اصلها لکونها داخلۃً علیٰ الفعل تحقیقًافی الاوّل وتقدیرًا فی الثانی

ترجمہ:۔

(اور اسی وجہ سے) کہ ہل کیلئے فعل کیساتھ زیادہ اختصاص ہے (فھل انتم شاکرون' ترکیب زیادہ دلالت کرتی ہے طلب شکر پر فھل تشکرون اور فھل انتم تشکرون سے) اس کے باوجود کہ تکرار کی بناء پر یہ دلالت مؤکد ہے کیونکہ ''اذ انتم'' فعل محذوف کا فاعل ہے (اسلئے کہ ہونے والی چیز کو بصورت ثابت ظاہر کرنا اس چیز کے حصول میں رغبت کے کمال پر زیادہ دلالت کرتا ہے) اس کے اصل پر باقی رکھنے کی بنسبت جیسا کہ تشکرون اور ہل انتم تشکرون میں ہے کیونکہ ہل تشکرون اور ہل انتم شاکرون میں کلمہ ہل اپنی اصل پر ہے اس وجہ سے کہ وہ فعل پر داخل ہے اول میں تحقیقاً اور ثانی میں تقدیرًا

تشریح :۔

ولہذا کان فھل انتم شاکرون ادلّ علیٰ طلب الشکر یہاں سے مصنفؒ نے اس قاعدے پر تین تنویریں ذکر کی ہیں جبکہ اصولاً کل چھ تنویروں کو ذکر کرنا چاہئے تھا۔

پہلی تنویر: جملہ اسمیہ پر ھل داخل ہو جائے اور اس مبتداء کی خبر بھی اسم ہو جیسے ''ھَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُوْنَ دوسری تنویر: جملہ فعلیہ پر ھل داخل ہو جیسے'' ھل تشکرون۔

تیسری تنویر:: جملہ اسمیہ پر ھل تو داخل ہو لیکن اس کی خبر جملہ فعلیہ ہو جیسے ھل انتم تشکرون ''ان میں سے پہلی تنویر طلب شکر پر زیادہ دلالت کرتی ہے بنسبت دوسری دو تنویروں کے کیونکہ جب کسی چیز کی طرف رغبت زیادہ ہوتی ہے تو اسے آئندہ زمانے پر دلالت کرنے والے صیغہ کے ساتھ ذکر کرنے کے بجائے ایسے صیغے کے ساتھ ذکر کر دینا زیادہ مناسب ہوتا ہے جو اس کے فی الحال واقع ہونے پر دلالت کرے اور یہ چیز اسم کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ فعل مستقبل کی صورت میں اس کا حصول آئندہ زمانے کے ساتھ مقید ہو جائے گا جس کی وجہ سے طلب میں کمی آ جائے گی اور اسم کی صورت میں اس کا حصول فی الحال متوقع ہے جس سے اس کے کامل عنایت کا پتہ چلتا ہے اسلئے ترکیب اول 'فَھَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُوْنَ '' طلب شکر پر باقی دو تنویروں سے زیادہ دلالت کرے گی۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ایک تو مطلق جملے میں استقبال کا معنیٰ ہوتا ہے پھر اس میں زمانہ استقبال کے معنیٰ کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اس میں کوئی ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو اس میں زمانہ استقبال کے پائے جانے پر دلالت کرتے ہوں اور دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ میں تو استقبال کے معنیٰ پائے جائیں لیکن اس کیلئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو زمانہ حال پر دلالت کرتے ہوں۔ ان میں سے آخری دو تنویروں میں زمانہ استقبال پایا جاتا ہے اسلئے کہ ان پر ھل داخل ہے اور ''ھل تشکرون'' میں ھل حقیقۃً داخل ہے اور ھل انتم تشکرون '' میں ھل تقدیرًا داخل ہے۔ اسلئے کہ یہ اصل میں ''ھل تشکرون تشکرون '' تھا لیکن بعد میں فعل اوّل کو حذف کر کے اس کی ضمیر متصل کی جگہ پر ضمیر منفصل '' انتم '' لائے ہیں۔ الغرض ھل کے داخل ہونے کی وجہ سے فعل مضارع زمانہ استقبال پر دلالت کرتا ہے پھر اس پر فعل بھی ذکر کر دیا ہے جس میں زمانہ استقبال پایا جاتا ہے تو یہ کامل عنایت پر دلالت نہیں کرے گا بخلاف ''ھَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُوْنَ '' کے کیونکہ یہاں پر اگرچہ ھل فعل استقبال پر دلالت کرتا ہے لیکن بعد میں زمانہ پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔ تو گویا کہ متکلم اس کا حصول زمانہ حال میں چاہتا ہے اسلئے یہ کمال عنایت پر دلالت کرے گا یعنی متکلم کو اس بات کا شوق ہے کہ جلدی جلدی حاصل ہو جائے اور استقبال کی صورت میں متکلم کا یہ شوق ختم ہو جاتا ہے اسلئے دوسری مثالوں کی بنسبت ''ھل انتم شاکرون '' والی مثال زیادہ بہتر ہوگی۔

فھل انتم شاکرون ادلّ علیٰ طلب الشکر من أفأنتم شاکرون ایضاوان کان للثبوت

باعتبار کون الجملة اسمیّة لانّ هل ادعیٰ للفعل من الهمزة فترکهٔ معها　ای ترک الفعل مع هل ادلّ علیٰ ذٰلك ای کما ل العنا یة بحصول ما سیتجدّد

ترجمہ:۔

اورفهل انتم شاکرون ترکیب زیادہ دلالت کرتی ہے طلب شکر پر (افانتم شاکرون سے) نیز (اگر چہ یہ ثبوت کیلئے ہے) جملہ کے اسمیہ ہونے کے اعتبار سے (کیونکہ ہل ہمزہ کی بنسبت فعل کوزیادہ چاہتا ہے اسلئے فعل کیساتھ ہل کوتر کرنا اس پر زیادہ دلالت کرے گا) یعنی آئندہ ہونے والی چیز کے حصول میں رغبت کے کمال پر

تشریح:۔

وفهل انتم شاکرو ن : یہ انھوں نے ایک اورتوجیہ ذکر کی ہے کہ چونکہ ھل کافعل کے ساتھ اختصاص ہے اور ہمزہ کا فعل کے ساتھ اختصاص نہیں ہے اسلئے ''هَلْ اَنْتُمْ شَاكِرُوْنَ '' کی طلب شکر پردلالت زیادہ ہوگی ''أفأنتم شاکرون '' سے اس کے باوجود کہ دونوں ثبوت فی الحال پر دلالت کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ھل کی وضع اسم کیلئے نہیں ہوئی ہے بلکہ فعل کیلئے ہوئی ہے تو اب جب ہم اسے اسم پر داخل کریں گے تو یہ غیر موضوع لہٗ پر داخل ہو جائے گا اور یہ کمال عنایت پر زیادہ دلالت کرے گا بنسبت ہمزہ کے داخل کرنے کے اس لئے کہ ہمزہ کی تخصیص فعل اوراسم میں سے کسی کے ساتھ نہیں ہے تو ہمزہ کو جس پر بھی داخل کریں گے تو اس کا استعمال موضوع لہٗ میں ہوگا۔

ولهٰذا ای ولانّ هل ادعیٰ الفعل من الهمزة لایحسُنُ هل زیدٌ منطلقاً الّا من البلیغ　لانّهٗ الذی یقصد بهٖ الدلالة علیٰ الثبو ت وابراز ما سیوجد فی معرض الموجود

ترجمہ:۔

اوراسی وجہ سے) کہ ہل ہمزہ کی بنسبت فعل کوزیادہ چاہتا ہے (ھل زیدٌ منطلقٌ مستحسن نہیں ہے لیکن صرف بلیغ سے) کیونکہ دلالت علی الثبوت کا اور آئندہ ہونے والی چیز کوبصورتِ ظاہر کرنے کا ارادہ تو بلیغ ہی کرسکتا ہے

تشریح:۔

ولهٰذا لایحسن هل زیدٌ منطلقٌ الّا من بلیغ : یہ ایک تفریع بیان کی ہے اوروہ یہ ہے کہ ''أزیدٌ منطلقٌ '' کہنا بلیغ اورغیر بلیغ دونوں سے حسن ہے اسلئے کہ اس کا استعمال اسم اور فعل دونوں میں ہوتا ہے بخلاف ''هل زیدٌ منطلقٌ '' کے کیونکہ ھل فعل کے ساتھ خاص کردیا گیا ہے اسلئے اگر اسے کوئی غیر بلیغ آدمی اسم میں استعمال کرے گا تو اصل موضوع لہٗ کا علم نہ ہونے کی وجہ سے بغیر کسی نکتہ کے استعمال کرے گا اور یہ غیر حسن ہوگا اور اگر اسے استعمال کرنے والا بلیغ آدمی ہو تو پھر یہ کہنا حسن ہوگا اسلئے کہ بلیغ آدمی اصل موضوع لہٗ کے معلوم ہونے کی وجہ سے بیان کردہ نکتوں میں سے کسی نکتے کی وجہ سے ھل کو اسم پر داخل کر کے استعمال کرے گا۔

وهی ای هل قسما ن بسیطة وهی الّتی یُطلَب بها وجودُ الشیء　اولاوجودهٗ کقولنا هل الحرکة موجودةٌ اولاموجودةٌ ومرکّبة وهی الّتی یُطلَبُ بها وجودُشیءٍ لشیئٍ　اولا وجودهٗ لهٗ کقولنا هل الحرکةُ دائمةٌ اولادائمةفانّ المطلو ب وجودالدوام للحرکةاولاوجودهٗ

لهما وقد اعتبر في هذه شيئان غير الوجود وفي الاولٰى شيءٌ واحدٌ فكانت مركّبةً بالنسبة الى الاولى وهي بسيطةٌ بالنسبة اليها

ترجمہ:-

(اور وہ) یعنی ہل دو قسم پر ہے بسیطہ اور بسیطہ وہ ہے جس سے وجود شیء مطلوب ہو) یالا وجود شیء (جیسے ھل الحرکۃ موجودۃٌ) یالاموجودۃ (اور مرکبہ اور وہ ہے جس سے وجود دوام شیء مطلوب ہو) یالا وجود لا دوام شیئ (جیسے ھل الحرکۃ دائمۃ) اولا دائمۃ۔ یہاں پر حرکت کیلئے وجود دوام یالا وجود دوام مطلوب ہے اس میں وجود کے علاوہ دو چیزوں کا اعتبار کیا گیا ہے اور پہلے میں ایک کا لہٰذا ثانی مرکبہ ہوگا بنسبت اول کے اور بسیطہ ہوگا بہ نسبت ثانی کے

تشریح:-

وهي قسمان بسيطةٌ ومركّبةٌ: ھل کی دو قسمیں ہیں۔ ھل مرکبہ، ھل بسیطہ۔

ھل بسیطہ وہ ھل ہے جسکے ساتھ کسی وجودی یا عدمی چیز طلب کی جائے جیسے ھل الحركة موجودة او لا موجودة" اس میں حرکت کے وجود یا عدم وجود کو طلب کیا گیا ہے۔

ھل مرکبہ: وہ ھل ہے جس کیساتھ کسی چیز کے وجود کیلئے کسی دوسری چیز کے وجود دوام یا عدم دوام کو ثابت کیا جائے جیسے "ھل الحركة دائمةٌ اولا دائمة"" اس میں حرکت کے وجود کیلئے دوام حرکت یا عدم دوام حرکت کو طلب کیا گیا ہے۔

وجہ تسمیہ: بسیطہ کو بسیطہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ذات کے علاوہ ایک ہی چیز ہوتی ہے اور وہ ہے موجود ہونا یا موجود نہ ہونا اور مرکبہ کو مرکبہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ذات کے علاوہ دو چیزیں ہوتی ہیں ایک وجود اور دوسری چیز دوام یا عدم دوام۔

والباقية من الالفاظ الاستفهام تشترك في انّها لطلب التصوّر فقط وتختلف من جهة انّ المطلوب بكلّ منها تصوّر شيء اٰخر قيل فيُطلَب بما شرحُ الاسم كقولنا ما العنقاء طالبًا ان يشرح هذا الاسم ويبيّن مفهومهٗ فيجاب بايراد لفظ اشهر اوماهيةُ المسمّى اى حقيقة التي هو بها هو كقولنا ما الحركة اى ما حقيقة مسمّى هذا اللفظ فيجاب بايراد ذاتيّاته وتقع هل البسيطة في الترتيب بينهما اى بين ماالّتي لطلب شرح الاسم والّتى لطلب الماهيّة يعني انّ مقتضىٰ الترتيب لطبعي ان يطلب اوّلاً شرح الاسم ثمّ وجود المفهوم في نفسه ثمّ ماهيّتهٗ وحقيقتهٗ لانّ من لايعرف مفهوم اللفظ استحال منه ان يطلب وجود ذٰلك المفهوم ومن لايعرف انّهٗ موجودٌ استحال منه ان يطلب حقيقتهٗ وماهيتهٗ اذلاحقيقة للمعدوم ولا ماهية

ترجمہ:-

(اور باقی) الفاظ استفہام اس میں تو مشترک ہیں کہ سب (صرف طلب تصور کیلئے ہیں) اور اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ہر ایک سے تصور آخر مطلوب ہوتا ہے (کہا گیا ہے کہ ما سے اسم کی وضاحت مطلوب ہوتی ہے جیسے ما العنقاء) اس بات کو طلب کرتے ہوئے کہ اس اسم کی شرح کی جائے اور اس کے مفہوم کو بیان کیا جائے لہٰذا جواب دیا جائے گا ایسا لفظ لاکر جو مشہور تر ہو (یا ماہیت مسمّٰی) یعنی اس چیز کی حقیقت جس کی وجہ سے وہ حقیقت ہے (جیسے ہمارا قول ما الحرکۃ) یعنی اس لفظ کی حقیقت کیا ہے لہٰذا اس کی ذاتیات لاکر جواب دیا جائے گا (اور ھل بسیطہ ترتیب میں ان دونوں کے درمیان واقع ہوتا ہے) یعنی اس ما کے درمیان واقع ہوتا

ہے جو شرح اسم کیلئے اور اس ما کے درمیان جو طلب ماہیت کیلئے ہے کیونکہ ترتیب طبعی کا مقتضٰی یہ ہے کہ اوّلاً اسم کی شرح کی جائے اس کے بعد وجود مفہوم کی پھر اس کی ماہیت اور حقیقت کی اس لئے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم ہی نہ جانتا ہو اس سے اس مفہوم کا وجود طلب کرنا محال ہے اور جو شخص یہ نہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اس سے یہ محال ہے کہ وہ اس کی حقیقت طلب کرے کیونکہ معدوم کی کوئی حقیقت اور ماہیت نہیں ہوتی ہے

تشریح:۔

والباقیۃ لطلب التصوّر فقط: استفہام کے دو حرفوں کی تفصیل بیان کرنے کے بعد اب باقی حروف کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ استفہام کے باقی تمام حروف صرف طلب تصوّر کیلئے آنے میں مشترک ہیں کہ ان کے ساتھ صرف طلب تصوّر کیلئے ہوگا طلب تصدیق نہیں ہوگا۔

لیکن اس بات میں ان کا آپس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے کسی اور تصوّر کو طلب کیا جائے گا یا نہیں۔

ما کی دو قسمیں ہیں ماشارحہ اور ماحقیقیہ۔ ماشارحہ اس ما کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کسی چیز کے مفہوم اجمالی کو طلب کیا جائے جیسے ''ما العنقاء اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے کہہ رہا ہے کہ تم مجھے اس بات کی وضاحت کرو کہ عنقاء کیا چیز ہے انسان ہے پتھر ہے یا کوئی اور چیز ہے؟

لہٰذا اس طرح کے سوال کے جوب میں صرف لفظ اشہر کا استعمال کرنا کافی ہوگا چنانچہ اس کا جواب دیا جائے گا کہ'' العنقاء طائرٌ عجیبٌ '' عنقاء ایک عجیب پرندہ ہے۔

عنقاء کی تحقیق: علامہ زمخشری نے ربیع الابرار میں، ابو اسحٰق محمد بن ثعلبی نے عرائش میں ابن یعقوب مغربی نے مواہب میں ذکر کیا ہے کہ حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام کی امّت اصحاب الرس کے زمانے میں عنقاء ایک بہت ہی موذی پرندہ تھا جو مغربی پہاڑوں کی جانب سے حملہ آور ہو کر ان کے چھوٹے چھوٹے بچّوں کو اٹھا کر لے جاتا تھا جس سے اس قوم کو بڑی تکلیف ہوتی تھی آخر تنگ آکر انھوں نے حضرت حنظلہ علیہ السلام کی خدمت میں اس کی ہلاکت کیلئے بددعا کی درخواست کر دی حضرت حنظلہ علیہ السلام کی بددعا کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسے ایسا معدوم کر دیا ہے کہ اب دنیا سے اس کی نسل ہی ناپید ہو گئی ہے۔ اور دوسری روایت دلہن لیجانے کی بھی مروی ہے۔

اور ماحقیقیہ وہ ہے جس کے ساتھ کسی چیز کے تفصیلی مفہوم کے بارے میں سوال کیا جائے جیسے کوئی کہے کہ ''ما الحرکۃ یا ما الانسان ؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم مخاطب سے پوچھ رہا ہے کہ تم مجھے بتاؤ کہ حرکت کسے کہتے ہیں یا متکلم مخاطب سے کہہ رہا ہے کہ تم مجھے انسان کی پوری حقیقت بتاؤ تو اس کے جواب میں جنس اور فصل کو ملا کر پوری حقیقت کا بتلانا ضروری ہوگا اجمالی طور پر ''الانسان نوعٌ من الحیوان '' کہنا کافی نہیں ہوگا۔

پھر محل اور مقام کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان فرق کیا جائے گا اور اس طرح فرق کیا جائے کہ ھل بسیطہ جو کسی چیز کے وجود خارجی کیلئے آتا ہے ماشارحہ اور ماحقیقیہ کے درمیان واقع ہوگا اسلئے کہ ماشارحہ کے ساتھ مفہوم اجمالی کو اور ھل کے ساتھ وجود خارجی کو اور ماحقیقیہ کے ساتھ ماہیّت کو طلب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ترتیب طبعی اور عقلی یہی ہے کہ پہلے کسی چیز کے مفہوم اجمالی کا علم حاصل ہو جائے پھر وجود کا پھر ماہیت اور حقیقت کا کیونکہ مفہوم کا علم حاصل کئے بغیر وجود کے بارے میں سوال کرنا بے سود ہے اور وجود کا علم حاصل کئے بغیر ماہیت کے بارے پوچھنا بیکار ہے مثلاً کوئی آدمی انسان کی تعریف ہی نہیں جانتا ہے تو وہ انسان کے بارے میں کیا

سوال کرے گا کہ انسان کون ہے اور جو آدمی انسان کے وجود کا علم نہیں رکھتا ہے وہ انسان کی ماہیت کے بارے میں کیا سوال کرے گا کہ انسان کی ماہیت اور حقیقت کیا ہے اسلئے ضروری ہے کہ پہلے ما شارحہ کے ساتھ مفہوم اجمالی طلب کیا جائے پھر ھل بسیطہ کے ساتھ سوال کر کے وجود خارجی معلوم کر لی جائے پھر ماحقیقیہ کے ساتھ سوال کر کے اس کی ماہیت اور حقیقت طلب کر لی جائے۔

والفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهية التى تفهم من الحد بالتفصيل غير قليل فانّ كلّ من خوطب باسم فهم فهمًا مّا ووقف على الشىء الذى يدلّ عليه الاسم اذا كان عالمًا باللغة وامّا الحد فلا يقف عليه الّا المرتاض بصناعة المنطق

ترجمہ:۔

اور فرق اس چیز کے درمیان جو اسم سے فی الجملہ مفہوم ہوتی ہے اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے کچھ کم نہیں ہے کیونکہ جب کسی سے ایک اسم کے ساتھ خطاب کیا جائے تو وہ اس سے کچھ نہ کچھ سمجھ لیتا ہے اور اس چیز پر مطلع ہو جاتا ہے جس پر اسم دلالت کرتا ہے بشرطیکہ وہ لغت جانتا ہو باقی رہی بات حد کی تو اس پر ماہر فنّ منطق ہی واقف ہوسکتا ہے اس کے علاوہ کسی اور کو آگاہی نہیں ہوتی ہے

تشریح:۔

والفرق بين المفهوم: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ ما استفہامیہ کی دو قسمیں ہیں ما شارحہ اور ماحقیقیہ۔ ما شارحہ وہ ہے جس سے اسم کا مفہوم بیان کرنا مقصود ہو اور ماحقیقیہ وہ ہے جس سے ماہیت مسمّٰی بیان کرنا مطلوب ہو حالانکہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جو ما شارحہ وہی ماحقیقیہ ہے کیونکہ جو چیز ما شارحہ سے مطلوب ہوتی ہے وہی چیز ماحقیقہ سے مطلوب ہوتی ہے صرف اتنا سا فرق ہے کہ ماحقیقیہ میں اس کے وجود کا پہلے سے علم ہوتا ہے اور ماہیت مطلوب ہوتی ہے لیکن اتنی سی بات کی وجہ سے ماحقیقیہ کو مستقل قسم بنانے کا کوئی تُک نہیں بنتا ہے ورنہ پھر ما کی اور بھی کئی قسمیں بن جائیں گی مثلاً اگر جو ہر اسم کی وضاحت مطلوب ہو تو ایک قسم اور شرح عرض اسم مطلق مطلوب ہو تو دوسری قسم وجود میں آئے گی۔ لہٰذا آپ کا ان دو کے درمیان اتنی معمولی سی بات کی وجہ سے ان کی دو قسمیں بنا کر ان کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے

جواب: شارحؒ نے شفاء کے حوالے سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ تعریف اسمی اس مفہوم کو کہتے ہیں جو اسم سے بطریق اجمال سمجھ میں آئے اور تعریف حقیقی اس مفہوم کو کہتے ہیں جو اسم سے تفصیلی طور پر سمجھا جائے یہ دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ ان کے درمیان آسمان وزمین کا فرق ہے کیونکہ ما شارحہ کے ساتھ سوال کر کے مفہوم اجمالی سے واقفیت وہی حاصل کرے گا جو صرف لغت سے واقف ہو اور اسی کو تعریف اسمی کہتے ہیں اور ماحقیقیہ کے ساتھ وہی آدمی سوال کر کے ماہیت تامّہ (حد تام) پر واقفیت حاصل کرے گا جسے منطق میں پوری مہارت ہو لہٰذا اس فرق کی وجہ سے ہم نے اس کی دو قسمیں بنا دی ہیں کہ ما شارحہ کے ساتھ جاہل واقف لغت سوال کرتا ہے اور ماحقیقیہ کیساتھ منطقی اور ماہر صاحب علم آدمی سوال کرتا ہے۔

فالموجودات لمّا كان لها حقائق ومفهومات فلها حدودٌ حقيقيّةٌ واسميّةٌ وامّا المعدومات فليس لها الّا المفهومات فلا حدود لها الّا بحسب الاسم لانّ الحدّ بحسب الذات لايكون الّا بعد ان يعرف انّ الذات موجودة حتّى انّ ما يوضع فى اوّل التعاليم من حدود الاشياء التى بُرهن عليها فى اثناء التعاليم انّما هى حدودٌ اسميّةٌ ثمّ اذا بُرهن عليها واُثبت وجودها صارت

تلك الحدود بعينها حدوداً حقيقيّة جميع ذالك مذكورٌ فی الشفاء

ترجمہ:۔

لہٰذا موجودات کیلئے جب حقائق اور مفہومات دونوں ہوں تو ان کیلئے حدّ حقیقی اور حدّ اسمی دونوں ہوں گی اور معدومات کیلئے صرف مفہومات ہی ہیں اس لئے ان کی حدود بھی صرف اسمی ہونگی کیونکہ حد بحسب الذات اسی وقت ہوتی ہے جب یہ معلوم ہو کہ ذات موجود ہے یہاں تک کہ چیزوں کی وہ تعریف جو اوّل تعلیم میں پیش کی جاتی ہیں جن میں تعلیم کے دوران دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسمی ہوتی ہیں اور جب ان پر دلیل لا کر ان کا وجود ثابت کر دیا جاتا ہے تو بعینہٖ یہی حدود حقیقی ہو جاتی ہیں یہ پورے کا پورا شفاء میں مذکور ہے

تشریح:۔

فالموجودات لمّا کان: چونکہ اس سے پہلے موجودات اور معدومات کا ذکر ہو گیا تھا اسلئے اب ان کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اس میں ''فا'' شرط محذوف کی جزاء ہے تقدیری عبارت یوں ہے'' اذا علمت انّهٗ لا حقیقة للمعدوم واردت الفرق بینهٗ وبین المعدوم فنقول الفرق هو انّ الموجودات '' موجودات سے مراد صرف وہی امور نہیں ہیں جو خارج میں موجود ہوں بلکہ موجودات سے مراد وہ امور ہیں جن سے ان کی حقیقت نفس الامری مراد ہو اور حقائق سے وہ امور مراد ہیں جن کی ترکیب ذاتیات اور مفہومات سے ہوتی ہے اور معانی سے وہ صورتیں مراد ہیں جو واضع کے وضع کرنے سے الفاظ سے ذہن میں حاصل ہوا، ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ وضع الفاظ کے اعتبار سے موجودات اور معدومات دونوں برابر ہیں کہ جس طرح موجودات کیلئے الفاظ موضوع ہیں اسی طرح معدومات کیلئے بھی الفاظ موضوع ہیں کیونکہ وضع کیلئے موضوع لہٗ کا متحقق ہونا ضروری نہیں ہے البتہ موجودات کیلئے چونکہ حقائق اور مفہومات دونوں ہیں اسلئے موجودات کی تعریف حقیقیہ اور تعریف اسمیہ دونوں ہو سکتی ہیں بخلاف معدومات کے کہ چونکہ ان کیلئے حقائق ہی نہیں اسلئے انکی تعریف صرف اسمی ہوگی تعریف حقیقی نہیں ہوگی کیونکہ کسی بھی چیز کی تعریف حقیقی اس وقت ہو سکتی ہے جب اس کی حقیقت نفس الامری معلوم ہو اور معدوم کی تو کوئی حقیقت ہوتی ہی نہیں ہے معلوم کیا خاک ہوگی؟ یہی وجہ ہے کہ ہماری کتابوں میں عنوانات جیسے کتاب الصلوٰة، کتاب الطہارة، کتاب الزکوٰة، کے تحت ابتدائی جو تعریف حاصل ہوتی ہے وہ تعریف اسمی ہے اور پوری تفصیل پڑھنے سے جو تعریف سامنے آتی ہے تو وہ تعریف حقیقی ہے اسلئے کہ اس عنوان کے شروع میں پوری تعریف اور حقیقت کھل کر سامنے نہیں آتی اور جب کتاب پڑھی جائے تو پڑھنے کے دوران پوری حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے اسلئے وہ تعریف حقیقی کہلائے گی۔

ویُطلَب بمَن العارضُ المشخِّص ای الامر الذی یعرض لذی العَلَم فیفید تشخیصهٗ وتعیینهٗ کقولنا من فی الدار فیجاب بزید ونحوه ممّا یفید تشخیصهٗ وقال السکاکی یُسئَل بما عن الجنس تقول ما عندك ای ایّ اجناس الاشیاء عندك وجوابهٗ کتابٌ ونحوهٗ ویدخل فیه السؤال عن الماهیة والحقیقة نحو ما الکلمة ای ایّ اجناس الالفاظ وجوابهٗ لفظ موضوعٌ مفردٌ اوعن الوصف تقول ما زیدٌ وجوابهٗ الکریم ونحوهٗ و یُسئَل بِمَن عن الجنس من ذوی العلم تقول من جبرئیل ای أبشرٌ هو ام مَلَكٌ ام جنّی

ترجمہ:۔

(اور) من کے ساتھ طلب کیا جاتا ہے (ذوی العقول کا عارض مشخص) لہٰذا وہ اس کی تشخیص وتعیین کا فائدہ دیتا ہے (جیسے ہمارا قول من فی الدار) تو اس کا جواب زید وغیرہ کے ساتھ دیا جائے گا۔ جو اس کیلئے مفید تشخیص ہو (سکاکی نے کہا ہے کہ ما سے جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے تم کہتے ہو ماعندک "یعنی" چیزوں میں سے کس جنس کی چیز تمہارے پاس ہے اس کا جواب کتاب وغیرہ آئے گا اور اس میں ماہیت وحقیقت کے بارے میں سوال کرنا بھی داخل ہے جیسے "ماالکلمۃ"؟ یعنی کلمہ الفاظ کی کونسی جنس میں سے ہے تو اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد ہوگا (یا وصف کے بارے میں سوال کیا جائے گا تم کہتے "مازید؟" تو اس کا جواب کریمٌ وغیرہ ہوگا اور سوال کیا جاتا ہے (من کیساتھ جنس ذوی العقول کے بارے میں تم کہتے ہو کہ "من جبریل؟" یعنی وہ انسان ہے یا فرشتہ یا جن؟

تشریح:۔

ویُطلب بِمَن العارض المشخص: حروف استفہام میں سے ایک حرف مَن ہے۔ من کے بارے میں علامہ سکاکیؒ اور جمہور کا اختلاف ہے۔ من کے ساتھ عارض مشخص ذی العلم کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ یعنی من کے ساتھ جس کے بارے میں سوال کیا جائے گا ایک تو اس کا عارض ہونا ضروری ہے عارض ہو ذاتی نہ ہو کہ مطلوب کی حقیقت میں داخل ہو۔ دوسرے نمبر پر وہ مشخص ہو یعنی مطلوب کی ذات جمیع ماعداء سے ممتاز ہو اور تیسرے نمبر پر وہ ذی علم ہو یعنی ذوی العقول میں سے ہو غیر ذوی العقول میں سے نہ ہو چنانچہ جب "من فی الدار" بول کر سوال کیا جائے تو جواب میں کہا جائے گا "زیدٌ یا خالدٌ یا بکرٌ وغیرہ۔ یہ ایک عارض ہے اسلئے کہ کسی بھی چیز کا علم اس کی ذات سے خارج ہے اور ذات کو عارض ہوتا ہے دوسرے نمبر پر مشخص ہے اسلئے کہ یہ جمیع ماعدیٰ سے ممتاز کرتا ہے اور تیسرے نمبر پر ذوی العقول میں سے بھی ہے۔

فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی عبارت میں جنس سے منطقیوں والا جنس مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مطلق حقیقت مراد ہے چنانچہ کلمہ مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور ما کے ساتھ اس کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ "ما الکلمہ" تو اس سوال کا مطلب ہوگا کہ "الکلمۃ من ای اجناس الاشیاء۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ "لفظٌ موضوعٌ مفردٌ" یعنی کلمہ لفظ موضوع ہے مہمل نہیں ہے مفرد ہے مرکب نہیں ہے۔

علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ "ما اور من" یہ دو چیزیں ہیں ما دو چیزوں کے طلب کرنے کیلئے آتا ہے نمبر ایک جنس کی طلب کیلئے آتا ہے چاہے وہ ذوی العقول میں سے ہو یا غیر ذوی العقول میں سے۔

ذوی العقول کی مثال جیسے "ما عندك" تمہارے پاس کیا ہے؟ تو اس کے جواب میں کتاب، فرس، حمارٌ، انسانٌ وغیرہ کہا جائے گا۔

دوسرے نمبر پر ما وصف کے بارے میں سوال کرنے کیلئے آتا ہے جیسے کوئی کہے کہ "مازید؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا شجاعٌ۔ یا کریمٌ۔ یا بخیلٌ وغیرہ وغیرہ۔

اور من ذوی العقول کے جنس کے طلب کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے من جبرئیل؟ تو جواب میں کہا جائے گا "ملكٌ" کیونکہ سوال کرنے سے مقصود طلب جنس ہے یعنی یہ پوچھا جارہا ہے کہ تم بتاؤ کہ جبرئیل کیا ہے انسان ہے فرشتہ ہے یا جن ہے؟

وفیہ نظرٌ اذلانسلّم انہٗ للسؤال عن الجنس وانہٗ یصحّ فی جواب من جبرئیلٌ ان یقال ملكٌ بل جوابہ ملكٌ یأتی بالوحی کذا و کذا ممّایفید تشخیصہ

ترجمہ:۔

اوراس میں نظر ہے) کیونکہ ہم مانتے ہی نہیں ہیں کہ یہ سوال جنس کیلئے ہے اور یہ کہ من جبریل کے جواب میں صرف ملکٌ کہنا کافی ہے بلکہ اس کا جواب یوں ہوگا کہ وہ فرشتہ ہے جووحی لاتا ہے وغیرہ وغیرہ جواس کی تشخیص کا فائدہ دے

تشریح:۔

وفیہ نظر":اس نظر کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ کی تردید فرمائی ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ کا من کوطلب جنس کیلئے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ من کوطلب جنس کیلئے قرار دینا خلاف لغت ہے کہ کہیں پربھی من طلبِ جنس کیلئے نہیں لا یا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ'' من جبرئیل "کے جواب میں صرف '' ملك'' '' کہنا کافی نہیں ہوگا بلکہ اسکے ساتھ اس کے مشخصات (ملكٌ يأتي بالوحي وغیرہ) کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔جیسے جب موسیٰ سے فرعون نے پوچھا کہ'' ومن ربكما يا موسى ؟ تو فرعون کے اس سوال کے جواب میں موسیٰ نے صرف جنس کے ذکر کرنے پر اکتفانہیں کیا بلکہ مشخصات کا بھی ذکر کر دیا ہے اور اس کے جواب میں فرمایا'' رَبُّنَا الَّذِىْ اَعْطٰى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰى ''

ويُسئَل بأيّ عمّا يميّز به احدُالمتشاركين في امر يعمّهما وهو مضمون ما اضيف اليه اىّ نحو أَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا اى انحن ام اصحاب محمّد ﷺ فالمؤمنون والكافرون قد اشتركا في الفريقيّة وسألوا عمّا يميّز احدهما عن الأخر مثل كون الكافرين القائلين لهٰذا القول ومثل كون المؤمنين اصحاب محمّد ﷺ

ترجمہ:۔

(اوراىّ سے اس چیز کے بارے میں سوال کیا جائے گا جوکسی امر عام میں دوشریک ہونے والی چیزوں میں سے ایک کو دوسری سے ممتاز کردے)اوروہ امرعام اىّ کا مضاف الیہ ہوتا ہے۔جیسے آیت اى الفريقين ۔فریقین میں سے کونسا بہتر ہے یعنی ہم یا اصحاب محمد ﷺ)لہٰذا مؤمنین اور کافر فریق ہونے میں مشترک ہیں اور کافروں نے اس چیز کے بارے میں سوال کیا ہے جوایک دوسرے کو ممتاز کردے مثلاً کافروں کا بہتر ہونا جو اس کے قول کیقائل ہیں اور مؤمنین کا بہتر ہونا جواصحاب محمد ﷺ ہیں

تشریح:۔

ویسئل بأیّ عمّا یمیّز به احد المشاركين في امرٍ يعمّهما :حروف استفہام میں سے ایک'' ایّ'' ہے اوراس کے ساتھ اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جوایسی چیز کوامتیاز دے جوکسی امر عام کے ماتحت مندرج ہو جیسے قرآن پاک میں کافروں کا قول ہےارشاد باری تعالیٰ ہے'' اَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا ''یعنی ہم اوراصحاب محمد میں سے کون سا فرقہ بہتر ہے تو فرقہ ہونے میں دونوں شریک ہیں جواىّ کا مضافُ الیہ ہے تو جواب میں چاہے مشرکین کہا جائے چاہے اصحاب محمد کہا جائے ایک کا دوسرے سے امتیاز ہو جائے گا۔

ويسئل بكم عن العدد نحو سَلْ بَنِىْ إِسْرَائِيْلَ كَمْ اٰتَيْنَاهُمْ مِنْ اٰيَةٍ بَيِّنَةٍ اى كم آية اٰتيناهم أعشرين ام ثلاثين فمن اٰية مميّز كم بزيادة من لِما وقع من الفصل بفعل متعدّ بينكم ومميّزه كماذكرنا في الخبرية فكم ههُنا للسؤال عن العدد

لکنّ الغرض من هذا السؤال هو التقریع والتوبیخ ویُسئل بکیف عن الحال وباین عن المکان وبمتیٰ عن الزمان ماضیًا کان اومستقبلاً وبایّان عن الزمان المستقبل قِیل ویُستعمل فی مواضع التفخیم مثل "أیّان یَوْمُ الدِّیْن" وأنّی تستعمل تارۃ بمعنیٰ کیف ویجب ان یکون بعدھا فعلٌ نحو "فَأْتُوْا حَرْثَکُم أَنّٰی شِئْتُمْ" ای علیٰ ایّ حال شئتم ومن ایّ شقّ اردتم بعد ان یکون المأتی موضع الحرث ولم یجیء انّٰی زیدٌ بمعنیٰ کیف ھو وأخریٰ بمعنیٰ من این نحو أنّٰی لَکِ ھٰذا ای من این لکِ ھذا الرزق الاٰتی فی کلّ یومٍ وقولہٗ یستعمل اشارۃٌ الیٰ انّہٗ یحتمل ان یکون مشترکًا بین المعنیین وان یکون فی احدھما حقیقۃً وفی الاٰخر مجازًا ویحتمل ان یکون معناہ أین الّا انّہٗ فی الاستعمال یکون مع من ظاھرۃ کما فی قولہ من انّٰی عشرون لنا ای من این اومقدرۃ کقولہٖ تعالیٰ "أنّٰی لَکِ ھٰذا" ای من این علیٰ ما ذکرہٗ بعض النحاۃ

ترجمہ:۔

(اور کم کیساتھ عدد کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے سل بنی اسرائیل کم الخ بنی اسرائیل سے پوچھ لو کہ ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دی ہیں؟ یعنی ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دی ہیں بیس یا تیس لہٰذا یہ من کی زیادتی کیساتھ آیت کی تمیز ہے کیونکہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدّی سے فصل واقع ہوگیا ہے جیسا کہ کم خبریہ میں مذکور ہو چکا لہٰذا یہاں پر کم عدد سے سوال کیلئے ہے لیکن سوال سے جھڑک دینا اور ڈانٹنا مقصود ہے (اور کیف سے حال اور این سے مکان اور متیٰ سے زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے) ماضی ہو یا مستقبل ہو اور ایان سے زمانہ مستقبل کے بارے میں۔ کہا گیا ہے کہ اسے مواضع تفخیم میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کب ہوگا قیامت کا دن؟ (اور انّٰی کو کبھی کیف کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے) جس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے (جیسے آؤ تم اپنی کھیتوں میں جس طرف سے چاہو) یعنی جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو اس کے بعد کہ آنے کی جگہ موضع زراعت ہو اور انّٰی زید کیف زید کے معنیٰ میں نہیں آتا (اور کبھی من این کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے انّٰی لکِ ہٰذا) یعنی اے مریم یہ روز آنے والی روزی تمہارے پاس کہاں سے آتی ہے؟ اور ماتن کا قول "یستعمل" سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ بھی احتمال ہے کہ انّٰی مشترک ہو دونوں معنوں کے درمیان اور یہ بھی احتمال ہے کہ ایک میں حقیقت ہو اور دوسرے میں مجاز اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنیٰ صرف این ہوں لیکن بظاہر من کے ساتھ استعمال ہوتا ہو جیسے من انّٰی عشرون یعنی من این مقدر ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے انّٰی لکِ ہٰذا یعنی من این جیسا کہ بعض نحویوں نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

ویسئل بکم عن العدد ۔کم طلب عدد مبہم کیلئے آتا ہے جیسے سَلْ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ کَمْ آتَیْنَاھُمْ مِنْ آیَۃٍ بَیِّنَۃٍ "یعنی ان سے پوچھئے کہ ان کو کتنی آیتیں دی ہیں بیس یا تیس وغیرہ وغیرہ؟ ۔مصنف کا مقصود یہاں تک پورا ہوگیا ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ یہ آیت عدد کے بارے میں سوال کرنے کیلئے نہیں آئی ہے بلکہ یہ آیت توبیخ اور ڈانٹنے کیلئے آئی ہے کہ ہم نے انھیں کو بہت ساری نشانیاں دی ہیں لیکن پھر بھی ان لوگوں نے حق کو قبول کر کے ایمان نہیں لایا ہے۔

فمن آیۃ ممیز کم: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے آیت کی ترکیب کی ہے "من آیۃ" "کم" کی تمیز ہے اور من زائدہ ہے جسے فعل متعدّی اور تمیز کے درمیان فاصلہ کیلئے لایا گیا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ کم اور فعل متعدّی کے درمیان جب فاصلہ

واقع ہو جائے تو من زائدہ کا لانا ضروری ہے۔ تا کہ مفعول کے ساتھ اس کی مشابہت لازم نہ آئے۔

ویسئل بکیف عن الحال: کیف حال پوچھنے کیلئے آتا ہے جیسے ''کیف الحال'' ؟ تو اس کا جواب دیا جائے گا۔ طیّب وغیرہ۔

وبأین عن المکان ؛این کے ساتھ مکان کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے أین جلست: تم کہاں بیٹھے ہو؟

ومتٰی عن الزمان :اور متی کے ساتھ زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چاہے وہ زمانہ ماضی ہو یا زمانہ استقبال جیسے متیٰ جئت ۔ ؟ متیٰ تأتی ؟ تم کب آئے ہو؟ اور تم کب آؤ گے؟

وبأیّان عن الاستقبال :ایان صرف زمانہ استقبال کے بارے میں سوال کرنے کیلئے آتا ہے جیسے ایان یثمر ھذہ النخلۃ ؟ یہ کھجور کا درخت کب پھل دے گا ؟ اور کبھی کبھار ایاّن کسی چیز کی تعظیم اور بڑائی بتانے کیلئے بھی آتا ہے جیسے ایان یوم الدین۔ بدلے اور جزاء کا دن کب ہے؟ اسی طرح ''أَیَّانَ یَوْمُ الْقِیَامَۃِ، أَیَّانَ مُرْسَاھَا''۔

وانّٰی تستعمل تارۃً بمعنیٰ کیف واخریٰ بمعنیٰ من این :حروف استفہام میں سے آخری حرف ''أنیّٰ'' ہے یہ دو معنیٰ کیلئے استعمال ہوتا ہے کبھی یہ ''کیف'' کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی یہ ''من أین'' کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔ کیف کے معنیٰ میں استعمال ہونے کی مثال جیسے ''فَأتُوا حَرْثَکُمْ أَنّٰی شِئْتُمْ'' اس آیت میں انّٰی کیف کے معنیٰ میں ہے یعنی کیف شئتم جس حالت میں تم چاہو اپنی کھیتی میں آؤ۔ یعنی قُبل کی طرف سے تو ملاپ ثابت ہے اسلئے کہ یہ موضع حرث ہے نہ کہ موضع فرث پھر کیفیت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اختیار دے رکھا ہے کہ قیام ،قعود اور اضطجاع ، میں سے جس حالت میں ہو اللہ کی طرف سے اجازت ہے اور جب انّٰی کیف کے معنیٰ میں ہو تو پھر اس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے چنانچہ ''انّی زیدا'' کو ''کیف زیــدا'' کے معنیٰ میں لینا درست نہیں ہے اسلئے کہ انّی بمعنیٰ کیف کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر فعل نہیں ہے۔ بلکہ انّی کے بعد اسم ہے۔

وقولہٗ یستعمل اشارۃٌ :اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے متن حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ مصنفؒ نے ''یستعمل'' کا لفظ لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ انّی دو معنیٰ میں مشترک ہونے کی وجہ سے استعمال ہوتا ہے اور یا اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ انّی کا کیف کے معنیٰ میں استعمال ہونا حقیقت ہے اور من أین کے معنیٰ میں استعمال ہونا مجاز ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ صرف این کے معنیٰ میں ہے اور ''من'' استعمال کرنے کے اعتبار سے اس کے ساتھ لایا ہے پھر ''من'' لفظوں میں موجود ہو گا یا تقدیراً موجود ہو گا لفظاً موجود ہونے کی مثال جیسے ''من انّی عشرون لنا'' یعنی ''من أین عشرون لنا'' تقدیراً موجود ہونے کی مثال جیسے أنّٰی لَکِ ھٰذا ' یعنی من این لکِ ھذا ' یہ تمہارے پاس کہاں سے آیا؟۔

اور انّی کے دوسرے معنیٰ من این کے آتے ہیں جیسے کہ حضرت زکریاؑ نے حضرت مریم کے عبادت خانے میں بے موسم پھل دیکھ کر پوچھا تھا کہ ''أنّٰی لَکِ ھٰذا یعنی'' من این لک ھذا الرزق الاتی فی کلّ یوم''

ثمّ انّ ھٰذہِ الکلمات الاستفھامیّۃ کثیرًمّا تُستعمَل فی غیر الاستفھام ممّا یناسب المقام بحسب معونۃ القرائن کالاستبطاء نحو کم دعوتکم او التعجّب نحو ''مَالِیَ لَا أَرَی الْھُدْ ھُدَ'' لانہٗ کان لایغیب عن سلیمان علیہ السلام بلااذنہ فلمّالم یبصرہ فی مکانہ تعجّب عن حال نفسہ فی عدم ابصارہ ایّاہ ولایخفیٰ انّہٗ لامعنی لاستفھام العاقل عن حال نفسھا وقول صاحب کشاف انہٗ نظر سلیمان علیہ الصلوۃ السلام الیٰ مکان الھدھد فلم یبصرہٗ فقال مالی لااراہ علی

معنیٰ انّهٗ لایراه وهو حاضرٌ لساتر سترهٗ اوغیر ذلك ثمّ لاح لهٗ انّهٗ غائبٌ فاضرب عن ذلك واخذ یقول أهو غائبٌ كأنّهٗ یسئل عن صحة مالاح لهٗ لایدلّ علیٰ انّ الاستفهام علیٰ حقیقته والتنبیه علی الضلال نحو فَأَیْنَ تَذْهَبُوْنَ

ترجمہ:۔

(پھر یہ کلمات) استفہامیہ (بسا اوقات غیر استفہام میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں) جو قرائن کے اعتبار سے مقام کے مناسب ہوں (جیسے دیر کرنا مثل کم دعوتک اور تعجب کرنا جیسے مجھے کیا ہوا کہ میں ہد ہد کو نہیں دیکھ رہا ہوں) کیونکہ وہ حضرت سلیمانؑ کی اجازت کے بغیر کہیں نہیں جاتا تھا جب آپ نے اسے اپنی جگہ پہ نہیں دیکھا تو آپ اپنے حال سے اسکے نہ دیکھنے پر تعجب کرنے لگے اور اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ اس کا کوئی مطلب نہیں بنتا ہے کہ وہ اسے نہیں دیکھ رہا ہے کیونکہ عاقل کا اپنے حال سے استفہام بے معنی ہے اور صاحب کشاف کا یہ کہنا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ہد ہد کے مکان کی طرف نظر کی تو اس کو نہیں دیکھا اس پر آپ نے کہا مالی لااراہ یعنی اس کے ہوتے ہوئے میں نہیں دیکھ رہا کہ کوئی پردہ ہے یا کوئی اور سبب ہے پھر یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ غائب ہے (تو آپ نے کہنا شروع کر دیا کہ کیا وہ غائب ہے؟ گویا کہ آپ پر جو ظاہر ہوا ہے اس کی صحت معلوم کر رہے ہیں یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ یہ استفہام اپنی حقیقت پر مبنی ہو (اور گمراہی پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے تم کہاں جا رہے ہو

تشریح:۔

ثمّ هذه الكلمات كثیرًا ماتستعمل فی غیر الاستفهام : یہاں تک حروف کی تفصیل ختم ہو گئی اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اصل تو ان حروف کی وضع استفہام اور ان معانی کیلئے ہوئی ہے جن کو ہم نے بیان کر دیا ہے لیکن کبھی کبھار قرائن کی وجہ سے مجازی طور پر ان حروف کا استعمال ان معانی کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی ہوتا ہے مثلاً استبطاء کیلئے ان کا استعمال کرنا۔ اور استبطاء دیر اور تاخیر کرنے کو کہتے ہیں جیسے کوئی کہے کہ ''کم دعوتك'' میں نے تمہیں کتنی بار بلایا۔
والتعجب: یا حروف استفہام تعجب کیلئے آتے ہیں جیسے ''مَالِیَ لَاأَرَی الْهُدْ هُدَ'' مجھے کیا ہوا کہ میں ہد ہد کو نہیں دیکھ پا رہا۔ اس آیت میں ما استفہامیہ تعجب کیلئے استعمال ہوا ہے اسلئے کہ اس آیت میں سلیمانؑ اپنے نفس سے سوال کر رہے ہیں اور اپنے نفس سے سوال کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے اور یہ استفہام تعجب کیلئے اسلئے ہے کہ ہد ہد اپنے مقام پر ہمیشہ ہوتا تھا ایک بار حضرت سلیمانؑ نے ضرورت پڑنے پر اسے دیکھا تو اپنی جگہ پر نہ تھا تو سلیمانؑ کو اس کے عدم موجودگی کی وجہ سے حیرت ہوئی کہ جو ہد ہد اپنی جگہ سے کبھی نہ ٹلا وہ آج میری اجازت کے بغیر غائب کیوں ہے یا میرا قصور ہے دیکھنے میں کہ ہد ہد ہونے کو تو موجود ہے لیکن وہ مجھے نظر نہیں آ رہا ہے اور صاحب کشاف علامہ زمخشری نے کہا ہے کہ یہاں پر ما کو استفہام کیلئے بھی بنایا جا سکتا ہے اور جب ما کو استفہام کیلئے بنایا جائے تو پھر آیت کریمہ کا مطلب یہ بنے گا کہ جب سلیمانؑ نے ہد ہد کی جگہ دیکھی تو اسے اپنی جگہ پر حاضر نہ پا کر پوچھا کہ کیا ہوا مجھے کہ میں ہد ہد کو نہیں دیکھ رہا یعنی یا تو ہد ہد موجود ہے مجھے نظر نہیں آ رہا ہے اور یا وہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے بلکہ غائب ہے۔
والتنبیه علی الضلالة:۔ اسی طرح حرف استفہام گمراہی پر تنبیہ کرنے کیلئے بھی آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''فَأَیْنَ تَذْهَبُوْنَ ۔ تم کہاں بھٹکے جا رہے ہو؟

والوعید كقولك لمن یُسیء الادبَ ألم أُؤدّبْ فلانًا اذا عَلِم المخاطب ذلك وهو انّك أدّبت فلانًا فیفهم منه معنیٰ الوعید والتخویف ولایحمله علی السؤال والامر نحو فَهَلْ أَنْتُمْ

مُسْلِمُوْنَ ای اسلموا والتقریرای حمل المخاطب علی الاقراربمایعرفهٗ والجاؤهٗ الیه بایلاء المقرّربه الهمزة ای بشرط ان یذکربعد الهمزة ماحمل المخاطب علی الاقراربه کما مرّ فی حقیقة الاستفهام من ایلاء المسئول عنه الهمزةتقول أضربت زیدًا فی تقریره بالفعل وانت ضربت فی تقریره بالفاعل وأزیدًاضربت فی تقریره بالمفعول وعلی هذاالقیاس وقد یقال التقریربمعنی التحقیق والتثبیت فیقال أضربت زیدًابمعنی انّک ضربتهٗ البتّة

ترجمہ:۔

اور وعید کیلئے جیسے بے ادب سے تم کہتے ہو کہ: کیا میں نے فلاں کوٹھیک نہیں کیا؟ جبکہ مخاطب اس کو جانتا ہو کہ تو نے فلاں کو ٹھیک کردیا ہے لہٰذا اس سے وہ وعید اور تخویف سمجھ لے گا اور سوال پر محمول نہیں کرے گا (اور امر کیلئے جیسے فہل انتم مسلمون یعنی تم اسلام لے آؤ (اور تقریر کیلئے) یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ ومضطر کرنے کیلئے جس کو وہ جانتا ہے (مقر بہ کو ہمزہ کیساتھ متصل لاکر) یعنی اس شرط کیساتھ کہ ہمزہ کے بعد اس چیز کا ذکر کیا جائے جس کے اقرار پر مخاطب کو آمادہ کرنا ہے (جیسا کہ گزر چکا) حقیقت استفہام میں کہ مسئول عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے تم کہتے ہو اضربت زیدًا فعل کی تقریر میں اور انت ضربت فاعل کی تقریر میں اور أزیدًا ضربت تقریر مفعول میں اور اسی طرح اور بھی اور کہا گیا ہے کہ تقریر تحقیق وتثبیت کے معنیٰ میں ہوتی ہے لہٰذا کہا جائے گا اضربت زیدًا اس معنیٰ کے طور پر کہ تم نے اسے لازمی طور پر مارا ہے

تشریح:۔

اور حرف استفہام وعید اور ڈرانے کیلئے بھی آتا ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ'' کیا ہم نے پہلوں کو ہلاک نہیں کیا؟

والاقرار: اسی طرح کبھی تو متکلم اور مخاطب دونوں کو کسی چیز کا علم ہوتا ہے لیکن متکلم مخاطب سے اقرار کرانے کیلئے حرف استفہام استعمال کرتا ہے پھر متکلم جس چیز کا اعتراف کرانا چاہتا ہے اس کے ساتھ متصل ہمزہ وصلیہ لانا ضروری ہے اور اس کی تین صورتیں ہیں۔ فعل کے اقرار کا ارادہ ہوگا یا فاعل کے یا مفعول کے اقرار کا ارادہ ہوگا۔ فعل کے اقرار کرانے کی مثال جیسے أضربت زیدًا'' فاعل کے اقرار کرانے کی مثال جیسے أأنت ضربت زیدًا'' مفعول کے اقرار کرانے کی مثال جیسے أزیدًا ضربت' بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہاں پر ہمزہ تقریر کیلئے ہے اس صورت میں تقریر سے تقریر کا معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہوگا۔ بلکہ تحقیق اور تثبیت کے معنیٰ میں ہوگا جیسے کوئی کہے کہ ''أضربت زیدًا'' کیا تو نے زید کو مارا ہے؟ تو اس کے معنیٰ ہوں گے کہ کیا واقعی تو نے زید کو مارا ہے؟۔

فائدہ اولیٰ: شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ اور علامہ سکاکیؒ وغیرہ نے قرآن کریم کی آیت ''أأنتَ فَعَلْتَ هٰذَا بِاٰلِهَتِنَا يَاۤاِبْرَاهِيْمُ' اے ابراہیم کیا ہمارے معبودوں کے ساتھ یہ بدسلوکی تم نے کی ہے۔ ان حضرات نے اس میں استفہام برائے فاعل مانا ہے اور وجہ یہ بتائی ہے کہ ان لوگوں کا مقصود بتوں کے توڑنے کی وجہ کا پوچھنا نہیں ہے کہ یہ تقریر فعل کے قبیل سے بن جائے بلکہ سوال کرنے کا مقصد حضرت ابراہیمؑ سے اقرار کرانا ہے کہ بتوں کو تم نے توڑا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال فاعل کے بارے میں ہے نہ کہ مفعول کے بارے میں لہٰذا یہ استفہام برائے تقریر فاعل ہوگا نہ کہ برائے تقریر فعل۔ اس پر مصنفؒ نے ایضاح میں اعتراض کیا ہے کہ ہمزہ کے تقریر فاعل کیلئے ہونے کیلئے چونکہ سابقہ کلام میں کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے ہوسکتا ہے کہ یہ آیت اپنے اصلی معنیٰ میں ہو کیونکہ سیاق کلام سے حضرت ابراہیمؑ کے بتوں کے توڑنے پر کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اول تو یہ

بات تسلیم نہیں ہے کہ اس بات کا علم اس پر منحصر ہے کہ سیاق کلام میں اس پر دلالت ہو کیونکہ قوم کا بت پرست ہونا اور ان میں سے کسی کا اس طرح کی حرکت کا جرأت نہ کر سکنا خود متعین کر دیتا ہے کہ بتوں کو توڑنے والا ان میں سے کوئی نہیں ہے بلکہ حضرت ابراہیم ہی ہیں کیونکہ سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے ان کے بتوں کی اہانت کی تھی اور ''وَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ'' قسم کھا کر کہا تھا کہ میں تمہارے بتوں کو توڑ کے رہوں گا۔ اور یہ بات قوم کے علم کیلئے کافی ہے۔

فائدہ......۲۔ شیخ ابوحیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ استفہام تقریری ہمزہ ہی کے ساتھ ہوتا ہے ھل کے ساتھ نہیں ہوتا پھر دوسرے کچھ نحویوں نے کہا ہے کہ ہل تقریر و اثبات دونوں کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''هَلْ فِيْ ذٰلِكَ قَسَمٌ لِذِيْ حِجْرٍ'' علامہ زمخشری نے قرآن کریم کی آیت ''هَلْ أَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِنَ الدَّهْرِ'' میں تقریر کیلئے مانا ہے ممکن ہے کہ ان کا مقصد یہ ہو کہ یہاں پر ھل قد کے معنی میں ہے جیسا کہ ان کا مذہب ہے کیونکہ اس میں ہمزہ مقدر ہے لہٰذا تقریر ہمزہ سے ہوگی نہ کہ ہل سے شیخؒ نے مزید یہ بھی کہا ہے کہ اگر استفہام کا مقصد تعیین، توبیخ، انکار، تعجب، ہو تو یہ ہمزہ کے ساتھ ہوگا نہ کہ ہل کے ساتھ اور اگر مقصود جحد ہو تو ہل کے ساتھ ہوگا نہ کہ ہمزہ کے ساتھ اس میں جحد سے انکار کی قسم ثانی مراد ہے اور انکار سے قسم اوّل مراد ہے۔ لہٰذا جو ھل جحد کیلئے ہو اس کا استثناء کے معنی میں ہونا متعین ہوگیا جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے وَهَلْ نُجَازِيْ اِلَّا الْكَفُوْرَ'' اور ہم ناشکروں ہی کو جزاء دیتے ہیں۔

فائد......۳۔ تقریر کے ساتھ کلام موجب ہوتا ہے اسلئے کہ اس پر صریحی کلام موجب کا عطف ہوتا ہے اور صریحی کلام موجب پر استفہام تقریر کا عطف ہوتا ہے اس پر کلام موجب کے عطف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ۔ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ۔ اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى، وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى، اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِيْ تَضْلِيْلٍ، وَاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ'' استفہام تقریری کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال جیسے ''اَكَذَّبْتُمْ بِاٰيَاتِيْ وَلَمْ تُحِيْطُوْا بِهَا عِلْمًا'' جیسا کہ شیخ عبدالقاہر جرجانی نے ثابت کیا ہے کہ یہ آیت ارشاد باری تعالیٰ ''وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا'' کے قبیل سے ہے۔

والانكار كذالك نحو أغَيْرَ اللّٰهِ تَدْعُوْنَ اى بايلاء المنكر الهمزة كالفعل فى قوله ع أتقتلنى والمُشْرَفِىُّ مضاجعى والفاعل فى قوله تعالى ''أهُمْ يُقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ'' والمفعول فى قوله تعالى ''أغَيْرَ اللّٰهِ أتَّخِذُ وَلِيًّا''

ترجمہ:۔

(اور اسی طرح انکار کیلئے) جیسے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو یعنی فعل کی طرح منکر کو ہمزہ کیساتھ متصل لانے کے ساتھ اس مصرعہ میں۔ کیا تو مجھے قتل کرے گا اس حال میں کہ مشرفی تلوار میرے پہلو میں ہے۔ اور فاعل جیسے اس ارشاد باری میں کہ کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ اور مفعول اس آیت میں کیا غیر اللہ کو میں اپنا کارساز بنالوں؟

تشریح:۔

والانكار كذالك: جس طرح ہمزہ استفہامیہ اقرار اور اعتراف کرانے کیلئے آتا ہے اسی طرح سے انکار کرانے کیلئے بھی آتا ہے اور جس طرح اقرار کرانے کیلئے اتصال ہمزہ شرط ہے اسی طرح سے انکار کرانے کی صورت میں بھی منکر عنہ کے ساتھ اتصال ہمزہ کی شرط ہے۔ اس کی بھی تین صورتیں بن جائیں گی؛ یا تو فعل کا انکار ہوگا جیسے امرؤالقیس کا یہ شعر ہے۔

﴿أتقتلني والمشرفيّ مضاجعي :: ومسنونة زرقٍ كأنياب اغوال﴾

ترجمہ: کیاتم مجھے قتل کرو گے جبکہ مشرفی (تیز دھار) تلوار میرے پہلو میں لٹک رہی ہے اور نیلگوں تیز دھار نیزے جو بھوتوں اور چڑیلوں کے نوکیلے دانتوں کی طرح ہیں۔

فاعل کا انکار کرنا مقصود ہوتو اسے ہمزہ کے ساتھ متصل لائیں گے جیسے أَهُمْ يُقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ'' کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ اور مفعول کا انکار کرنا مقصود ہوتو اسے بھی ہمزہ کے ساتھ متصل لائیں گے جیسے أغير الله اتخذ وليا۔ یعنی میں اللہ کے سوا کسی کو اپنا دوست نہیں بناتا یا ''أَغَيْرَ اللّٰهِ تَدْعُوْنَ'' یعنی تمہیں غیر اللہ کو نہیں پکارنا چاہئے

وامّا غير الهمزة فيجيء للتقرير والانكار لكن لايجزي فيه هذه التفاصيل ولا يكثر كثرة الهمزة ولهذا لم يبحث عنه ومنه اي من مجيء الهمزة للانكار أَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهٗ اي الله كافٍ لأن انكار النفي نفيٌ لهٗ ونفي النفي اثباتٌ وهذا المعنىٰ مراد من قال انّ الهمزة فيه للتقرير اي لحمل المخاطب على الاقرار بما دخله النفي وهو الله كافٍ لا بالنفي وهو ليس الله بكافٍ فالتقرير لايجب ان يكون بالحكم الذي دخلت عليه الهمزة بل يعرف المخاطب من ذلك الحكم اثباتًا اونفيًا وعليه قولهٗ تعالىٰ ''أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ'' فان الهمزة فيه للتقرير اي بما يعرفهٗ عيسىٰ صلوات الله عليه من هذا الحكم لابانهٗ قد قالهٗ وقولهٗ والانكار كذالك دلّ علىٰ انّ صورة الانكار الفعل ان يلى الفعل الهمزة ولمّا كان لهٗ صورة اخرىٰ لايلى فيها الفعل الهمزة اشار اليها بقوله

ترجمہ:۔

ہمزہ کے علاوہ دوسرے کلمات بھی تقریر انکار کیلئے آتے ہیں لیکن ان میں یہ تفصیل نہیں چلتی اور نہ ہمزہ کی طرح ان کی کثرت ہے اسلئے ان سے بحث نہیں کی ہے۔ (اور اسی سے ہے) یعنی ہمزہ کے انکار کیلئے ہونے سے ہے کیا اللہ اپنے بندے کیلئے کافی نہیں ہے؟ یعنی اللہ کافی ہے کیونکہ) نفی کا انکار نفی کی نفی ہے (اور نفی کی نفی اثبات ہے اور یہی) معنیٰ (مراد ہے اس کی جس نے کہا ہے کہ اس میں ہمزہ تقریر کیلئے ہے) یعنی مخاطب کو اقرار پر آمادہ کرنے کیلئے (اس کی جس پر نفی داخل ہے) اور وہ اللہ کافی ہے (نہ کہ نفی کی) اور وہ ''أليس اللہ بکاف'' ہے اسلئے ضروری نہیں ہے کہ تقریر اسی حکم کی ہو جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ تقریر ہر اس چیز کی ہوگی جس کو مخاطب اس حکم سے یقینی اثباتًا یا نفیًا جانتا ہو قول باری تعالیٰ اسی پر محمول ہے کیا تم نے لوگوں سے کہا تھا کہ تم مجھے اور میری والدہ کو اللہ کے سوا دو معبود بنالو کیونکہ اس میں ہمزہ تقریر کیلئے ہے یعنی اس چیز کی تقریر کیلئے جس حکم کو حضرت عیسیٰؑ جانتے تھے نہ انھوں نے ایسا کہا اور ماتن کا قول ''والانکار کذالک'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ ہمزہ کے متصل ہو، چونکہ اس کی صورت ایک اور بھی ہے جس میں فعل ہمزہ کے ساتھ متصل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے

تشریح:۔

وامّا غير الهمزة فيجيء للتقرير والانكار: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ جس طرح ہمزہ تقریر اور انکار کیلئے آتا ہے اسی طرح ''غیر ہمزہ'' بھی انکار وتقریر کیلئے آتا ہے آپ نے ہمزہ کی تفصیل بھی بیان کردی اور مثالیں بھی ذکر کی ہیں غیر ہمزہ کو کیوں نظر انداز کیا ہے نہ آپ نے اس کی تفصیل

ذکر کی ہے اور نہ ہی کوئی مثال ذکر کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: غیر ہمزہ کا انکار وتقریر کیلئے آنا بہت ہی زیادہ قلیل تھا اسلئے ہم نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔

ومنہ اَلَیْسَ اللّٰہُ بِکَافٍ عَبْدَہٗ: کیا اللہ اپنے بندے کیلئے کافی نہیں ہے؟ یعنی کافی ہے۔ یہ آیت پیش کر کے مصنف نے ہمزہ کے انکار کیلئے ہونے کی ایک طرح سے مثال پیش کر دی ہے۔ یہاں پر ہمزہ چونکہ نفی پر داخل ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب نفی پر نفی داخل ہو جائے تو اثبات کا فائدہ دیتا ہے، چنانچہ اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ اپنے بندے کیلئے کافی ہے۔

ع ...... ان کی نہیں نہیں سے مدعا ہوا ثابت۔

اسی وجہ سے مدح کے بارے میں جریر کے اس شعر کو بڑا اونچا مقام حاصل ہے۔ ...... شعر ......

﴿ألستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح﴾

اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ تقریر واعتراف کیلئے ہو پھر اس صورت میں صرف ہمزہ کے مدخول کا اعتراف نہیں ہوگا بلکہ پورے جملے سے جو حکم ظاہر اور مخاطب کو معلوم ہوگا اس کا اعتراف ہوگا۔ خواہ وہ ایجابی ہو یا سلبی۔ ایجابی کی مثال ''اَلَیْسَ اللّٰہُ بِکَافٍ عَبْدَہٗ'' میں ''اللّٰہ کافٍ عبدہ'' کا اعتراف ہوگا۔ اور ایجابی کی مثال جیسے کہ اللہ تعالیٰ عیسیٰ سے روز قیامت یہ پوچھیں گے کہ ''أأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ وَأُمِّیَ اِلٰہَیْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ'' اس سے تقریر مقصود ہے یعنی آپ نے قوم سے یہ نہیں کہا ہے کہ تم لوگ مجھے اور میری والدہ کو پوجیں اس امر کی تقریر مقصود نہیں ہے کہ آپ نے ان سے یہ کہا ہے کیونکہ یہ بات صرف حضرت عیسیٰ ہی پر کیا موقوف بلکہ تمام انبیاء کرام سے محال اور ناممکن ہے کہ وہ لوگوں کو آ کر اس دنیا میں اپنی عبادت کرنے کی دعوت دیں۔

ولانكار الفعل صورةٌ اخرىٰ وهى نحو أزيدًا ضربت ام عمرًوا لمن يردّد الضرب بينهما من غير ان يعتقد تعلّقهٗ بغيرهما فاذا انكرتَ تعلّقهٗ بهما فقد نفيتَهٗ عن اصله لانّهٗ لابدّ من محلّ يتعلّق به

ترجمہ:۔

(انکار فعل کی ایک اور صورت بھی ہے جیسے أزیدًا ضربت ام عمرًا اس آدمی سے جو ان دونوں کے درمیان ضرب کو دائر کرتا ہو) اس کے بغیر کہ ان کے غیر کیساتھ اس کے تعلّق کا معتقد ہو جب تم نے ان دونوں سے تعلّق کے قائم ہونے کا انکار کر دیا تو بالکلیہ ضرب کا انکار کر دیا کیونکہ اس کیلئے کسی محل کا ہونا ضروری ہے

تشریح:۔

ولانکاره صورةٌ اخرىٰ: انکار فعل کی ایک اور صورت بھی ہے جس میں فعل کے حذف کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور جس میں فعل کا ہمزہ کے ساتھ متصل ہونا بھی کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ جس فعل کا انکار کیا جا رہا ہے اس فعل کے معمول کے ساتھ ہمزہ استفہامیہ کو متصل کر دیا جائے اور پھر اس پر کسی اور فعل کے معمول کا عطف کر دیا جائے لہٰذا ہمزہ انکاری کی وجہ سے معمولِ فعل جو متعلق فعل ہے منفی ہونے کی وجہ سے فعل بھی منفی ہو جائے گا کیونکہ فعل بحیثیت وصف ہونے کے محل کا مقتضی ہوتا ہے اور وہ مفعول ہے جو یہاں پر منتفی ہے لہٰذا فعل بھی منفی ہو جائے گا جیسے کسی آدمی کو تردد ہو زید اور عمرو کے بارے میں کہ مخاطب نے ان میں سے کس کو مار ا ہے جبکہ حقیقت میں مخاطب نے ان میں سے کسی کو نہ مارا ہو تو وہ یوں کہے گا ''أزیدًا ضربت ام عمرًا'' اس میں ہمزہ انکاری کی وجہ سے مفعول بہ کی نفی ہوگئی اور اس کی نفی سے فعل کی بھی نفی ہوگئی اور اس کا معنیٰ یوں بنے گا کہ تم نے نہ زید کو مارا ہے اور نہ ہی عمرو کو۔

والانکار امّا للتوبیخ ای ما کان ینبغی ان یکون ذٰلک الامر الذی کان نحو اعصیت ربّک فانّ العصیان واقعٌ لکنّہٗ منکر بہ وما یقال انّہٗ للتقریر فمعناہ التحقیق والتثبیت او لا ینبغی ان یکون نحو أتعصی ربّک

ترجمہ:۔

(اور انکار یا تو توبیخ کیلئے ہوتا ہے) یعنی جو کام ہو چکا ہے اس کام کو نہ ہونا چاہئے تھا (جیسے کیا تو نافرمانی کرتا ہے اپنے رب کی) کیونکہ عصیان تو واقع ہے لیکن اس کا انکار کیا گیا ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ تقریر کیلئے ہے اس کا مطلب تحقیق وتثبیت ہے (یا اس کا مطلب یہ ہے کہ نہیں ہونا چاہئے جیسے اُتعصی ربک

تشریح:۔

والانکار امّا للتوبیخ: یہاں سے انکار کے اسباب ذکر کر رہے ہیں اور وہ کل آٹھ اسباب ہیں۔
پہلا سبب یہ ہے کہ کبھی کبھار انکار توبیخ اور ڈانٹنے کیلئے آتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات پر ڈانٹتا ہے کہ یہ کام ماضی میں نہیں ہونا چاہئے تھا تم نے اسے کیوں کیا ہے اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز ہمزہ کے بعد آتا ہے اس کا وقوع یا تو ہو چکا ہوتا ہے اور یا اس کے واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اگر ہو چکا ہو تو ماضی پر ڈانٹنا ہوگا اور اگر ہونے والا ہو تو مستقبل پر ڈانٹنا ہوگا اور وہ برا ہونے کی وجہ سے قابل نفرت ہوتا ہے ماضی کی مثال جیسے "اَعَصَیْتَ رَبَّکَ" یعنی تم نے یقیناً اپنے رب کی نافرمانی کی اور تم کو اپنے رب کی نافرمانی نہیں کرنی چاہئے تھی۔ توبیخ مستقبل کی مثال جیسے "أتعصی ربّك" یعنی تجھے اپنے رب کی نافرمانی نہیں کرنی چاہئے۔

او للتکذیب فی الماضی ای لم یکن نحو "أَفَأَصْفٰکُمْ رَبُّکُمْ بِالْبَنِیْنَ" ای لم یفعل ذٰلک او فی المستقبل او لا یکون نحو "أَنُلْزِمُکُمُوْهَا" ای أنلزمکم تلک الهدایة او الحجة بمعنی أنکرهکم علیٰ قبولها ونقسّرکم علی الاسلام والحال انّکم لها کارهون یعنی لا یکون هذا الالزام

ترجمہ:۔

یا تکذیب کیلئے) ماضی میں یعنی نہیں ہوا ہے۔ جیسے کیا تم کو لڑکوں کیلئے چن لیا ہے؟)
یعنی یہ نہیں کیا (یا) مستقبل میں یعنی (نہیں ہوگا جیسے کیا لازم کر دیں گے ہم تم کو یہ یعنی کیا ہم تم پر اس ہدایت اور حجّت کو لازم کر دیں گے یعنی کیا ہم تم کو اس کے قبول کرنے پر اور اسلام کے لانے پر مجبور کر دیں گے حالانکہ تم اس کو ناپسند کرتے ہو مطلب یہ ہے کہ یہ الزام نہیں ہوگا

تشریح:۔

او للتکذیب: دوسرا سبب یہ ہے کہ جس چیز کا انکار کیا جا رہا ہے اس کی تکذیب کیلئے ہمزہ استفہامیہ انکاری لائی جائی پھر تکذیب کی دو صورتیں ہیں یا زمانہ ماضی میں تکذیب ہوگی یا زمانہ استقبال میں تکذیب ہوگی زمانہ ماضی میں تکذیب کی مثال جیسے "أَفَأَصْفٰکُمْ رَبُّکُمْ بِالْبَنِیْنَ" یعنی اللہ نے ایسا نہیں کیا ہے کہ چن چن کر تم لوگوں کو تو بیٹے دیدئے اور خود اپنے لئے بیٹیاں پسند کر لی ہوں۔
استقبال میں تکذیب کی مثال جیسے "أَنُلْزِمُکُمُوْهَا وَأَنْتُمْ لَهَا کَارِهُوْنَ" یعنی کیا تمہارے نہ چاہنے کے باوجود ہم تم لوگوں کو

ہدایت دیدیں گے؟ ایسا نہیں ہوگا۔ اسی معنیٰ میں شاعر کا یہ شعر بھی ہے۔

﴿أأترك ان قلّت دراهم خالدٍ زيارة انّي اذًا للئيم﴾

والتهكّم عطفٌ على الاستبطاء اوعلى الانكاروذلك انّهم اختلفوافي انّه اذاذكرمعطوفاتٌ كثيرةٌ انّ الجميع معطوفٌ على الاوّل اوكلّ واحدٍ عطفٌ على ماقبلهٗ نحو "أصلوتك تأمرك أن نترك ما يعبد أبائنا" وذلك شعيبًا على نبيّناوعليه السلام كان كثيرالصلوٰة وكان قومهٗ اذارأوه يصلّي تضاحكوافقصدوابقولهم "أصلوتك تأمرك" الهزء والسخريّة لاحقيقة الاستفهام

ترجمہ:۔

(یا مذاق کرنے کیلئے) اس کا عطف استبطاء پر ہے یا انکار پر کیونکہ اس میں اختلاف ہے کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوں تو وہ سب اوّل پر معطوف ہوں گے یا ان میں سے ہر ایک اپنے ماقبل پر (جیسے کیا آپ کی نماز آپ کو اس کا حکم کرتی ہے کہ ہم اس کو چھوڑ دیں جن کی عبادت ہمارے آباء کرتے تھے) اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کثرت سے نماز پڑھتے تھے اور آپ کی قوم آپ کو نماز پڑھتے دیکھ کر ہنستی تھی لہٰذا أصلوتک الخ سے ان کا مقصد ٹھٹھا کرنا اور مذاق اڑانا ہے نہ کہ حقیقت استفہام

تشریح:۔

اوالتھکم: تیسرا سبب تہکّم ہے یعنی کبھی کبھار حرف استفہام استہزاء اور مذاق کرنے کیلئے بھی آتا ہے جیسے حضرت شعیبؑ کی قوم نے جب حضرت شعیبؑ کو زیادہ نمازیں پڑھتے ہوئے دیکھا تو انھوں نے ان کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا تھا کہ " أصلوتك تأمرك أن نترك مايعبد ابائنا " یعنی کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کے کہنے پر آمادہ کرتی ہے کہ ہم اپنے آباء واجداد کے معبودوں کو چھوڑ دیں۔ یہ بات انھوں نے حضرت شعیبؑ کا مذاق اڑاتے ہوئے کہی تھی۔ ان سے پوچھنے کیلئے نہیں کہی تھی کہ کیا واقعی معاملہ ایسا ہے یا نہیں ہے۔

وذلك انهم اختلفوا: فاضل شارح نے درمیان میں یہ بات کہی ہے کہ تہکّم کے معطوف علیہ کے بارے میں دو احتمال ہیں اس کا معطوفٌ علیہ یا تو " الاستبطاء " ہے جو مجازات میں سب سے پہلے مذکور ہوا ہے اور یا " الانکار " ہے۔ جو مجازات میں سب کے بعد مذکور ہوا ہے چاہے جس پر بھی عطف کرلیا جائے معنیٰ کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ یہاں پر معطوفٌ علیہ کے بارے میں جو دو احتمالات پیدا ہو گئے ہیں وہ ایک اختلاف کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں اور وہ اختلاف یہ ہے کہ جب بہت سارے معطوفات ہوں تو جملہ معطوفات کا عطف سب سے پہلے والے معطوف پر ہوگا یا ہر ایک معطوف کا عطف اپنے سے پہلے والے معطوف پر ہوگا اس میں اختلاف ہے بعض اوّل قول کے قائل ہیں اور بعض دوسرے قول کے قائل ہیں البتہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب عطف کسی ایسے حرف کے ساتھ نہ ہو جو ترتیب پر دلالت کرے جیسے واو، أو، فاء، ثم، حتّی، اور اگر عطف کسی ایسے حرف کے ساتھ ہو جو ترتیب پر دلالت کرتا ہو تو اس صورت میں پھر بالاتفاق ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا پھر اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جہاں سب سے پہلا معطوفٌ علیہ ضمیر مجرور ہو کہ اس صورت میں ان لوگوں کے نزدیک معطوف کے ساتھ حرف جار کا اعادہ ضروری ہے جو جملہ معطوفات کو اوّل پر معطوف مانتے ہیں بخلاف ثانی قول کے کہ اس قول پر جملہ معطوفات کے ساتھ اعادہ جار ضروری نہیں بلکہ صرف اوّل کے ساتھ اعادہ جار کافی ہے جیسے "مررت بك وبزيدٍ وعمروٍ وبكرٍ"

والتحقير نحو مَن هذا؟ استحقارًا بشأنه مع انّك تعرفهُ والتهويل كقراءة ابن عبّاسٍ وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِيْنِ مَنْ فِرْعَوْنُ" بلفظ الاستفهام اى مَنْ بفتح الميم ورفع فرعون على انّهُ مبتدأٌ ومن الاستفهاميّة خبرهُ اوبالعكس على اختلاف الرأيين فانّهُ لامعنى لحقيقة الاستفهام ههُنا وهو ظاهرٌ بل المراد انّهُ لمّا وصف العذاب بالشدّة والفظاعة زادهم تهويلًا بقوله من فرعون اى هل تعرفون من هو في فرط عتوّه وشدة الشكيمة فما ظنّكم بعذاب يكون المعذّب به مثلهُ ولهذا قال اِنَّهٗ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِيْنَ زيادةً لتعريف حاله وتهويل عذابه

ترجمہ:۔

اور تحقیر کیلئے جیسے کون ہے یہ؟ اس کی تحقیر کرتے ہوئے حالانکہ تو اسے جانتا ہے (اور ڈرانے کیلئے جیسے قراءۃ ابن عباس بے شک ہم نے نجات دی بنی اسرائیل کو رسوا کن عذاب سے، کون ہے فرعون؟ لفظ استفہام کیساتھ) یعنی مَن میم کے فتحہ اور فرعون کے رفع کے ساتھ) اس طور پر کہ فرعون مبتداء ہے اور من استفہامیہ اس کی خبر ہے یا اس کے برعکس علیٰ اختلاف الرأیین کیونکہ حقیقت استفہام کے یہاں کوئی معنی ہی نہیں ہیں جو ظاہر ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب عذاب کو شدّت اور بدترین ہونے کے ساتھ متصف کیا تو مزید خوفزدہ کرنے کیلئے کہا گیا من فرعون جانتے ہو فرعون کون ہے؟ انتہائی سرکشی اور سنگدلی میں تو تمہارا کیا خیال ہے اس عذاب کے بارے میں جس کا دینے والا ایسا ہو اسی لئے کہا ہے کہ (بے شک وہی حد سے بڑھنے والوں میں سے تھا) اس کی حالت اور عذاب کی ہولنا کی بتانے کیلئے

تشریح:۔

والتحقیر: پانچواں سبب تحقیر ہے یعنی کبھی کبھار استفہام انکاری تحقیر کیلئے آتا ہے جیسے کوئی آدمی کسی کو جانتے ہوئے حقارت کے طور پر اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ من ھذا؟ یہ کون ہے۔

والتھویل: چھٹا سبب تہویل ہے یعنی کبھی کبھار استفہام تہویل کیلئے بھی آتا ہے یعنی سامع کے سامنے کسی چیز کو خوفناک بنانے کیلئے آتا ہے جیسے" وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِيْنِ مَنْ فِرْعَوْنَ "مشہور قرأت کے مطابق من جار ہے اور فرعون محلًا مجرور ہے لیکن ابن عباسؓ کی قرأت کے مطابق من استفہامیہ ہے اور فرعون مرفوع ہے اور اس کی ترکیب یہ ہوگی من خبر مقدم اور فرعون مبتداء مؤخر یا من مبتداء فرعون خبر شرح جامی میں "من" کے بارے میں یہ دونوں اقوال موجود ہیں۔ جب اسے غیر مشہور قرأت کے مطابق پڑھیں گے تو یہ تہویل کیلئے ہوگا یعنی بنی اسرائیل کو فرعون سے ڈرانے کیلئے اسے مرفوع پڑھا گیا ہے کہ دیکھو اتنے بڑے فرعون سے ہم نے تمہیں نجات دیدی جو تمہیں تکلیفیں اور ایذائیں پہنچانے میں حد کرتا تھا۔ اور اس پر قرآن پاک کی اگلی آیت قرینہ ہے چنانچہ آگے جا کر فرمایا ہے" اِنَّهٗ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِيْنَ "یعنی وہ خود بھی زیادتی اور تکبّر کرنے والا تھا تو یہاں پر یہ اس کی تفخیم کی طرف اشارہ ہے۔ قرآن کریم کی آیات اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ ۔ اَلْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ، وَمَا اَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ" یہ سب کے سب اسی قبیل سے ہیں۔

والاستبعاد نحو "اَنّٰى لَهُمُ الذِّكْرٰى" فانّهُ لا يجوز حملهُ على حقيقة الاستفهام وهو ظاهر بل المراد استبعاد ان يكون لهم الذكرى بقرينة قوله" وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُوْلٌ مُّبِيْنٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ "

ای کیف یذّکرون ویتّعظون ویوفون بما وعدوهُ من الایمان عند کشف العذاب عنهم وقد جاء هم ما هواعظم وادخل فی وجوب الاذکار من کشف الدخان وهوما ظهرعلی رسول اللّٰه ﷺ من الآیات البیّنات من الکتاب المعجزوغیرہٖ فلم یذّکرواواعرضواعنه

ترجمہ:۔

(اوراستبعاد کیلئے جیسے کہاں ہے ان کیلئے نصیحت کا قبول کرنا) کیونکہ اسے حقیقت استفہام پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے جوظاہر ہے بلکہ ان کے قبول نصیحت کا بعد بتلانا مقصود ہے اوراس پر قرینہ ارشاد باری تعالیٰ ہے (حالانکہ ان کے پاس واضح رسول آچکا ہے پھر بھی انھوں نے اعراض کیا) یعنی کیسے نصیحت قبول کرسکتے ہیں اور عذاب دور کرنے کے بعد ایمان کے وعدے کو کب پورا کریں گے جبکہ ان کے پاس وہ چیز آچکی ہے جونصیحت کے قبول کرنے میں کشف دخان سے بھی بڑھ کر ہے اور وہ علامات ظاہرہ ہیں جو آنحضرت ﷺ سے ظاہر ہوئیں یعنی کتاب اللہ اور دیگر معجزات وغیرہ پھر بھی انھوں نے نصیحت قبول نہیں کی اوراعراض کیا۔

تشریح:۔

والاستبعاد: ساتواں سبب استبعاد ہے یعنی کبھی کبھار استفہام بعد اور دوری بتانے کیلئے آتا ہے یعنی یہ بتانے کیلئے آتا ہے کہ اس کا وقوع بہت دور اور بعید ہے۔ جیسے اَنّٰی لَھُمُ الذِّکْریٰ ''ان کیلئے ہدایت کہاں ہے یعنی ان لوگوں کا ہدایت پر آنا بہت دور ہے یہ لوگ ہدایت پر آہی نہیں سکتے یہاں پر یہ استفہام کیلئے نہیں ہے بلکہ استبعاد پر دلالت کرنے کیلئے ہے اوراس پر اگلی والی آیت قرینہ بن رہی ہے کہ ''وَقَدْ جَاءَ ھُمْ رَسُوْلٌ مُّبِیْنٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ ''یعنی آنحضرت ﷺ کی مسلسل مخالفت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کافروں پر قحط سالی مسلّط کردی تھی اور شدّت بھوک وافلاس کی وجہ سے نقاہت حد سے بڑھ گئی تھی چنانچہ جب وہ آسمان کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے تو ان کو ایک گردسی نظر آتی تھی اور ایک دھواں سا دکھتا تھا جس کا ذکر اللہ نے اس طرح فرمایا ہے کہ ''فَارْتَقِبْ یَوْمَ تَاْتِی السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِیْنٍ یَغْشَی النَّاسَ ''یعنی تم اس دن کا انتظار کرو جس دن آسمان لوگوں کو گھیرنے والا صاف دھواں نظر آئے گا۔ دھویں سے کیا مراد ہے اس بارے اسلاف کے دوقول ہیں ابن عباسؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب ایک دھواں اٹھے گا جو تمام لوگوں کو گھیر لے گا پھر مؤمنوں کو اس کا خفیف اور ہلکا سا اثر پڑے گا جس سے ان لوگوں کو زکام ہوگا اور کافر اور منافقوں کے دماغ میں گھس کر انہیں بے ہوش کر کے رکھ دیگا۔ یہاں پر وہی دھواں مراد ہے اور شاید یہ دھواں وہی سماء کا مادہ ہو جس کا ذکر ''ثُمَّ اسْتَوٰیٓ اِلَی السَّمَاءِ وَھِیَ دُخَانٌ ''میں ہوا ہے۔ یعنی تمام آسمان دھویں میں تحلیل ہوکر اپنی حالت میں عود کر جائیں گے کہ جس طرح تخلیق سے پہلے تمام آسمان دھویں کی صورت میں تھے اسی طرح تخلیق کے بعد بھی آسمان جب فنا ہورہے ہوں گے تو اس وقت بھی آسمان دھویں کی صورت اختیار کریں گے۔ اور مسلم شریف میں ابن مسعودؓ کے پرزور دعوے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں دھویں سے علامات قیامت کا دھواں مراد نہیں ہے بلکہ قریش نے جب کفروطغیان میں حد کردی تو آنحضرت ﷺ نے ان کیلئے بددعا فرمائی کہ ''اللھم علیھم سنین کسنی یوسف ''اے اللہ یوسفؑ کے زمانے کے قحط سالی کی طرح ان پر قحط سالی نازل فرما۔ چنانچہ قحط سالی کی وجہ سے ان کی مشقت انتہٰی کو پہنچ گئی تھی سوکھے چمڑے اور ہڈیوں اور ایک دوسرے کے بول وبراز تک کھانے پر مجبور ہو گئے تھے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب آدمی بھوک اور قحط سالی کا شکار ہوجاتا ہے تو اسے آسمان اور زمین کے درمیان گرد کے اٹھ جانے کی وجہ سے کوئی دھواں سا نظر آنے لگتا ہے تو یہاں پر اس دھویں سے وہی دھواں مراد ہے۔

ومنهااى من انواع الطلب الامر وهو طلب فعل غير كفّ علی جهة الاستعلاء وصيغته

تستعمل فی معان كثيرة فاختلفوا فی حقيقته الموضوعة هی لها اختلافا كثيرا ولما لم يكن الدلائل مفيدة للقطع بشیء من ذلك قال المصنف والاظهر ان صيغته من المقترنة باللام نحو ليحضر زيد وغيرها نحو اكرم عمرا ورويد بكرا فالمراد بصيغته ما دل على طلب فعل غير كف استعلاء سواء كان اسما او فعلا

ترجمہ:۔

اورانہی میں سے یعنی انواع طلب میں سے (امر ہے) اور وہ کسی فعل کو طلب کرنا ہے جو کف کی صورت میں نہ ہو استعلاء کے طور پر اور اس کا صیغہ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ اس حقیقت میں جس کیلئے وہ موضوع ہے بہت سا اختلاف ہے اور چونکہ دلائل ان میں سے کسی چیز کے یقین کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اسلئے مصنفؒ نے کہا ہے (ظاہر تر یہ ہے کہ اس کا صیغہ مقترن باللام ہو جیسے لیحضر زیدٌ یا غیر مقترن باللام ہو جیسے اکرم عمرؤ اور روید بکرؤ لہٰذا صیغہ سے مراد وہ لفظ ہے جو طلب فعل پر بطریق استعلاء دلالت کرے خواہ اسم ہو یا فعل ہو

تشریح:۔

ومنها الأمر: طلب کے انواع میں سے ایک امر ہے ۔

لفظ امر کا اطلاق باعتبار حقیقت کلام کے ایک مخصوص نوع پر ہوتا ہے اس کی جمع اوامر آتی ہے اور مجازاً امر کا اطلاق فعل پر بھی ہوتا ہے جس کی جمع امور آتی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ'' اس میں امر سے فعل امر ہی مراد ہے بعض حضرات نے لفظ امر کو وجوب فعل اور ندب میں مشترک لفظی مانا ہے اور بعض حضرات نے مشترک معنوی مانا ہے یہاں پر چونکہ امر کی بحث چل رہی ہے اسلئے امر سے امر کا پہلا والا معنیٰ مراد ہوگا دوسرا معنیٰ مراد نہیں ہوگا۔

وهو طلب الفعل: وهو طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء۔ اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے کسی فعل کو طلب کرنا اور یہ طلب کرنے کے طور پر ہو جیسے اضرب۔ اس تعریف میں چند قیودات ہیں پہلی قید طلب کرنا ہے اور دوسری قید عدم کف کی ہے اور تیسری قید سبیل الاستعلاء ہے۔ پہلی قید کے ساتھ خبر اور انشاء غیر طلبی نکل گئے اور دوسری قید سے نہی نکل گیا کیونکہ نہی طلب کف کا نام ہے اور تیسری قید سے دعا اور التماس نکل گئے کیونکہ دعا ادنی سے اور التماس مساوی سے طلب کرنے کا نام ہے۔

پھر امر اپنے چھتیس معانی میں سے حقیقی طور پر کس معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور کسی معنیٰ کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے اس میں بہت بڑا اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک امر مطلق وجوب کے قرائن سے خالی ہو تو صرف وجوب کیلئے آتا ہے اور امام غزالی اور محققین کی ایک جماعت کے نزدیک امر کے موضوع لہٗ کی تعیین میں توقف ہے کہ یہ صرف وجوب کیلئے یا ندب کیلئے یا دونوں کے درمیان مشترک ہے اشتراک لفظی کے ساتھ اور عام علماء کے نزدیک یہ معنیٰ مخصوص کیلئے خاص ہے اور بعض علماء کے نزدیک صرف ندب کیلئے آتا ہے ۔الغرض امر کے معنیٰ موضوع لہٗ میں علماء کا بہت بڑا اختلاف ہے لیکن قطعی طور پر کسی دعوے پر کوئی دلیل نہیں ہے اسلئے مصنفؒ نے انتہائی اختصار کے ساتھ ''والاظهر ان صيغة الامر'' کی عبارت لاکر اس اختلاف کی طرف صرف اشارہ کر دیا ہے۔

موضوعة لطلب الفعل استعلاء ای على طريق طلب العلو وعد الآمر نفسه عاليا سواء كان عاليا فی نفسه ام لا لتبادر الفهم عند سماعها ای سماع الصيغة الى ذلك المعنى اعنی طلب الفعل استعلاء والتبادر الى الفهم من اقوى امارات الحقيقة

ترجمہ:۔

(استعلاء کے طور پر طلب فعل کیلئے موضوع ہے) یعنی آمر کا اپنے آپ کو بڑا سمجھنے کے طور پر خواہ وہ فی نفسہ عالی ہو یا نہ ہو (اس کے سنتے ہی اس کے معنیٰ کے سمجھنے کی وجہ سے) یعنی طلب فعل استعلاء کے طور پر اور تبادر الی الفہم حقیقت کی قوی دلیل ہے

تشریح:۔

بہرصورت امر جس صیغے کے ساتھ بھی استعمال ہو جائے اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ امر علیٰ سبیل الاستعلاء طلب کیلئے آتا ہے۔ اور امر کی تخصیص کسی صیغہ اور معنیٰ کے ساتھ نہیں ہے چنانچہ جو بھی لفظ طلب علیٰ سبیل الاستعلاء پر دلالت کرے گا وہ امر کہلائے گا خواہ وہ اسم ہو یا فعل ہو جیسے لیضرب میں لام امر۔ یا امر کا اپنا صیغہ ہو جیسے اکرم زیدًا یا اسم فعل ہو جیسے روید ، نزال ، تراك زيدًا یا مصدر امر کے معنیٰ پر دلالت کرے جیسے ضربت ضربًا'' اور استعلاء کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ حقیقی طور پر بھی وصف استعلاء کے ساتھ متصف ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امر اپنے آپ کو بڑا سمجھ رہا ہو۔

ثمّ الأمر : یہاں سے مصنفؒ نے امر کے حکم کے بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ امر جب خارجی قرائن سے خالی ہو تو علی الفور امتثال حکم پر دلالت کرتا ہے یا علیٰ التراخی اس میں اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک امر مطلق طلب فعل پر دلالت کرنے کیلئے آتا ہے یعنی علیٰ الفور امتثال پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی علیٰ التراخی امتثال پر دلالت کرتا ہے بلکہ قرائن کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک معنیٰ کو مراد لیا جائے گا امام شافعیؒ اور ان کے اکثر اصحاب کی طرف اس بات کو منسوب کر دیا جاتا ہے علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ امر کا مقتضیٰ مطلقًا امتثال علیٰ الفور ہے علامہ صفی اور مروزی کے نزدیک یہی مختار ہے امام ابومنصور ماتریدی کے نزدیک امر مطلق وجوب علیٰ الفور پر محمول ہوتا ہے ابوالحسن کرخیؒ سے یہی منقول ہے۔ علامہ سکاکیؒ نے اپنے دعوے پر دو دلیلیں قائم کی ہیں۔

پہلی دلیل: امر مطلق وجوب علیٰ الفور پر اسلئے دلالت کرتا ہے کہ جب کسی کو کوئی حکم دیا جاتا ہے تو استفہام کی طرح متبادر الی الذہن اس سے وجوب علیٰ الفور والا معنیٰ ہی مراد ہوتا ہے وجوب علیٰ التراخی والا معنیٰ مراد نہیں ہوتا جیسے کوئی آدمی کہے کہ مجھے صدر جانے کا رستہ بتاؤ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم مجھے کل صدر جانے کا رستہ بتاؤ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مجھے ابھی صدر جانے کا رستہ بتاؤ لہٰذا جس طرح استفہام میں استفہام علیٰ الفور مراد ہوتا ہے اسی طرح امر میں بھی طلب علیٰ الفور ہی مراد ہوگا۔

دوسری دلیل: جب بھی کسی کو کوئی حکم دیا جائے اور پھر اس کی ضد کا حکم دیا جائے تو متبادر الی الذہن وہ دوسرا امر مراد ہوتا ہے کہ دوسرا امر پہلے والے امر سے اعراض کرنے کیلئے آیا ہے اور امر اوّل سے اعراض اس وقت ممکن ہوتا ہے جب امر وجوب علیٰ الفور کیلئے ہو لہٰذا امر وجوب علیٰ الفور کیلئے ہوگا جیسے کوئی مولیٰ اپنے غلام سے اوّل تو کہے کہ ''قم'' پھر کہے کہ ''اضطجع حتّیٰ المساء'' اس میں امر ثانی کے ساتھ امر اوّل سے اعراض کیا ہے اسلئے کہ اگر اعراض نہ کیا جائے تو یا تو اجتماع ہوگا یعنی دونوں معانی ایک ساتھ مراد لئے جائیں گے اور یا علیٰ التراخی دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے گا اور یہ دونوں نہیں ہو سکتے ہیں۔ اسلئے کہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں تو وجوب علیٰ التراخی بھی مراد نہیں ہوسکتا ہے کہ پہلے لیٹ جائے پھر کھڑا ہو جائے اور ان دونوں کی عدم صحت کی صورت میں وجوب علیٰ الفور مراد ہوگا۔

وقد تُستعمَلُ صیغة الامر لغیرہٖ ای لغیر طلب الفعل استعلاءً کالاباحة نحو جالس الحسنَ اوابن سیرین فیجوز لہٗ ان یجالس احدھما او کلیھما وان لا یجالس احدًا اصلاً

ترجمہ:۔

(اور بھی استعمال کیا جاتا ہے) صیغہ (امر کو اس کے غیر کیلئے) یعنی استعلاء کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً اباحت کیلئے جیسے جالس الحسن اوبن سیرین للہذا مخاطب کیلئے یہ جائز ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس بیٹھے یا دونوں میں سے کسی کے پاس نہ بیٹھے۔

تشریح:۔

یہاں امر کے معانی مجازیہ ذکر کر رہے ہے چنانچہ امر اپنے معانی حقیقیہ کے اعتبار سے اگر چہ طلب مع الاستعلاء کیلئے آتا ہے لیکن کبھی کبھار قرائن کی وجہ سے دوسرے مناسب معانی کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اس میں سرے سے طلب کا معنیٰ ہی معدوم ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ ان میں طلب کا معنیٰ تو پایا جائے لیکن استعلاء نہ ہو پہلی والی صورت سات معانی پر مشتمل ہے۔

پہلی صورت: اباحت ہے اور اباحت کا مطلب یہ ہے کہ متکلم مخاطب کو جن دو چیزوں میں سے کسی ایک کے کرنے کا حکم دیتا ہے مخاطب کیلئے ان کا کرنا نہ کرنا برابر ہوتا ہے جیسے جالس الحسن أو ابن سيرين اس کا مطلب یہ ہے کہ ابن سیرین اور حسن بصری دونوں میں سے ایک کے ساتھ بیٹھ جاؤ اب اگر مخاطب دونوں کے ساتھ بیٹھ جاتا ہے تو تب بھی عمل ہو جائے گا اور اگر ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بیٹھ جائے تو تب بھی عمل ہو جائے گا اور اگر دونوں میں سے کسی کے ساتھ نہ بیٹھے تو تب بھی صحیح ہے۔ کچھ آگے چل کر مصنفؒ نے تسویہ ذکر کیا ہے کہ کبھی کبھار امر تسویہ کیلئے آتا ہے اور تسویہ کہتے ہیں طلب اور عدم طلب کے برابر ہونے کو جیسے ''اِصْبِرُوْا أَوْلَا تَصْبِرُوْا'' یعنی تم صبر کرو یا نہ کرو عذاب کے نہ ٹلنے کے بارے میں اور یہ جملہ اس وقت کہا جائے گا جب کافروں کو جہنم کے عذاب میں مبتلاء کر کے بہت تنگ کر دیا جائے گا تو اس وقت ان سے کہا جائے گا کہ تم لوگ عذاب جہنم میں پڑ کر صبر کرو یا نہ کر کے چیخو چلاؤ دونوں صورتیں تمہارے لئے برابر ہیں اب ہر حال میں تمہیں عذاب جہنم چکھنا ہوگا۔

والتهديد اى التخويف وهو اعمّ من الانذار لانّهٗ ابلاغٌ مع التخويف وفى الصحاح الانذار تخويفٌ مع دعوة نحو اِعْمَلُوْا مَاشِئْتُمْ لظهور ان ليس المراد الامر بكلّ عملٍ شاؤا

ترجمہ:۔

(اور تہدید) یعنی تخویف کیلئے تخویف اور تہدید انذار سے اعم ہے کیونکہ انذار ابلاغ مع التخویف کو کہتے ہیں صحاح میں ہے کہ انذار دعوت کیساتھ ڈرانے کو کہتے ہیں (جیسے جو چاہو کرلو) ظاہر ہے کہ یہ حکم کرنا مقصود نہیں ہے کہ وہ جو چاہیں کریں

تشریح:۔

والتہدید: کبھار کبھار تہدید کیلئے بھی امر آتا ہے یعنی مخاطب کو خوف دلانے کیلئے بھی آتا ہے جیسے اِعْمَلُوْا مَاشِئْتُمْ'' جو چاہو کرلو یہ ڈرانے اور خوف دلانے کیلئے ہے کیونکہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تم لوگ جو چاہو شتر بے مہار کی طرح کرلو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو چاہو کرلو اب تمہیں اختیار ہے لیکن جب تم لوگ مر کر ہمارے پاس آ ؤ گے تو وہاں پر دیکھا جائے گا۔

انذار اور تہدید میں فرق یہ ہے کہ تہدید مطلق ڈرانے اور خوف دلانے کو کہتے ہیں چاہے اس میں مخاطب کی خیر خواہی مطلوب ہو یا نہ ہو جیسے کوئی آقا اپنے غلام کو ڈانٹتے ہوئے کہے'' دم على عصيانك فا لعصا امامك ۔ یا وعید مجمل ہو جیسے اعملو ما شئتم۔ اور انذار خاص ہے اس ڈرانے کو کہتے ہیں جس میں ابلاغ اور دعوت ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' قُلْ تَمَتَّعُوْا فَاِنَّ

مَسِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ'' یہ پورے پورا کا جملہ انذار اور تخویف ہے۔

والتعجيز نحو فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ اذليس المراد طلب اتيانهم بسورة من مثله لكونه محالًا والظرف اعنى قولهٗ من مثله متعلق بِفَأْتُوا والضمير لعبدنا او صفةٌ بسورة والضمير لمانزّلنا او لعبدنا

ترجمہ:۔

(اور عجز کو ظاہر کرنا جیسے اس کے مثل ایک سورۃ لاؤ) مخاطبین سے قرآن کی طرح سورۃ لانے کو طلب کرنا مراد نہیں ہے کیونکہ قرآن کا مثل تو محال ہے اور ظرف یعنی ''من مثله'' فا کا متعلق ہے اور ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے، یا سورۃ کی صفت ہے اور ضمیر مانزّلنا یا عبدنا کی طرف راجع ہے

تشریح:۔

والتعجيز : کبھی کبھار امر تعجیز مخاطب کے اظہار کیلئے آتا ہے یعنی وہاں پر امر کا اصلی معنیٰ مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ امر سے مقصود مخاطب کی عاجزی کا اظہار ہوتا ہے کہ مخاطب یہ کام نہیں کرسکتا ہے جیسے'' فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ''تم اس جیسی کوئی ایک سورۃ لاؤ۔

اس آیت میں مشرکین مکہ کو چیلنج کردی جو قرآن کریم کو انسانی کلام کہتے تھے کہ نعوذ باللہ ''محمد'' نے اپنی طرف سے گھڑلیا ہے تو اللہ نے ان کو چیلنج کردی ہے کہ اگر تم اپنے دعوے میں سچے ہو کہ یہ قرآن انسانی کلام ہے تو تم بھی اس جیسا کوئی کلام بنا کر پیش کردو اور تم کبھی بھی اس جیسا کوئی کلام پیش نہیں کرسکتے ہو۔

من مثله: کے بارے میں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ ظرف لغو ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ظرف مستقر۔

اگر اسے ظرف لغو بنایا جائے تو یہ'' فأتوا '' کا متعلق ہو جائے گا اور مثلہ کی ''ہ'' ضمیر کا مرجع '' عبدنا '' ہوگا اور اس صورت میں اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ اگر تمہیں قرآن کے من جانب اللہ ہونے میں شک ہے تو تم ہمارے امی نبی (جو لکھنا بھی نہیں جانتا) کی طرح کسی امی سے کوئی سورت لاؤ! اس ترکیب کے اعتبار سے مأتي منه شخص مماثل موجود ہوگا اور مأتي به یعنی سورۃ معدوم ہوگی اور من ابتدائیہ ہوگا اور اگر اسے سورۃ کی صفت بنا کر ظرف مستقر بنائیں تو یہ محذوف ''كائنةٌ'' کا متعلق ہوگا پھر مثل کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہوں گے۔ اس کا مرجع یا تو ''عبدنا'' ہے اس صورت میں آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ تم کوئی ایسی صورت لاؤ جو ہمارے عبد (نبی) کے مثل سے صادر ہوئی ہو۔ اور اگر اس کا مرجع ''مانزّلنا '' بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ تم کوئی ایسی سورۃ لاؤ جو وصف فصاحت و بلاغت حسن نظم وغرابت میں ہمارے قرآن کی مثل ہو اس صورت میں من تبعیضیہ ہوگا اور عجز ''مأتي به'' کے اعتبار سے ہوگا ''مأتي عنه'' کے اعتبار سے نہیں ہوگا۔

فان قلت لِمَ لايجوز على الاوّل ان يكون الضمير لمانزّلنا قلت: لانّهٗ يقتضى ثبوت مثل القرآن فى البلاغة وعلوّ الطبقة بشهادة الذوق اذ التعجيز انّما يكون عن المأتيّ فكانّ مثل القرآن ثابتٌ لكنّهٗ عجزوا ان يأتوا منه بسورة بخلاف ما اذا كان وصفًا لسورة فانّ المعجز عنه هو السورة الموصوفة باعتبار انتفاء الوصف فان قلت فليكن التعجيز باعتبار انتفاء الماتيّ منه؟ قلت :احتمال عقليّ لايسبق الى الفهم ولايوجد لهٗ مساغٌ فى اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم

فلا اعتداد بہٖ ولبعضھم ھنا کلامٌ طویلٌ لا طائل تحتہٗ

ترجمہ:۔

اگر تم کہو کہ پہلی صورت میں ضمیر کا مانزلنا کی طرف راجع ہونا کیوں جائز نہیں؟ تو میں کہوں گا کہ یہ شہادت ذوق کمال بلاغت اور علو شان میں قرآن کے مثل کا ثبوت کی مقتضی ہے کیونکہ تعجیز لائی جانے والی چیز کے اعتبار سے ہوتی ہے گویا قرآن کا مثل ثابت ہے لیکن وہ اس سے ایک سورت کے لانے سے عاجز ہیں بخلاف اس صورت کے کہ جب ظرف سورۃ کا وصف ہو کہ اس صورت میں معجز عنہ وہ سورۃ ہے جو انتفاء وصف کیساتھ موصوف ہے، اگر تم کہو کہ تعجیز ماتی منہ کے انتفاء کے اعتبار سے ہونی چاہئے؟ میں کہوں گا کہ یہ محض عقلی احتمال ہے جس کا اعتبار بلغاء کے اعتبارات اور ان کے استعمال میں نہیں ہے اسلئے اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کچھ لوگوں نے یہاں پر لمبی لمبی بحثیں کی ہیں جس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح:۔

فان قلت: مذکورہ بالا احتمال پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا۔ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ ظرف بنانے کی صورت میں دو احتمال ہیں تو جس طرح ظرف لغو بنانے کی صورۃ میں دو احتمال ہیں اسی طرح ظرف مستقر بنانے کی صورۃ میں بھی دو احتمال ہونے چاہئے جبکہ آپ نے ظرف مستقر کی صورۃ میں تو دو احتمال بتائے ہیں اور ظرف لغو کی صورۃ میں ایک ہی احتمال بتایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اگر ظرف لغو کی صورۃ میں ’’مانزلنا‘‘ کو مرجع بنائیں تو قرآن کیلئے مثل ثابت کرنا لازم آئے گا بخلاف دوسری صورۃ کے کہ اس صورۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ بلغاء کے کلام کے استقراء سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ’’فأتوا‘‘ کا مرجع اگر ’’مانزلنا‘‘ بنائیں تو اس کا معنیٰ بنے گا کہ تم قرآن کے مثل میں سے کوئی سورۃ لاؤ! یعنی قرآن کا مثل تو ہے لیکن یہ لوگ اس کی طرح مثل کے لانے پر قادر نہیں ہیں اس صورت میں عاجزی ہوگی مأتی عنہ کے اعتبار سے نہ کہ مأتی بہ کے اعتبار سے۔اور یہ معنیٰ بالکل غلط ہے کیونکہ قرآن کریم کا کوئی مثل ہی نہیں ہے۔ بخلاف دوسری صورۃ کے کہ اس صورۃ میں ’’ما نزّلنا‘‘ کو مرجع بنانے کی صورۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ اس صورۃ میں قرآن کریم کے مثل کے لانے سے عاجزی بتلائی گئی ہے اور وصف کے منتفی ہو جانے سے موصوف خود بخود منتفی ہو جاتا ہے اور اس صورۃ میں مثل کا ہونا کوئی لازمی اور ضروری نہیں ہوگا اسلئے ظرف مستقر کی صورت میں تو دو احتمال ہیں اور ظرف لغو کی صورۃ میں ایک ہی احتمال ہے۔

فان قلت: کسی آدمی نے دوسرا اعتراض کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ظرف لغو کی صورت میں ’’ما نزّلنا‘‘ کو جب ہم مرجع بنائیں تو اس سے قرآن کریم کا مثل ماننا لازم آتا ہے اسلئے یہ احتمال درست نہیں ہے اس میں تو یہ بھی ممکن ہے کہ آپ مأتی بہٖ کو مأتی عنہ پر محمول کریں تو یہ خرابی لازم نہیں آئی گی۔

جواب: یہ محمول ہے استقراء تراکیب بلغاء پر اور بلغاء کی ترکیب میں چونکہ اس طرح کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے ہم مأتی بہٖ کو مأتی عنہ پر محمول نہیں کر سکتے ہیں۔

والتسخیر نحو ’’کُوْنُوْا قِرَدَۃً خَاسِئِیْنَ‘‘ والاھانۃ نحو ’’کُوْنُوْا حِجَارَۃً أَوْحَدِیْدًا‘‘ اذلیس الغرض ان یُطلب منھم کونھم قردۃً او حجارۃً لعدم قدرتھم علی ذالك ولکن فی التسخیر یحصل الفعلُ اعنی صیرورتھم قردۃ وفی الاھانۃ لا یحصل اذ المقصود قلّۃ المبالاۃ بھم

ترجمہ:۔

(اور تسخیر کیلئے جیسے ہو جاؤ بندر ذلیل، اور اہانت کیلئے جیسے پتھر یا لوہا ہو جاؤ) اس میں مخاطبین سے ان کے بندر ہو جانے یا پتھر ہو جانے کا مطالبہ کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ اس پر تو ان کو قدرت ہی نہیں ہے لیکن تسخیر کی صورت میں فعل حاصل ہو جاتا ہے یعنی ان کا بندر ہو جانا اور اہانت میں حاصل نہیں ہوتا ہےکیونکہ اس میں تو ان کی قلّت اعتناء بتلانا ہوتا ہے

تشریح:۔

والتسخیر: امر کبھی کبھار تسخیر کیلئے آتا ہے یعنی مسخّر و منقاد و تابع کرنے کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے کُوۡنُوۡا قِرَدَةً خَاسِئِیۡنَ ''تم ذلیل بندر ہو جاؤ کیونکہ اس سے ان کا بندر ہونا مقصود نہیں ہے اسلئے کہ وہ اس پر قادر نہیں ہیں البتہ تسخیر کی صورت میں فعل خود بخود حاصل ہو جاتا ہے اور اہانت میں فعل بالکل حاصل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تسخیر میں ان کی عدم توجہ مراد ہوتی ہے۔
اور کبھی اہانت کرنے کیلئے بھی آتا ہے جیسے'' کونوا حجارة او حدیدًا ''۔تم لوہا یا پتھر بن وٴ۔
تسخیر اور اہانت میں فرق یہ ہے کہ تسخیر میں حصول فعل مطلوب ہوتا ہے جیسا کہ اس آیت میں بنی اسرائیل کے اس گروہ کو بندر بنانا مقصود ہے بخلاف اہانت کے کہ اس میں حصول فعل مقصود نہیں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے کہ اس میں مخاطبین کو پتھر یا لوہا بنانا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اظہار بتانا مقصود ہے کہ اگر تم میں کچھ بننے کا دم ہے تو لوہا یا پتھر بن کر بھی دیکھ لو اللہ پھر بھی تم لوگوں کو زندہ فرمائیں گے۔

والتسویۃ نحو اِصۡبِرُوۡا اَوۡ لَا تَصۡبِرُوۡا ففی الاباحة کانّ المخاطب توھّم انّ الفعل محظور علیه فاُذِنَ لهٗ فی الفعلمع عدم الحرج فی الترک وفی التسویۃ کأنّهٗ توھّم انّ احدالطرفین من الفعل والترک انفع لهٗوارجح بالنسبة الیه فرفع ذٰلك وسوّیٰ بینھما

ترجمہ:۔

(اور تسویہ کیلئے جیسے تم صبر کرو یا نہ کرو) کیونکہ اباحت میں مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ اس کے حق میں فعل ممنوع ہے اسلئے اس کے ترک کرنے میں حرج ہونے کی وجہ سے فعل کی اجازت دیدی جاتی ہے اور تسویہ میں گویا وہ سمجھتا ہے کہ فعل و ترک میں سے کوئی ایک اس کیلئے نافع ہے اسلئے اسے اٹھا دیا جاتا ہے اور ان دونوں میں برابری کر دی جاتی ہے

تشریح:۔

کبھی کبھار امر تسویہ کیلئے آتا ہے اور تسویہ کہتے ہیں طلب اور عدم طلب کے برابر ہونے کو جیسے'' اصبروا و لا تصبروا '' یعنی تم صبر کرو یا نہ کرو عذاب کے نہ ٹلنے کے بارے میں اور یہ جملہ اس وقت کہا جائے گا جب کافروں کو جہنّم کے عذاب میں مبتلاء کر کے بہت تنگ کر دیا جائے گا تو اس وقت ان سے کہا جائے گا کہ تم لوگ عذاب جہنّم میں پڑ کر صبر کرو یا نہ کر کے چیخو چلّاؤ دونوں صورتیں تمہارے لئے برابر ہیں اب ہر حال میں تمہیں عذاب جہنّم چکھنا ہوگا۔
اباحة اور تسویہ میں فرق: اباحت میں مخاطب کو گمان ہوتا ہے کہ جس کام کے کرنے کی مجھے اجازت نہیں تھی اب مجھے اس کام کے کرنے کی اجازت ملی ہے جبکہ تسویہ میں مخاطب کو گمان ہوتا ہے کہ میرے لئے ان دو صورتوں میں سے ایک صورت دوسری صورت سے زیادہ مفید ہے۔

والتمنّی نحو شعر الا یایّھا اللیل الطویل الا انجلی بصبحٍ وما الاصباح منكِ بامثل اذلیس

الغرض طلب الانجلاء من الليل اذ ليس في وسعه لكنّهٗ يتمنّى ذٰلك تخلّصًا عمّا عرض لهٗ في الليل من تباريح الجوى ولاستطالته تلك الليلة كأنّهٗ لا طماعية لهٗ في انجلائها فلهٰذا يُحمل على التمنّي دون الترجّي

ترجمہ:۔

(اور تمنّی جیسے شعر اے رات تو صبح کیساتھ منکشف ہو جا اور تیرا صبح کے ساتھ منکشف ہو جانا کوئی زیادہ بہتر نہیں ہے، شاعر کا مقصد رات سے انجلاء طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ اس کی طاقت میں نہیں ہے لیکن اس بات کی تمنّی کر رہا ہے تاکہ اس چیز سے چھٹکارا حاصل ہو جائے جو اسے رات کی تاریکی میں لاحق ہے یعنی شدت غم اور درازی شب گویا اسے رات کے منکشف ہونے کی توقع ہی نہیں ہے اسی وجہ سے اس کو تمنّی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ ترجّی پر

تشریح:۔

والتمنّي: امر کبھی کبھار اظہار تمنّی کیلئے آتا ہے جیسے کہ امرأالقیس کا یہ شعر ہے کہ۔

﴿ألا يا أيّها الليل الطويل ألا انجلي بصبحٍ وما الإصباح منك بأمثلِ﴾

تحقیق المفردات: الليل الطويل ۔موصوف صفت ہیں، لمبی رات۔ انجلاء باب افعال سے ہے اور اس کے معنیٰ ہیں روشن ہونا۔ ألأصباح کے معنیٰ ہیں صبح کی روشنی کا ظاہر ہونا۔ أمثل ۔ کے معنیٰ ہیں افضل اور بہتر ہونا۔

ترجمہ۔اے شب دراز صبح کی روشنی کے ساتھ روشن ہو جا! اور صبح کے ساتھ تیرا روشن ہو جانا کوئی زیادہ بہتر نہیں ہے۔

محل استشہاد: ''انجلي '' ہے کہ یہاں پر امر سے امرؤالقیس کی مراد رات کا روشن ہونا ہے کیونکہ رات کا ختم ہو کر روشن ہو جانا رات کے بس میں نہیں ہے بلکہ رات کی سختی اور شدائد سے خلاصی کی آرزو کرنا ہے کہ گویا کہ اسے رات کے شدائد اور سختیوں کے ختم ہونے کی امید ہی نہیں ہے اسلئے اسے تمنّی تو بنائیں گے ترجّی کیلئے بنانا درست نہیں ہے۔ گویا کہ امرؤالقیس کہہ رہا ہے کہ کاش کہ رات روشن ہو جائے تاکہ میری یہ عشق کی بیماری اور محبوبہ کے یاد کی پریشانی اور مصیبت بھی رات کے ختم ہو جانے کے ساتھ ختم ہو جائے۔

شعر کا مطلب:۔ امرؤالقیس رات کی تاریکی میں عشق کی شدت کی تاب نہ لا سکنے کی وجہ سے صبح کے ہونے کی تمنا اور آرزو کر رہا ہے اور یہ تمنا اسلئے نہیں کر رہا ہے کہ صبح کے وقت یہ بیماری کوئی کم یا ختم ہوگی بلکہ صبح کے بعد تو اس کے مصائب اور شدائد میں مزید اضافہ ہو جائے گا رات کے ختم ہونے کی تمنا صرف اسلئے کر رہا ہے کہ رات کو ایک تو تاریکی ہوتی ہے اور پھر محبوبہ کی یاد کی شدت کی وجہ سے آدمی پریشان بھی ہو تو مصیبت میں اضافہ ہوتا نظر آتا ہے بخلاف صبح کے کہ صبح کے روشن ہو جانے کے بعد صرف رات والی وحشت ختم ہو جاتی ہے۔ باقی مصیبت جوں کی توں رہتی ہے۔

والدعاء اي الطلب على سبيل التضرّع نحو ربّ أغفِرلِيْ والالتماس كقولك لمن يساويك رتبة إفعَل بدون الاستعلاء والتضرّع فان قيل ايّ حاجةٍ الى قوله بدون الاستعلاء مع قوله لمن يساويك ؟ قلت قد سبق انّ الاستعلاء لا يستلزم العلوّ فيجوز ان يتحقّق من المساوي بل من الادنىٰ ايضًا

ترجمہ:۔

(اور دعاء کیلئے) یعنی عاجزانہ طلب فعل کیلئے (جیسے ربّ اغفرلی اور التماس کیلئے جیسے تو اپنے برابر سے کہے افعل استعلاء کے)

اور تضرّع کے بغیر لہٰذا اگر کہا جائے کہ اس جگہ لمن یساویك کے بعد بدون الاستعلاء کی کیا ضرورت ہے؟ تو میں کہوں گا کہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے اسلئے اس کا تحقق مساوی سے ہوسکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی ہوسکتا ہے۔

تشریح:۔

والدعاء :امر جو غیر معنیٰ حقیقی کیلئے استعمال ہوتا ہے اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں طلب کے معنیٰ تو پائے جائیں لیکن استعلاء نہ ہو اب یہاں سے امر کے ان معانی غیر حقیقیہ بیان کرر ہے ہیں ان میں سے ایک معنیٰ دعا ہے ور دعا میں متکلم اپنے آپ کو چھوٹا سمجھ کر اور اپنے مخاطب کو بڑا سمجھ کر اس سے کوئی چیز مانگتا ہے جیسے ربّ اغفرلی ''اے اللہ میرے گناہ معاف فرما۔

والالتماس :دوسرا معنیٰ ہے التماس اور التماس کہا جاتا ہے کہ متکلم اپنے برابر اور ہمسر کو کا حکم دے جیسے کوئی کہے ''یاأخی ناولنی الکتاب'' بھائی جان کتاب دیدیں۔

اعتراض آپ نے التماس کی تعریف میں برابری کیساتھ عدم استعلاء کی قید کیوں لگائی ہے حالانکہ التماس تو اپنے برابر سے کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کرنے کا نام ہے تو برابری کی قید سے عدم استعلاء کی قید خود بخود سمجھ میں آتی ہے کہ متکلم اپنے آپ کو مخاطب سے بڑا نہ سمجھتا ہو آپ نے بلاضرورت عدم استعلاء کی قید کیو ں لگائی ہے؟

جواب: یہ بات ہم نے پہلے بھی بتائی ہے کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے بلکہ یہ چیز مخاطب کے سمجھ اور زعم پر موقوف ہے کہ متکلم اپنے آپ کو مخاطب سے بڑا اور رتبے والا سمجھتا ہو حقیقی طور پر بڑا ہو یا نہ ہو اسلئے ہم نے یہ قید لگائی ہے کہ التماس میں متکلم اپنے آپ کو مخاطب کے برابر سمجھتا ہو بڑا نہ سمجھتا ہو۔

ثمّ الامر قال السکاکی حقّهٗ الفور لانّهٗ الظاهر من الطلب عند الاطلاق کما فی الاستفهام ولتبادر الفهم عند الامر بشیءٍ بعد الامر بخلافه الٰی تغییر الامر الاوّل دون الجمع بین الامرین وارادة التراخی فانّ المولیٰ اذا قال لعبده قم ثمّ قال لهٗ قبل ان یقوم اضطجع حتّی المساء یتبادر الفهم الٰی انّهٗ غیّر الامر بالقیام الیٰ الامر بالاضطجاع ولم یُرد الجمع بین القیام والاضطجاع مع تراخی احدهما وفیه نظرٌ لانّا لانسلّم خلوّ المقام عن القرائن

ترجمہ:۔

پھر سکاکی نے کہا ہے کہ اس کا تحقق علی الفور ہوتا ہے کیونکہ طلب سے یہی ظاہر ہے) کہ اطلاق کے وقت جیسا کہ استفہام میں ہوتا ہے اور متبادر الی الفہم ہونے کی وجہ سے ایک چیز کے بعد اس کے خلاف کے حکم کے وقت اوّل متغیر کرنے کی طرف نہ کہ جمع بین الحکمین اور تراخی کے ارادے کی طرف کیونکہ جب مولیٰ غلام سے کہے کہ قم اور پھر کھڑا ہونے سے پہلے ہی کہدے کہ اضطجع حتی المساء تو اس سے متبادر الی الفہم یہی ہوتا ہے کہ اس نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اور ان میں سے ایک کی تراخی کے ساتھ قیام اور اضطجاع کے درمیان جمع کا ارادہ نہیں کیا ہے (اور اس میں نظر ہے) کیونکہ ہم یہ مانتے ہی نہیں ہیں کہ مقام قرائن سے خالی ہو

تشریح:۔

ثم الامر قال السکاکی: یہاں سے امر کے بارے میں علامہ سکاکی اور جمہور کا اختلاف ذکر کرر ہے ہیں۔

جمہور کے نزدیک امر مطلق طلب فعل کیلئے آتا ہے۔ امر مطلق نہ طلب علی التراخی پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی طلب علی الفور پر بلکہ قرائن کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک معنیٰ کو مراد لیا جائے گا اور علامہ سکاکی کے نزدیک امر طلب علی الفور پر دلالت کرتا ہے اور شارحؒ نے اس کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

پہلی دلیل:۔ امر طلب علی الفور پر ایک تو اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ اس سے متبادر الی الذہن طلب علی الفور والا معنیٰ ہی مراد ہوتا ہے طلب علی التراخی والا معنیٰ مراد نہیں ہوتا ہے جیسے کوئی کہے الفلاح مسجد کی طرف کونسا راستہ جاتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم میرے اس سوال کا جواب کل دیدو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم مجھے ابھی بتاؤ کہ الفلاح مسجد کی طرف کونسا راستہ جاتا ہے جس طرح استفہام طلب علی الفور پر دلالت کرتا ہے اسی طرح امر بھی طلب علی الفور پر ہی دلالت کرے گا

دوسری دلیل:۔ یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کا کسی کو حکم دیا جائے اور پھر اس کی ضد کا حکم دیا جائے تو اس سے متبادر الی الذہن دوسرا امر مراد ہوتا ہے کہ امر ثانی امر اوّل سے اعراض کرنے کیلئے ہے اور امر اوّل سے اس وقت اعراض کرنا ممکن ہوتا ہے جب اس سے طلب علی الفور مراد ہو لہٰذا امر طلب علی الفور کیلئے آتا ہے جیسے کوئی آقا اپنے غلام سے کہے کہ ''قم۔ پھر کہے کہ ''اضطجع حتّٰی المساء''تو اس میں امر ثانی کے ساتھ امر اوّل سے اعراض کیا گیا ہے کیونکہ اگر اعراض نہ کیا جائے تو طلب علی التراخی اور علی الفور کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین باجماع علماء جائز نہیں ہے اور جب دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں تو طلب علی التراخی مراد نہیں ہوگا کہ پہلے لیٹ جائے پھر کھڑا ہو جائے اور ان دونوں کی عدم صحت پر تو قرینہ بھی دلالت کرتا ہے کہ جب مولیٰ نے ''حتّٰی المساء'' کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ دونوں معنوں کو جمع کرنا چاہتا ہے اور نہ ہی علی التراخی کوئی ایک معنیٰ مراد لینا چاہتا ہے لہٰذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امر طلب علی الفور پر دلالت کرتا ہے۔

وفیہ نظر:اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے علامہ سکاکیؒ کی تردید کی ہے کہ ان کی بیان کردہ دونوں دلیلیں درست نہیں ہیں ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے قیاس کیا تھا استفہام پر تو استفہام پر قیاس کرنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ استفہام طلب علی الفور پر اس صورت میں دلالت کرتا ہے جب اس میں کوئی قرینہ پایا جائے جیسے کوئی سامان وغیرہ باندھ کر الفلاح مسجد کا راستہ پوچھے تو طلب علی الفور پر دلالت کرے گا اور اگر بغیر کسی قرینہ کے پوچھے تو طلب علی التراخی پر دلالت کرے گا۔ اسی طرح علامہ سکاکیؒ نے دوسری دلیل ذکر کی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے ''قم'' پھر کہے ''اضطجع حتّٰی المساء'' یہ بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ یہاں بھی پہلے والے معنیٰ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ پایا جاتا ہے اور وہ قرینہ ''حتّٰی المساء'' ہے کہ شام تک لیٹے رہو۔ اس سے خود بخود یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قیام علی الفور مطلوب نہیں ہے لہٰذا آپ کی بیان کردہ دونوں دلیلیں درست نہیں ہیں۔

ومنها اى ومن انواع الطلب النهي وهو طلب الكفّ عن الفعل استعلاءً ولهٗ حرفٌ واحدٌ وهو لا الجازمة في نحو لا تفعَلْ وهو كالامر في الاستعلاء لانّهٗ المتبادر الى الفهم وقد يُستعمَل في غير طلب الكفّ او لكف عن الفعل كما هو مذهب البعض كالتهديد كقولك لعبد لا يمتثل امرَك لا تمتثلْ امرى وكالدعاء والالتماس وهو ظاهر

ترجمہ:۔

اور انہی انواع میں سے نہی ہے) اور وہ استعلاء کیساتھ فعل سے رکنے کو طلب کرنے کا نام ہے۔ (اور اس کا ایک ہی حرف ہے یعنی لا جازمہ جیسے لاتفعل اور وہ امر کی طرح ہے استعلاء میں) کیونکہ متبادر الی الفہم یہی ہے (اور کبھی غیر طلب یا کف عن الفعل

میں استعمال ہوتی ہے) جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے (مثلاً تہدید جیسے تو نافرن غلام سے کہے لاتمتثل امری (اور جیسے دعاء اور التماس اور وہ ظاہر ہے

تشریح:۔

ومنها النهي:۔طلب کے انواع میں سے چوتھا نوع نہی ہے۔ ماتنؒ نے نہی کی تعریف کے مشہور ہونے کی وجہ سے تعریف نہیں کی ہے۔ فاضل شارحؒ نے اس کی تعریف کی ہے کہ نہی نام ہے استعلاء کے طور پر کسی کو کسی کام کے کرنے سے روکنے کو طلب کرنے کا اور لفظ استعلاء جب بھی استعمال کیا جائے تو یہ بات ذہن میں رہے کہ منع کرنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہو خواہ وہ حقیقت میں بڑا ہو یا نہ ہو اور نہی کیلئے ایک ہی لفظ استعمال ہوتا ہے اور وہ ہے لا جیسے لاتفعل۔اس بارے میں پھر دو قول ہیں بعض لوگ کہتے ہیں کہ کبھی کبھار یہ غیر طلب الکفؤعن الفعل کیلئے آتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ طلب ترک کیلئے آتا ہے۔

کالتهديد:۔نہی کبھی کبھار مجازی طور پر غیر طلب کیلئے بھی آتا ہے اور ان میں سے ایک تہدید ہے یعنی ڈرانے اور دھمکی دینے کیلئے جیسے کوئی مولیٰ اپنے غلام کو دھمکانے کیلئے کہے کہ ''لاتمتثل امری ''تم میری بات مت مانو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کو اپنی نافرمانی کا حکم دے رہا ہے بلکہ اس کا معنیٰ مجازی مراد ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ تم میری اطاعت نہ کرو تمہیں اس کے نتائج کا پتہ چل جائے گا۔

وهذه الاربعة يعني التمنّي والاستفهام والامر والنهي يجوز تقدير الشرط بعدها وايراد الجزاء عقيبها مجزومًا بإن المضمرة مع الشرط كقولك في التمنّي ليت لي مالاً أنفقه اي إن أرزقهُ أنفقه و في الاستفهام أين بيتك أزرك اي ان تعرّفنيه أزرك وفي الامر اكرمني أكرمك اي ان تكرمني اكرمك وفي النهي لاتشتمْ يكن خيرًا لك اي إنْ لاتشتم يكن خيرًا لك وذلك لانّ الحامل للمتكلّم على الكلام الطلبي كون المطلوب مقصودًا للمتكلّم لذاته اولغيره لتوقّف ذلك الغير على حصوله وهذا معنىٰ الشرط فاذا ذكرت الطلب وذكرت بعدهٗ مايصلح توقّفهٗ على المطلوب غلب على ظنّ المخاطب كون المطلوب مقصودًا لذلك المذكور لالنفسه فيكون اذن معنى الشرط في الطلب مع ذكر ذلك الشيء ظاهرًا

ترجمہ:۔

اور ان چاروں یعنی تمنّی ، استفہام، امر، نہی (کے بعد جزاء ہے شرط کو مقدّر ماننا جائز ہے اور ان کے بعد ان مضمرہ کی وجہ سے ضمیر کو جزاء مجزوم لانا (جیسے تم کہو) تمنّی میں (لیت لی مالاً انفقهٗ) یعنی ان ارزقه انفقه (اور) استفہام میں (این بیتک ازورک) یعنی ان تعرفنیه ازورک (اور) امر میں (اکرمنی اُکرمک) یعنی ان تکرمنی اُکرمک (اور) نہی میں (لاتشتم یکن خیرًا الک) مجھے گالی نہ بکو تمہارے لئے اچھا ہوگا۔یعنی ان لاتشتم یکن خیرًا الک اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلّم کو کلام طلبی پر ابھارنے والی چیز کا متکلّم کا مقصود لذاته یا مقصود لغیرہ ہونا ہے کیونکہ وہ غیر اس کے حصول پر موقوف ہے اور شرط کے بھی یہی معنیٰ ہیں لہٰذا جب طلب کو ذکر کرے تو اس کے بعد اس چیز کو جو مطلوب پر موقوف ہوسکتی ہے غلبہ ہوگا مخاطب کے گمان پر کہ اس مطلوب کا مقصود ہونا اس مذکور کی وجہ سے ہے اسلئے اس وقت اس چیز کے ذکر کرنے کے ساتھ طلب میں بظاہر شرط کے معنیٰ ہوں گے

تشریح:۔

وهذه الاربعة يجوز تقدير الشرط بعدها : ان چار یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی، کے متعلق ایک مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ ان چار کے بعد شرط کو حرف شرط کے ساتھ مقدر ماننا جائز ہے اس طور پر کہ حرف شرط مقدر کی وجہ سے اس شرط کے بعد جزاء مجزوم ہوگا۔

تمنی کی مثال جیسے لیت لی مالا انفقهُ اصل میں تھا ان ارزقه انفقه۔

استفہام کی مثال این بیتك ازرُك اصل میں تھاان تعرّفنیه ازرك۔

امر کی مثال اکرمتنی أکرمك اصل میں تھاان تکرمنی أکرمك۔

نہی کی مثال لا تشتم یکن خیرًا لك اصل میں تھاان لا تشتم یکن خیرًا لك۔

و ذالك :۔ یہاں سے مصنفؒ ان چاروں یعنی امر، نہی، استفہام، اور تمنی میں شرط اور اداۃ شرط کے مقدر ماننے کی وجہ بیان کرر ہے ہیں کہ متکلم کو کلام طلبی پر ابھارنے والی چیز اس کلام کا مطلوب ہونا ہے پھر یہ مقصود لذاتہ ہوگا یا لغیرہ اگر یہ مطلوب مقصود لذاتہ ہوتو بات بالکل واضح ہے اور اس میں کوئی تردد نہیں ہے اور اگر یہ مقصود لغیرہ ہوتو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس غیر کو اس مطلوب چیز پر موقوف کردیا جائے اور اس کے بعد کوئی ایسی چیز ذکر کردی جائے جس کو مطلوب پر موقوف کرنا درست ہوتو مخاطب کے گمان پر یہ بات غالب ہوجاتی ہے کہ اس مذکور کا مقصود ہونا اس مذکور کی وجہ سے ہے اپنی ذات کی وجہ سے نہیں ہے اسلئے اس کی وجہ سے اس طلب میں شرط کا معنیٰ پایا جائے گا۔ اسلئے اس میں شرط کو مقدر مانا جاتا ہے۔

ولمّا جعل النحاة الاشياء الّتي يضمر الشرط بعدها خمسةً اشار المصنّف الي ذلك بقوله واما العرض كقولك الاتنزل بنافتصيبُ خيرًا اى ان تنزل بناتصب خيرًا فمولدمن الاستفهام وليس شيئًا اٰخر برأسه لانّ الهمزة فيه للاستفهام دخلت على فعل منفى وامتنع حملها على حقيقة الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلًا وتولّدعنه بمعونة قرينة الحال غرض النزول على المخاطب وطلبه منه

ترجمہ:۔

اور چونکہ نحویوں نے ان چیزوں کو پانچ قرار دیا ہے جن کے بعد شرط کو مقدر مانا جاتا ہے اسلئے مصنفؒ نے اس کی طرف اشارہ کرکے اپنے اس قول کیساتھ کہا ہے (اور رہا عرض جیسے الاتنزل بناتصب خیرًا یعنی ان تنزل بناتصب خیرًا (تو یہ استفہام سے پیدا شدہ ہے) کوئی اور چیز نہیں ہے کیونکہ اس میں ہمزہ استفہامیہ فعل منفی پر داخل ہے جس کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگیا ہے اس وجہ سے کہ عدم نزول مثلًا معلوم ہے اسلئے قرینہ حالیہ کی مساعدت سے مخاطب پر غرض نزول کے معنیٰ پیدا ہوگئے

تشریح:۔

ولمّا جعل النحاة:۔ شارحؒ نے یہ عبارت مابعد والی عبارت کے ساتھ ربط بتانے کیلئے لائے ہیں اور یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب بھی بن سکتا ہے علماء نحو مقدرات شرط پانچ گنتے ہیں آپ نے چار کیوں شمار کئے ہیں یہ اعتراض بھی بن سکتا ہے اسلئے ماتنؒ نے مابعد والی عبارت ایراد مذکور کا جواب دینے کیلئے لائی ہے۔

واما العرض کقولنا الا تنزل بنا فتصیب خیرًا :۔حاصل جواب یہ ہے کہ ان مقامات میں سے پانچواں مقام جن مقامات میں شرط مقدر رہوتی ہے تعریض ہے ماتنؒ نے اسے اسلئے مستقل مقام شمار نہیں کیا ہے یہ کوئی مستقل قسم نہیں ہے بلکہ اسے استفہام ہی سے بنایا گیا ہے کیونکہ جب ہمزہ استفہامیہ کو اس کلام پر داخل کرلیا گیا تو اس سے استفہام بن گیا اور اسے حقیقت استفہام پر حمل کرنا درست نہیں تھا۔اسلئے کہ حقیقت استفہام وہاں ہوتا ہے جہاں پر متکلم کو علم نہ ہو اور یہاں پر متکلم کو عدم نزول کا علم ہے اسلئے حال کو قرینہ بناتے ہوئے ہم نے اسے تعریض پر حمل کردیا ہے۔اور تعریض کا یہ جملہ شرط کی تقدیر کے ساتھ یوں تھا ان تنزل بنا تصب خیرًا۔

ویجوز تقدیر الشرط فی غیرھا ای فی غیر ھذہ المواضع بقرینة تدلّ علیه نحو ''أَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ أَوْلِيَاءَ فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ'' ای ان ارادوا ولیًّا بحقٍّ فاللّٰه ھو الذی یجب ان یتولّی وحدہٗ ویعتقد انّهٗ المولٰی والسیّد وقیل لا شكّ انّ قولهٗ ام اتّخذوا انکار توبیخ بمعنیٰ انّهٗ لا ینبغی ان یتّخذ امن دونه اولیاء وحینئذٍ یترتّب علیه قولهٗ فاللّٰه ھو الولی من غیر تقدیر شرط کما یقال لا ینبغی ان یعبد غیر اللّٰه فاللّٰه ھو المستحقُّ للعبادة وفیه نظرٌ اذ لیس کلّ ما فیه معنی الشیٔ حکمه حکم ذٰلك الشیٔ والطبع المستقیم شاھد صدق علٰی صحّة قولنا لا تضرب زیدًا فھو اخوك بالفاء بخلاف أتضرب زیدًا فھو اخوك استفھام انکا را فانّهٗ لا یصحّ الّا بالواو الحالیة

ترجمہ:۔

(اور جائز ہے) تقدیر شرط (ان مواضع کے علاوہ میں قرینہ کے ساتھ) جو اس پر دلالت کرتا ہو (جیسے کیا تم اللہ کے علاوہ کسی اور کو ولی بنانا چاہتے ہو تو اللہ ہی ایک ایسی ذات ہے جس کو ولی بنایا جائے یعنی اگر وہ واقعی طور پر ولی بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں تو اللہ ہی ایک ایسی ذات ہے کہ اس اکیلے ہی کو ولی بنایا جائے اور یہ اعتقاد کیا جائے کہ وہی مولی اور آقا ہے اور کہا گیا ہے کہ قول باری تعالیٰ ام اتخذ وا انکار توبیخ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے علاوہ کسی دوسرے کو الٰہ بنانا مناسب نہیں ہے اور اس وقت 'فاللہ ھوالولی'' بلا تقدیر شرط اس پر مرتب ہوسکتا ہے جیسے کہا جائے کہ یہ مناسب ہی نہیں کہ غیر اللہ کی عبادت کی جائے اسلئے اللہ ہی مستحق عبادت ہے۔اور اس میں نظر ہے کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ جس چیز میں کسی چیز کے معنیٰ پائے جائیں اس کا حکم بعینہٖ اس چیز کا حکم ہوجائے اور طبع مستقیم شاہد صدق ہے ہمارے قول لا تضرب زیدًا وھو اخوک کے صحیح ہونے پر بخلاف اتضرب زیدًا فھو اخوک کے استفہام انکاری کی صورت میں کہ یہ واؤ حالیہ کے بغیر صحیح نہیں ہے

تشریح:۔

ویجوز تقدیر الشرط فی غیرھا :۔اب تک مصنفؒ نے وہ پانچ مقامات بیان کردئے ہیں جن میں ادوات شرط کے ساتھ فعل شرط کو مقدر مانا جاتا ہے اور اب یہاں سے یہ بیان کررہے ہیں کہ شرط کا مقدر رہونا مذکورہ بالا مقامات میں کوئی منحصر نہیں ہے بلکہ ان کے غیر میں بھی شرط کو مقدر مانا جاسکتا ہے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَاءَ فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ'' اصل میں تھا ان ارادوا ولیًّا بحقٍّ فاللّٰه ھو الّذی یجب ان یتولّی وحدہ'' یہاں پر ام استفہامیہ کو استفہام کے حقیقی معنیٰ پر محمول کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس قول کا قائل اللہ تعالیٰ ہیں اور استفہام تو وہاں ہوتا ہے جہاں پر متکلم کو علم نہ ہو اور اللہ تعالیٰ تو ہر چیز کا عالم ہے اسلئے اسے حذف شرط کے قبیل سے بنائیں گے اور مذکورہ عبارت وجود میں آئے گی۔

وقیل لا شك :۔اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے مذکورہ مثال پر بعض لوگوں کے اعتراض کو نقل کیا ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے اس مثال میں شرط کو مقدر مانا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ کلام استفہام انکاری ہے کیونکہ اس میں ام لا ینبغی کے معنیٰ میں ہے اور اس کے بعد جو فا ہے وہ مابعد والے جملے کو پہلے والے جملے پر مرتب کرنے کیلئے ہے نہ کہ تقدیر شرط کیلئے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ''لا ینبغی ان یُعبد غیر اللّٰه فااللّٰه هو المستحق للعبادة'' تو جس طرح یہاں پر فا ترتیب کیلئے ہے اسی طرح مذکورہ جملے میں بھی فاء مابعد ماقبل پر مرتب کرنے کیلئے ہے۔

وفیه نظر: کہکر شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ کسی ایک چیز کا دوسری چیز کے معنیٰ میں ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دونوں کا حکم بھی ایک ہو لہٰذا ام کا لا ینبغی کے معنیٰ میں ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ جو حکم ام کا ہو وہی حکم لا ینبغی کا بھی ہو جیسے کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ لا تضرب زیدًا فهو اخوك صحیح ہے اور اتضرب زیدًا فهو اخوك میں انکار کے معنیٰ کے پائے جانے کے باوجود یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ حال بنتا ہے اور حال پر حمل کرنے کیلئے واؤ کا لانا ضروری ہے جبکہ یہاں پر واؤ نہیں ہے بلکہ فا ہے اور فاء عطف کیلئے آتا ہے تو جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے۔

ومنها ای ومن انواع الطلب النداء وهو طلب الاقبال بحرفٍ نائبٍ مناب ادعوا لمن اقبل علیك یتظلّم یامظلوم قصدًاالی اغرائه وحثّه علی زیادة التظلّم وبثّ الشكویٰ لانّ الاقبال حاصل

ترجمہ:۔

(اور انہی) انواع طلب (میں سے نداء ہے) اور وہ مخاطب کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا ہے ایسے حرف کیساتھ جو ادعو کے قائم مقام ہو لفظاً یا تقدیراً (اور کبھی اس کا صیغہ یعنی نداء کا صیغہ طلب اقبال کے غیر میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً بھڑکانا جیسے تو اس سے کہے جو تیرے پاس اظہار ظلم کرنے کیلئے آئے ''یا مظلوم'' اظہار ظلم کیلئے اور اظہار شکایت پر اکسانے اور بھڑکانے کیلئے کیونکہ اقبال تو حاصل ہی ہے

تشریح:۔

ومنها الندیٰ :۔انواع طلب میں سے آخری قسم ندا ہے ماتنؒ نے اس کی تعریف نہیں کی ہے البتہ شارحؒ نے اس کی تعریف کردی ہے۔ ندا کہا جاتا ہے کسی کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا ایسے حرف کے ساتھ جو حرف ادعوا کا قائم مقام ہو خواہ وہ الفاظ میں مذکور ہو یا مذکور نہ ہو الفاظ میں حرف ندا کے مذکور ہونے کی مثال جیسے یَایَحْیٰ خُذِ الْکِتَابَ ۔حرف ندا تقدیری کی مثال جیسے یُوْسُفُ اَعْرِضْ عَنْ هٰذَا ۔یہ تو اس کا معنیٰ حقیقی ہے لیکن کبھی کبھار اس کو غیر معنیٰ حقیقی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور ان میں سے پہلا معنیٰ مجازی اغراء ہے اغراء کے معنیٰ ہیں برانگیختہ کرنا۔ جیسے کوئی مظلوم اپنی داستان غم سنا رہا ہو تو سننے والا اس دوران کہے ''یامظلوم'' یہاں پر اس کا معنیٰ حقیقی یعنی اقبال کو طلب کرنا نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر مخاطب پہلے سے متوجہ نہ ہو اور یہاں پر تو پہلے سے متوجہ ہے اسلئے اس کو اغراء پر حمل کیا جائے گا کہ یہ چاہتا ہے کہ اپنی درد بھری کہانی زیادہ بیان کرے۔

والاختصاص فی قولهم انا افعل كذا ايّها الرجل فقولنا ايّها الرجل اصلهٗ تخصيص المنادیٰ بطلب اقباله علیك ثمّ جعل مجرّدًا عن طلب الاقبال ونُقل الیٰ تخصیص مدلوله من بین امثاله بمانُسِبَ الیه اذلیس المراد بایّ ووصفهٔ المخاطب بل مادلّ علیه ضمیر المتكلّم

فانّها مضمومٌ والرجل مرفوعٌ والمجموع فی محلّ النصب علی حال ولهذا قال ای متخصّصًا من بین الرجال وقد تستعمل صیغة النداء فی الاستغاثة نحو یا اللّٰه والتعجّب نحو یا لَلماء والتحسّر والتوجّع کما فی نداء الأطلال والمنازل والمطایا وما اشبه ذٰلك

ترجمہ:۔

(اور اختصاص عربوں کے اس قول میں کہ انا افعل کذا ایّها الرجل) لہٰذا ایّها الرجل اصل میں منادیٰ کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ خاص کرنے کیلئے ہے پھر اس کو طلب اقبال سے خالی کر کے اس کے مدلول کو اس کے ہمسروں کے درمیان اس چیز کے ساتھ خاص کرنے کیلئے نقل کر لیا گیا جو اس کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ ایٌّ اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں بلکہ مدلول ضمیر متکلم مراد ہے اسلئے ایّها مضموم ہے اور الرجل مرفوع ہے اور حال ہونے کی وجہ سے مجموع محلِ نصب میں ہے اسی لئے ماتن نے کہا ہے ای ''متخصّصًا بین الرجال'' اور کبھی صیغہ نداء استغاثہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا اللہ کبھی تعجب میں جیسے یا للماء کبھی حسرت و دردمندی میں جیسے ٹیلوں منزلوں اور سواریوں وغیرہ کی نداء میں

تشریح:۔

والاختصاص:۔ کبھی کبھار ندا اختصاص کیلئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنے امثال اور ہم جنسوں کے درمیان اپنے آپ کو خاص کر دے جیسے کوئی آدمی کہے ''انا افعل کذا ایها الرجل'' جب اس قسم کی ترکیب لائی جاتی ہے تو اس میں ایھا موصوف اور الرجل صفت ہوتا ہے پھر یہ دونوں مل کر فعل محذوف کیلئے مفعول بنائے جاتے ہیں اور یہاں پر اس مثال میں یہ مفعول ہے فعل اخص کیلئے اور پھر افعل کی انا ضمیر سے حال ہے تو اس وجہ سے اس کو نداء کے معنیٰ پر حمل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو اختصاص کیلئے بنا یا جائے گا اور اس کا معنیٰ بنے گا انا افعل کذا حال کونی اخص ایھا الرجل ای حال کونی متخصّصًا بین الرجال''۔ اور کبھی کبھار نداء کے صیغے کو مجاز مرسل کے طور پر غیر نداء کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے مثلاً مدد طلب کرنے کیلئے یا تعجب کیلئے یا حسرت و غم کے اظہار کیلئے جیسے ٹیلوں منازل اور سواریوں کو خطاب کر کے انہیں پکارا جاتا ہے۔ استغاثہ کی مثال جیسے یا اللّٰہ اس کا مطلب ہے کہ یا اللّٰه اقبل علینا اے اللہ ہم پر متوجہ ہو جا۔ تعجب کی مثال جیسے یا للماء یہ تعجب کے طور پر اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی بہت زیادہ پانی دیکھے یا پانی بہت زیادہ میٹھا ہو یا پانی بہت زیادہ ٹھنڈا ہو۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یَا حَسْرَةً عَلَی الْعِبَادِ'' حسرت و اظہار غم کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے یَا لَیْتَنِیْ مَالِ هٰذَا الْکِتَابِ لَا یُغَادِرُ صَغِیْرَةً وَّلَا کَبِیْرَةً اِلَّا اَحْصَاهَا'' اسی طرح یَا لَیْتَنِیْ کُنْتُ تُرَابًا'' اسی طرح ''یَا لَیْتَهَا کَانَتِ الْقَاضِیَةُ'' کلام عرب میں اس کی مثال جیسے شاعر کا شعر ہے۔

یا قبر معن کیف واریت جودهٗ :: وقد کان منه البرد والبحر مترعًا

منازل اور ٹیلوں کیلئے یائے ندا استعمال کیا جائے جیسے

ایا منازل سلمیٰ این سلماك :: من اجل هذا بکینا ها بکینا ها

ثمّ الخبر قد یقع موقع الانشاء امّا للتفاؤل بلفظ الماضی دلالةً علی انّهٗ کأنّهٗ وقع نحو وفّقك اللّٰه للتقوٰی اولاظهار الحرص فی وقوعه کما مرّ فی بحث الشرط من انّ الطالب اذا عظم رغبتهٗ فی شیءٍ یکثر تصوّرهٗ ایّاه فربما یُخَیّل الیه حاصلًا فیورد بلفظ الماضی نحو رزقنی

اللّٰہ تعالیٰ لقائك

ترجمہ:۔

(اور کبھی انشاء کی جگہ میں خبر واقع ہوتی ہے یا تو تفاؤل کی خاطر) ماضی کیساتھ یہ بتانے کیلئے کہ گویا کہ یہ چیز ہو ہی گئی جیسے وفقك اللہ للتقویٰ (یا اس کے واقع ہونے میں حرص ظاہر کرنے کیلئے) جیسا کہ شرط کی بحث میں گذر چکا جب کسی چیز میں طلب کی رغبت زیادہ ہوتی ہے تو اس کا تصوّر بھی زیادہ ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو حاصل خیال کرنے لگتا ہے اور ماضی سے تعبیر کر دیتا ہے جیسے رزقنی اللّٰہ لقائك

تشریح:۔

ثم الخبر قد یقع موقع الانشاء :۔ یہاں سے انشاء کے متعلق آخری مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ یہ انشاء کی بحث چل رہی ہے اور اصل یہ ہے کہ انشاء کیلئے الفاظ بھی انشاء کے استعمال کئے جائیں لیکن کبھی کبھار ہوگا تو انشاء لیکن اس کیلئے الفاظ خبر کے استعمال کئے جائیں گے۔ پھر اس کے مختلف اسباب ہیں۔

امّا للتفاؤل :۔ پہلا سبب یہ ہے کہ انشاء کو لفظ خبر کے ساتھ بولا جائے نیک فالی اور نیک شگونی حاصل کرنے کیلئے کہ کوئی کام ابھی تک ہوا نہ ہو لیکن اس کے ہونے کو بتلایا جائے جیسے وفقك اللّٰہ للتقویٰ اسے اب تک تقویٰ کی توفیق حاصل تو نہیں ہوئی ہے لیکن نیک فالی کیلئے اسے حاصل سمجھتے ہوئے اس کی تعبیر لفظ ماضی کے ساتھ کر دی ہے۔

او لاظہار الحرص علی حصولہ :۔ اور کبھی کبھار لفظ انشاء کو خبر کے لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے کسی چیز کے حصول پر اپنے حرص کو ظاہر کرنے کیلئے اس کی وجہ گزر چکی ہے کہ جب متکلم کو کسی چیز کے ساتھ زیادہ محبت اور انتہائی رغبت ہو تو بار بار اس کا تصوّر ذہن میں آتا ہے یہاں تک کہ بسا اوقات وہ سمجھتا ہے کہ وہ چیز مجھ کو حاصل ہو چکی ہے اسلئے وہ ماضی اور خبر کے لفظ کو استعمال کرتا ہے جیسے رزقنی اللّٰہ لقائك ۔یعنی اس کی ملاقات کرنے کیلئے اس کا دل بہت چاہتا ہے اسلئے اسکو حاصل کی طرح سمجھ کر ماضی کے لفظ کے ساتھ تعبیر کر دی۔

والدعاء بصیغۃ الماضی من البلیغ کقولہ رحمہُ اللّٰہ یحتملھما ای التفاؤل واظھار الحرص امّا غیر البلیغ فھو ذاھلٌ عن ھذہ الاعتبارات

ترجمہ:۔

(اور بلیغ کا ماضی کے ساتھ دعا کرنا) جیسے وہ یوں کہے رحمہ اللہ (دونوں کا محتمل ہے) تفاؤل کا اور اظہار حرص کا رہا غیر بلیغ تو وہ ان اعتبارات سے غافل ہوتا ہے

تشریح:۔

والدعاء :۔ تیسرا سبب یہ ہے کہ دعا کیلئے آئے یعنی دعا کیلئے ماضی کا صیغہ استعمال کیا جائے جیسے رحمہُ اللّٰہ ایک تو دعا کیلئے لایا جائے اور یہاں پر یہ مقصود ہے لیکن اس میں ماقبل والے احتمالات بھی ہوتے ہیں یعنی تفاؤل اور اظہار رغبت والا معنیٰ لیکن شرط یہ ہے کہ یہ استعمال کرنے والا آدمی فصیح ہو اور اگر غیر فصیح آدمی اس کو استعمال کرے تو صحیح نہیں ہوگا بلکہ وہ غیر موضوع لہٗ کے اندر استعمال کرے گا۔ کیونکہ فصیح آدمی جن اعتبارات لطیفہ سے واقف ہوتا ہے غیر فصیح ان پر واقف نہیں ہو سکتا ہے۔

اولاحترازعن صورةالامر كقول العبدللمولٰی ينظرالمولٰی الیّ ساعةً دون أنظرُلانّهٗ فی صورة الامروان قُصِدبهٖ الدعاء والشفاعة اولحمل المخاطب علی المطلوب با ن يكون المخاطب ممّن لايحبّ ان يكذّب الطالب ای ينسب الی الكذب كقولك لصاحبك الذی لا يحبّ تكذيبك تأتينی غداً مقام إئتنی لحمله بألطف وجهٍ علی الأتيان لانّهٗ ان لم يأ تك غداً صرتَ كاذباًبحيث الظاهرلكون كلامك فی صورة الخبر

ترجمہ:۔

(یا امر کی صورت سے بچنے کیلئے) جیسے غلام آقا سے کہے "ینظر المولٰی الیّ ساعۃً" اُنظر کے بجائے کیونکہ یہ حکم کی صورت میں ہے گویا کہ اس سے دعا یا سفارش مقصود ہے (یا مخاطَب کو مطلوب پر آمادہ کرنے کیلئے اس طور پر کہ مخاطب ان میں سے ہو جو طالب کی تکذیب نہ چاہتا ہو یعنی کذب کی طرف نسبت کی جائے جیسے تم اپنے اس دوست سے کہو جو تمہاری تکذیب نہ چاہتا ہو تاتینی غداً ائتنی کے بجائے لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کرنے کیلئے کیونکہ اگر وہ کل نہ آیا تو تم ظاہراً کاذب بن جاؤ گے کیونکہ تمہارا کلام خبر کی صورت میں ہے۔

تشریح:۔

اولاحترازعن صورة الامر :۔ چوتھا سبب یعنی کبھی کبھار امر کے ساتھ خطاب کرنا ہوتا ہے ایسی ذات کے ساتھ جو ہر اعتبار سے مستعلی اور خطاب کرنے والا اپنے آپ کو اعتباری طور پر بھی مستعلی نہ سمجھتا ہو تو دعاء یا سفارش کیلئے اس کو امر کرتا ہے اور یہ جائز بھی ہے لیکن وہ امر کے ساتھ خطاب نہیں کرتا ہے سوءِ ادب سمجھتے ہوئے اور امر کی صورت سے بھی احتراز کرتے ہوئے بلکہ خبر پر دلالت کرنے والے لفظ کو استعمال کرتا ہے جیسے کوئی غلام اپنے آقاء کی توجہ کا طالب ہو تو کہے گا "ینظر المولٰی الیّ ساعة" انظر الیّ کے بجائے۔

اولحمل المخاطب علی المطلوب :۔ پانچواں سبب:۔ کبھی کبھار مخاطب کو حصول مطلوب پر ابھارنے کیلئے انشاء کی جگہ خبر پر دلالت کرنے والے صیغے کو استعمال کیا جاتا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب اپنے متکلم کو جھوٹا بنانا نہ چاہتا ہو تو اس کے جھوٹا نہ بنانے پر یقین کرتے ہوئے اور مطلوب کے حصول پر اس کو ابھارنے کیلئے خبر کا صیغہ استعمال کرتا ہے جیسے کوئی کہے تأتینی غداً أئتنی کے بجائے لہٰذا اب مخاطب چونکہ اپنے متکلم کو جھوٹا نہیں بنانا چاہتا ہے اسلئے اس کیلئے دوسرے دن ماننا ضروری ہوگا ورنہ وہ متکلم جھوٹا ہو جائے گا۔

تنبیہ

الانشاء كالخبرفی كثيرممّاذُكرفی الابواب الخمسة السابقة يعنی احوال الاسناد والمسند اليه والمسندومتعلّقات الفعل والقصر فليعتبره ای ذٰلك الكثيرالذی يشارك فيه الانشاءُ الخبرَ الناظربنُورالبصيرة فی لطائف الكلام مثلاً الانشائی ايضاامّامؤكّدوالمسنداليه فيه امّا محذوف اومذكورالی غيرذٰلك۔

ترجمہ:۔

(انشاء بہت سارے ان اعتبارات میں جو سابقہ ابواب خمسہ میں مذکور ہوئے خبر کی طرح ہے) یعنی احوال اسناد، احوال مسند الیہ احوال مسند، احوال متعلّقات الفعل اور قصر میں (لہٰذا اس کا اعتبار کرنے) یعنی اس کثیر حصّہ کا جس میں انشاء خبر کیساتھ

شریک ہے (دیکھنے والا) نور بصیرت کیساتھ لطائف کلام میں، مثلاً کلام انشائی بھی یا مؤکد ہوتا ہے یا غیر مؤکد اور مسند الیہ اس میں یا محذوف ہوتا ہے یا مذکور الی غیر ذلک۔

تشریح:۔

تنبیہ میں مصنفؒ نے یہ بات بیان کی ہے کہ ہم نے انشاء کے بیان سے پہلے بڑی تفصیل کے ساتھ سابقہ ابواب یعنی احوال اسناد، مسند الیہ، مسند اور متعلقات فعل اور قصر وغیرہ میں بیان کر دیا ہے ان تمام چیزوں میں انشاء خبر کی طرح ہے اسلئے ہم نے انشاء میں اس کی تفصیل بیان نہیں کی ہے کیونکہ ہر صاحب فہم و ذکا مذکورِ سابق اقسام کو انشاء میں جاری کرسکتا ہے مثلاً یہ بات کہ کلام انشائی مؤکد ہے یا غیر مؤکد اسی طرح اس میں مسند الیہ محذوف ہے یا مذکور ہے معرفہ ہے یا نکرہ یا اس کے علاوہ کوئی اور ہے۔

﴿الفصل والوصل﴾

بدأبذکر الفصل لانّہٗ الاصل والوصل طارٍ عارضٌ علیہ حاصلٌ بزیادۃ حرفٍ لکن لمّا کان الوصل بمنزلۃ الملکۃ والفصل بمنزلۃ العدم والاعدام انّما تعرف بملکاتھا بدأ فی التعریف بذکر الوصل فقال الوصل عطفُ بعضِ الجملِ علیٰ بعض والفصل ترکہٗ ای ترک عطفہٖ علیہ

ترجمہ:۔

ساتواں باب فصل وصل کے بیان میں ہے مصنفؒ نے فصل کو اسلئے پہلے ذکر کیا ہے کہ فصل اصل ہے اور وصل طاری اور عارضی ہے جو کسی حرف کی زیادتی کیساتھ حاصل ہوتا ہے لیکن چونکہ وصل بمنزلہ ملکہ کے ہے اور فصل بمنزلہ عدم کے ہے اور عدم کی معرفت ان کے ملکات سے ہی ہوتی ہے اسلئے تعریف میں پہلے وصل کو ذکر کیا ہے اسلئے کہا کہ (وصل عطف کرنا ہے بعض جملوں کا بعض پر اور فصل ترک کرنا ہے اس کا) یعنی عطف کا

تشریح:۔

مصنفؒ نے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کردیا ہے فاضل شارحؒ نے اس کی توجیہ بیان کی ہے۔عنوان میں فصل کو وصل پر اسلئے مقدم کردیا ہے کہ ہر جملہ کاملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی پر موقوف نہ ہو اور کسی کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو اور فصل اپنے اس اصل پر قائم ہے کہ یہ کسی پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور کسی دوسرے جملے کا اس کے ساتھ کوئی تعلق بھی نہیں ہوتا ہے اور وصل ایک عارضی چیز ہے کہ یہ بعد میں آکر جملہ کو لاحق ہوتا ہے تو اصل کو عارضی اور طاری پر مقدم کرتے ہوئے انھوں نے فصل کو وصل پر مقدم کردیا ہے اور تعریف میں وصل کو فصل پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ ان کے درمیان عمیٰ اور بصر کی طرح عدم وملکہ کا تعلق ہے بصر ملکہ ہے اور عمیٰ عدم ہے اس لئے کہ عمیٰ کی یوں تعریف کی جاتی ہے" عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرًا "اس کا آنکھوں والا نہ ہونا جس کو آنکھوں والا ہونا چاہئے ۔یہاں بھی وصل وفصل کے درمیان عدم وملکہ کا تعلق ہے کہ وصل ملکہ ہے اور فصل عدم ہے اسلئے کہ وصل کہتے ہیں بعض جملوں کے بعض پر عطف کرنے کو اور فصل کہا جاتا ہے بعض جملوں کے بعض پر عطف نہ کرنے کو اور عدم کا پہچاننا موقوف ہوتا ہے ملکہ کی پہچان پر اسلئے انھوں نے وصل کو تعریف میں فصل پر مقدم کردیا ہے اور عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کردیا ہے۔

فاذا أتت جملۃ بعد جملۃ فالاولیٰ اِمّا ان یکون لھا محلٌّ من الاعراب اولا وعلی الاوّل ای علی تقدیر ان یکون للاوّل محلٌّ من الاعراب ان قصد تشریک الثانیۃ لھا ای للاولیٰ فی حکمہٖ ای فی حکم الاعراب الذی کان لھا مثل کونھا خبر مبتدأٍ اوحالًا أوصفۃ اونحو ذٰلک عطف الثانیۃ علیھا ای علی الاولیٰ لیدلّ العطف علی التشریک المذکور کالمفرد فانّہٗ اذا قُصد تشریکہٗ لمفرد قبلہ فی حکم اعرابہٖ من کونہٖ فاعلًا او مفعولًا اونحو ذٰلک وجب عطفُہٗ علیہ

ترجمہ:۔

(اسلئے جب ایک جملہ دوسرے جملے کے بعد آئے تو بہتر یہ ہے کہ اس کیلئے محل اعراب ہوگا یا نہیں پہلی صورت پر کہ یعنی اس حکم اعراب میں جو جملہ اولیٰ کیلئے محلّ اعراب ہو (اگر ارادہ کیا گیا ہو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے حکم اعراب میں شریک کرنے کا) یعنی اعراب کے حکم میں جو جملہ اولیٰ کے لئے ہے مثلاً مبتداء کی خبر ہونا یا حال ہونا، یا صفت ہونا وغیرہ (تو عطف کردیا جائے گا) جملہ ثانیہ کا (اس پر) یعنی جملہ اولیٰ پر تاکہ یہ عطف تشریک مذکور پر دلالت کرے (مفرد کی طرح) کیونکہ جب ایک مفرد کو اس سے پہلے والے مفرد کے حکم

میں شریک کرنا مقصود ہو مثلاً اس کا فاعل ہونا یا مفعول ہونا وغیرہ تو اس پر اس کا عطف کرنا ضروری ہے

تشریح:۔

فاذااتت:۔ یہاں اس کی پوری تفصیل بیان کررہے ہیں کہ جب بہت سارے جملے ہوں تو ہم دیکھیں گے کہ جملہ اولیٰ کیلئے محل من الاعراب ہے یا نہیں اگر جملہ اولیٰ کیلئے محل من الاعراب ہو تو پھر ثانی کا جملہ اولیٰ کے ساتھ حکم میں شرکت کا قصد کیا گیا ہوگا یا نہیں اگر ثانی کا اوّل کے حکم میں شرکت کا قصد کیا جائے تو اتصال کرنا واجب ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں واؤ کے ساتھ عطف کیا جائے گا یا بغیر واؤ کے۔ اگر واؤ کے ساتھ عطف کیا جائے تو پھر جہت اشتراک کیلئے کسی مناسبت کا ہونا ضروری ہے جیسے ''زید یکتب ویشعر زید'' لکھتا ہے اور شعر کہتا ہے ان دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ہے اسلئے یہ عطف کرنا درست ہے اسی طرح زیدٌ یعطی ویمنع میں بھی چونکہ مناسبت ہے اسلئے عطف کرنا درست ہے، البتہ زید یکتب ویعطی یا زیدٌ یمنع ویشعر یہ دونوں مثالیں درست نہیں ہیں اسلئے کہ ان کا ایک دوسرے کے ساتھ کوئی ربط و تعلق نہیں ہے۔

فشرطُ کونِہٖ ای کون عطف الثانیة علیٰ الاولیٰ مقبولًا بالواو ونحوہٖ ان یکون بینھما ای بین الجملتین جھةٌ جامعةٌ نحو زیدٌ یکتُب ویشعُر لما بین الکتابة والشعر من التناسب الظاھر اویعطی ویمنع لما بین الاعطاء والمنع من التضاد بخلاف زید یکتب ویمنع اویعطی ویشعر وذٰلک لئلّا یکون الجمع بینھما کالجمع بین الضبّ والنون

ترجمہ:۔

تو اس کے ہونے کی شرط یہ ہے یعنی جملہ ثانیہ کے عطف کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں جملوں میں جہت جامعہ جیسے زید یکتب ویشعر کہ کتابت اور شعر میں تناسب ظاہر ہے یا زید یعطی ویمنع کے کہ اعطاء اور منع میں علاقہ تضاد کی وجہ سے تناسب ہے بخلاف زید یکتب ویمنع یا زیدٌ یعطی ویشعر کے کہ (یہ صحیح نہیں ہے)۔ جہت جامعہ کا ہونا اسلئے ضروری ہے تاکہ دونوں جملوں کے درمیان جمع کرنا گوہ اور مچھلی کے درمیان جمع کرنے کی طرح نہ ہو جائے۔

تشریح:۔

فشرط کونہ: اس کے متعلق اجمالاً کچھ بحث گزر چکی ہے لیکن مزید وضاحت کیلئے اسے دوبارہ ذکر کردیتا ہوں چنانچہ جب شرکت فی الحکم کا قصد کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں واؤ حرف عطف لایا جائے گا یا اس کا غیر۔ اگر واؤ حرف عطف لایا جائے تو پھر اس کیلئے شرط یہ ہے کہ وہاں پر جہت جامعہ ہو یعنی شرکت کیلئے کسی واسطہ کا ہونا ضروری ہے اور اگر واؤ کے غیر کے ساتھ عطف کردیا جائے تو وہاں پر جہت جامعہ کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے جیسے زیدٌ یکتب ویشعر اور زیدٌ یعطی ویمنع کہنا درست ہے اسلئے کہ اس میں پہلی مثال میں دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے اور دوسری میں دونوں میں تضاد پایا جاتا ہے بخلاف زید یکتب ویمنع اور زیدٌ یعطی ویشعر کے کہ ان میں معطوف علیہ اور معطوف میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ مثالیں درست نہیں ہیں کیونکہ پھر یہ گوہ اور مچھلی میں عطف کرنے کی طرح بن جائے گا۔

فائدہ:۔ گوہ کو پیاس بالکل ہی نہیں لگتی ہے اور اس کیلئے پانی کی بہت ہی کم ضرورت پڑتی ہے یہاں تک کہ ہفتوں کے بعد اسے جب تھوڑی سی پیاس لگ جاتی ہے تو یہ ہوا میں آنے والی نمی کے ساتھ اپنی پیاس بجھالیتی ہے اور مچھلی کیلئے پانی کی انتہائی زیادہ ضرورت ہوتی ہے کہ پانی کے بغیر مچھلی کا زندہ رہنا ممکن ہی نہیں ہے تو جس طرح گوہ اور مچھلی کا آپس میں عدم مناسبت کی وجہ سے عطف کا کوئی تعلق

نہیں ہے اسی طرح ان کا بھی آپس میں عطف کرنا درست نہیں ہے۔

وقولہٗ ونحوہٗ ارادبہٖ مایدلّ علیٰ التشریك کالفاء وثمّ وحتّٰی وذِکرہٗ حشوٌ مفسدٌ لانّ هذا الحکم مختصٌّ بالواو ولانّ لکلّ من الفاء وثمّ وحتّٰی معنی محصّلاً غیر التشریك والجمعیّة فان تحقق هذا المعنٰی حسُن العطف وان لم توجد جهة جامعة بخلاف الواو

ترجمہ:۔

''ونحوہٗ'' سے مراد وہ حرف عطف ہے جو تشریک پر دلالت کرے جیسے فاء، ثم، حتّٰی، لیکن ان کا ذکر ناحشو اور مفسد معنیٰ ہے کیونکہ یہ حکم تو صرف واؤ کے ساتھ خاص ہے اسلئے کہ فاء، ثم، حتّٰی میں سے ہر ایک کیلئے تشریک وجمعیت کے علاوہ دوسرے معانی ہیں اگر یہ معنی محقق ہوں تو عطف کرنا بہتر ہوگا اگر چہ جہت جامعہ نہ پائی جائے بخلاف واؤ کے

تشریح:۔

وقولہٗ ونحوہٗ:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ ماتنؒ پر ایک اعتراض کرنا چاہتے ہیں اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن کا اس مقام پر نحوہٗ کی عبارت لانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نحوہٗ کے لانے کی صورت میں ان کی عبارت کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جس طرح واؤ کیلئے جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے اسی طرح واؤ کے علاوہ کیلئے بھی جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ واؤ کے غیر کیلئے کوئی نہ کوئی معنیٰ پایا جاتا ہے تو جب بھی یہ حروف لائے جائیں گے تو ان کی دلالت ان معانی مخصوصہ موضوعہ پر ہوگی تو ان کیلئے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف واؤ کے کہ اس میں سوائے شرکت کے اور کوئی معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے تو اس وجہ سے اس کیلئے جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے لہٰذا واؤ کے غیر کیلئے واؤ کا حکم ثابت کرنا درست نہیں ہے۔

ولهٰذا ای ولانّهٗ لابدّ فی الواو من جهة جامعة عِیبَ علیٰ ابی تمام قولہٗ شعر لا والّذی هو عالمٌ انّ النویٰ::صبرٌ وانّ اباالحسین کریمٌ:: اذلامناسبة بین کرم ابی الحسین ومرارة النویٰ فهذا العطف غیر مقبول سواءٌ جعل عطف مفردٍ علیٰ مفردٍ کماهو الظاهر او عطف جملةٍ علیٰ جملةٍ باعتبار وقوعه موقع مفعولی عالمٍ لانّ وجود الجامع شرط فی الصورتین وقولہٗ لانفیٌ لماادّعت الحبیبة علیه من اندراس هواه بدلالة البیت السابق

ترجمہ:۔

(اسی وجہ سے) کہ واؤ کیساتھ عطف کرنے میں جہت جامعہ کا ہونا ضروری ہے ابو تمام پر اس شعر لا والّذی الخ میں عیب لگایا گیا ہے۔شعر۔نہیں! قسم ہے اس ذات کی جو جانتا ہے کہ جدائی تلخ ہے اور ابوالحسین سخی ہے) کیونکہ ابوالحسین کے سخی ہونے اور جدائی کے تلخ ہونے میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ عطف غیر مقبول ہوگا خواہ از قبیل عطف المفرد علی المفرد مانا جائے جیسا کہ یہی ظاہر ہے یا از قبیل عطف الجملہ علی الجملہ مان لیا جائے اس اعتبار سے کہ وہ ''یعلم'' کے دو مفعولوں کی جگہ میں ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں جامع کا ہونا ضروری ہے شاعر کے قول کلمہ لا کیساتھ اس چیز کی نفی ہے جس کا محبوبہ دعویٰ کر رہی ہے یعنی محبت کا ختم ہو جانا

تشریح:۔

ولهٰذا عیب علیٰ ابی تمام:۔ یہاں سے ایک تنویر بیان کی ہے کہ جب ہم نے کہا کہ واؤ کیلئے جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے ابو تمام متنبّی کے اس شعر کو بلاغت سے گرا ہوا سمجھا گیا ہے کہ اس میں واو کے ذریعہ وصل کیا ہے لیکن درمیان میں کوئی

جہت مجامعت نہیں پائی جاتی ہے۔شعر۔

لا والذی هو عالم انّ النویٰ صبرٌ وانّ ابا الحسین کریمٌ

یہ شعر شاعر نے اپنی محبوبہ کے دعوے کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کیونکہ محبوبہ نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ تم نے مجھ سے محبّت کرنا چھوڑ دیا ہے تو اس نے کہا کہ ایسی کوئی بات نہیں ہے یہ محض تمہاری خام خیالی ہے۔

(ترجمہ) اس ذات کی قسم جو جانتا ہے کہ فراق کڑوا ہے اور ابوالحسین سخی آدمی ہے میں نے محبت نہیں چھوڑی ہے۔

اس پر سابقہ شعر دلالت کرتا ہے اور وہ شعر یہ ہے کہ۔

زعمت هواك عفاالغداة کماعفی ::عنها طلال باللویٰ ورسوم

اور کتاب میں مذکورہ شعر کے بعد یہ شعر ہے۔

ماحلت عن سنن الوداد ولاغدت ::نفسی علیٰ الف سواك تحوم

محل استشہاد:۔ یہاں پر ابوالحسین کے سخی ہونے کا عطف فراق کے کڑوے ہونے پر کیا ہے جبکہ ان کے درمیان کوئی ربط وتعلق نہیں ہے اسلئے لوگوں نے اس شعر کو بلاغت سے گرا ہوا سمجھا ہے۔

خواہ اسے عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے بنایا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یا عطف الجملۃ علی الجملۃ کے قبیل سے بنایا جائے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں عالم کے دو مفعولوں کی جگہ واقع ہو جائیں کیونکہ دونوں صورتوں میں دونوں جملوں کے درمیان جامع کا ہونا شرط اور ضروری ہے جبکہ یہاں پر صبر کے کڑوی ہونے اور ابوالکریم کے سخی ہونے میں کوئی ربط اور جامع نہیں ہے۔

والّا ای وان لم یقصد تشریك الثانیة للاولیٰ فی حکم اعرابها فصّلت الثانیة عنها لئلا یلزم من العطف التشریك الذی لیس بمقصود نحو "وَاِذَاخَلَوْااِلٰی شَیَاطِیْنِهِمْ قَالُوْااِنَّامَعَکُمْ اِنَّمَانَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ() اَللّٰهُ یَسْتَهْزِءُ بِهِمْ لم یُعطَف اللّٰهُ یَسْتَهْزِءُ بِهِمْ علی اِنَّامَعَکُمْ لانّهٗ لیس من مقولتهم فلوعطف علیه لزم تشریکهٗ لهٗ فی کونهٖ مفعول قالوافیلزم ان یکون مقول قول المنافقین ولیس کذٰلك وانّماقال علی انّامعکم لانّ قولهٗ انّمانحن مستهزؤن بیانٌ لقولهٖ انّامعکم فحکمهٗ حکمهٗ وایضاالعطف علیٰ المتبوع هوالاصل

ترجمہ:۔

(اور اگر ایسا نہ ہو) یعنی جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے حکم میں شریک کرنا مقصود نہ ہو (تو فصل کیا جائیگا) دوسرے کا (اس سے) تاکہ عطف کرنے سے وہ تشریک لازم نہ آئے جو مقصود نہیں ہے (جیسے آیت واذا خلوا الخ اور جب تنہا ہوتے ہیں اپنے شیطانوں کے پاس تو کہتے ہیں کہ بیشک ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو ان سے مذاق کرتے ہیں "اللہ یستھزء بھم" کا عطف "انا معکم" پر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ منافقین کا مقولہ نہیں ہے اگر اس پر عطف کیا جائے تو اس کا شریک ہونا لازم آئے گا اس کے مفعول ہونے میں اور منافقین کا مقولہ ہونا لازم آئے گا جبکہ ایسا نہیں ہے مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ "انا معکم" پر عطف نہیں کیا گیا یہ اسلئے کہا ہے کہ "انما نحن مستھزؤن انا معکم" کا بیان ہے لہٰذا جو حکم اس کا ہے وہی حکم اس کا ہوگا نیز متبوع پر عطف کرنا ہی اصل ہے

تشریح:۔

اور اگر متکلم ثانی کو حکم اوّل میں شریک کرنے کا قصد نہ کرے تو پھر فصل کرنا واجب ہے اسلئے کہ عطف شرکت پر دلالت کرتا ہے

اور یہاں پر متکلم نے شرکت کا قصد نہیں کر رہا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیٰطِیْنِهِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَکُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُ وْنَ'' اس میں انـا مـعکم پر ''الـلّٰـه یستهزء بهم '' کا عطف کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر معطوف علیہ منافقین کا مقولہ بن رہا ہے تو عطف کرنے سے یہ لازم آئے گا کہ الـلّٰه یستهزء بهم بھی منافقین کا مقولہ ہے جب کہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا مقولہ ہے منافقین کا مقولہ نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں متبوع پر عطف ہے اور متبوع پر عطف کرنا اصل ہے۔

وانّما قال علیٰ انما معکم :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ''اَلـلّٰـهُ یَسْتَهْزِءُ بِهِمْ '' کا عطف ''اِنَّـا مَـعَکُمْ '' پر ہے تو آپ نے اس کا عطف ''اِنَّمَا نَحْنُ '' پر کیوں نہیں کیا ہے۔

جواب:۔ اس کا ایک جواب تو یہ دیا ہے کہ ''اِنَّـمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُ وْنَ '''' اِنَّا مَعَکُمْ '' کیلئے بیان ہے اور جو حکم مبیّن کا ہوتا ہے وہی حکم بیان کا ہوتا ہے۔

دوسرا جواب:۔ یہ ہے کہ اس میں ''اِنَّـمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُ وْنَ '' تابع ہے اور ''انـا معکم '' متبوع ہے اور عطف تابع اور متبوع میں سے متبوع پر کیا جاتا ہے۔

وعلی الثانی　ای علٰی تقدیران لایکون للاولٰی محلّ من الاعراب اِن قُصِد ربطُها بها　ای ربط الثانیة بالاولٰی علٰی معنٰی عاطفٍ سوی الواو عُطِفتِ الثانیة　علی الاولٰی به ای بذلك العاطف من غیر اشتراط امرٍ اٰخر نحو دخل زیدٌ فخرج عمروٌ اوثمّ خرج عمروٌ واذا قُصد التعقیبُ اوالمهلةُ وذٰلك لانّ ماسوی الواو من حروف العطف یفید مع الاشتراك معانی محصلّة مفصّلة فی علم النحو فاذا عطفت الثانیة علی الاولٰی بذٰلك العاطف ظهرت الفائدة اعنی حصول معانی هذه الحروف بخلاف الواو فانّهٗ لایفید الّا مجرّد الاشتراك وهذا انّمایظهر فیمالهٗ حکم اعرابی وامّا فی غیرہٖ ففیه خفاءٌ واشکالٌ وهو السبب فی صعوبة باب الفصلوالوصل حتّٰی حصر بعضهم البلاغة علٰی معرفة الفصل والوصل

ترجمہ:۔

(اور دوسری صورت پر) یعنی اس تقدیر پر کہ جملہ اولیٰ کیلئے محل اعراب نہ ہو (اگر اس کے ساتھ ربط کیا جائے) یعنی دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ جملہ اولیٰ (عاطف کے معنیٰ پر واو کے علاوہ دوسرے کا) عطف کیا جائے اوّل پر (اس کیساتھ) یعنی اس حرف عطف کے ساتھ کسی امر آخر کی شرط کے بغیر جیسے دخل زید فخرج عمروٌ ، دخل زیدٌ ثم خرج عمروٌ جب ایک کا دوسرے کے بعد بلا تاخیر یا مع تاخیر آنا مقصود ہو) اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ کے علاوہ دوسرے حروف اشتراک کے ساتھ ساتھ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جن کی تفصیل علم نحو میں موجود ہے لہٰذا جب جملہ اولیٰ کا جملہ ثانیہ پر عطف کیا جائے تو فائدہ ظاہر ہو جائے گا اور وہ ان حروف کے معانی کا حصول ہے بخلاف واؤ کے کہ وہ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے مگر واؤ کا صرف مفید اشتراک ہونا اس میں ظاہر ہو سکتا ہے جس کیلئے حکم اعرابی ہو رہا ہو اور اس کے غیر میں خفاء اور اشکال ہے اور یہی باب فصل ووصل کی دشواری کا سبب ہے یہاں تک کہ بعض نے بلاغت کو فصل ووصل کی معرفت پر منحصر کر دیا ہے

تشریح:۔

وعلی الثانی :۔ اور اگر اوّل کیلئے محل من الاعراب نہ ہو تو پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں ثانی جملے کا اوّل جملے کے ساتھ واؤ کے علاوہ کسی اور حرف عطف کے ساتھ ربط کا قصد کیا گیا ہوگا یا نہیں ۔ اگر ثانی کا اوّل کے ساتھ واؤ حرف عطف کے علاوہ کسی اور حرف عطف کے ساتھ ربط کا قصد کیا جائے تو اتصال اور عطف کرنا واجب ہے ۔ تعقیب کے قصد کرنے کی مثال جیسے دخل زیدٌ فخرج عمروٌ۔ تراخی کا قصد کیا جائے جیسے دخل زیدٌ ثمّ خرج عمروٌ۔

وذلك لانّ ماسوی الواو :۔ اوپر یہ مسئلہ بیان ہوا تھا کہ واؤ کے علاوہ کسی اور حرف عطف کے ساتھ ربط کا قصد کیا جائے پھر مثالیں بیان کی اور اب شارحؒ نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ واؤ کے غیر کی قید اسلئے لگائی ہے کہ واؤ کے غیر میں سے ہر ایک کو کسی نہ کسی معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہے لہٰذا جب ثانی کا اوّل پر واؤ عاطفہ کے غیر کے ساتھ عطف کیا جائے تو وہاں پر کوئی نہ کوئی معنیٰ ضرور حاصل ہوگا بخلاف واؤ کے کہ اسکو اشتراک کیلئے وضع کیا گیا ہے لہٰذا اس کی دلالت سوائے اشتراک کے اور کسی پر نہیں ہوگی جب اس کیلئے محل من الاعراب ہو کیونکہ اعراب کا ایک ہونا بھی حکم کی وحدت پر دلالت کرے گا اور واؤ بھی شرکت پر دلالت کرتا ہے اور اس کیلئے محل من الاعراب نہ ہو تو اس میں اخفاء اور اشکال ہوگا اور یہی بات اس میں مشکل پیدا کرنے کے سبب بنے گی اور اس کی چھ قسمیں بن جائیں گی یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ بلاغت صرف فصل و وصل کے پہچاننے کا نام ہے

والّا ای وان لم یقصد ربط الثانیة بالاولیٰ علیٰ معنیٰ عاطفٍ سوی الواو فان کان للاولیٰ حکم لم یُقصَد اعطاؤہ للثانیة فالفصل واجبٌ لئلّا یلزم من الوصل التشریك فی ذٰلك الحکم نحو ''وَاِذَا خَلَوْا'' الأیة لم یُعطَف ''اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ'' علی قالوا لئلا یشارکہٗ فی الاختصاص بالظرف لما مرّ من انّ تقدیم المفعول ونحوہٗ من الظرف وغیرہٗ یفید الاختصاص فیلزم ان یکون استهزاء اللّٰه بهم مختصًّا بحال خلوّهم الی شیاطینهم ولیس کذٰلك

ترجمہ:۔

(اور اگر ایسا نہ ہو) یعنی جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ پر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کیساتھ مربوط کرنا مقصود نہ ہو (تو اگر جملہ اولیٰ کیلئے کوئی ایسا حکم ہو جو جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہیں تو فصل واجب ہے) تا کہ وصل کرنے سے اس حکم میں شریک کرنا لازم نہ آئے ۔ جیسے آیت واذا خلوا الخ اس میں اللہ یستھزء بھم کا عطف قالوا پر نہیں کیا گیا ہے تا کہ اختصاص بالظرف میں مشارکت لازم نہ آئے اس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے کہ مفعول اور ظرف وغیرہ کی تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا منافقین کو ان کے استھزاء کا بدلہ دینا ان کے رؤسا کے ساتھ تنہائی اختیار کرنے کیساتھ خاص ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح:۔

واذا خلوا الآیة :۔ اس سے پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اگر اوّل کا حکم ثانی کو دینے کا قصد نہ کیا جائے تو وہاں پر فصل کرنا واجب ہے جیسے کہ اس آیت میں ہے اس میں اذا قید ہے قالوا کیلئے اور یہی حکم بھی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ جب اپنے شیطانوں کے پاس جاتے ہیں تو یہ جملہ کہتے ہیں اسلئے '' اللّٰه یستهزء بهم '' کا عطف اس پر کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر اوّل کا حکم دوسرے کو دینے کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اور اگر عطف کر لیا جائے تو اوّل کا حکم ثانی کو دینا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس کے معنیٰ ہوں گے کہ اللہ ان کے ساتھ مذاق کرتا ہے اس وقت جب وہ اپنے بڑوں کے پاس جاتے ہیں جب کہ یہ معنیٰ بالکل غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ان کا مذاق صرف اس وقت نہیں اڑاتے بلکہ ہر وقت استہزاء کرتے ہیں اور اسی دوام اور استمرار پر دلالت کرنے کیلئے اس

کی تعبیر جملہ اسمیہ کیساتھ کی ہے۔

فانّ قیل اذاشرطیّة لاظرفیّة قلنااذا الشرطیّة هی الظرفیّةاستعملت استعمال الشرط ولوسلّم فلاینافی ماذکرنالانّهٗ اسمٌ معناه الوقت لابدّلهٗ من عامل وهوقالواانّامعكم بدلالةالمعنی واذاقدّم متعلّق الفعل وعطف فعلٌ اٰخرعليه يفهم اختصاص الفعلين به كقولنا يوم الجمعة سرت وضربت زيدًابدلالةالفحوىٰ والذوق والّا عطفٌ علی قوله فانّ كان للاولیٰ حكم ای وان لم یكن للاولیٰ حكمٌ لم يقصداعطاؤهٗ للثانيةوذلك بانّ لايكون لهاحكم زائدٌ علی مفهوم الجملة اويكون ولكن قصداعطائهٗ للثانيةايضًا فان كان بينهما ای بين الجملتين كمال الانقطاع بلاايهام ای بدون ان يكون فی الفصل ايهام خلاف المقصود او كمال الاتصال اوشبهُ احدِهما ای احدالكمالين فكذالك يتعيّن الفصل لانّ الوصل يقتضی مغايرةً ومناسبةً والّا ای وان لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام ولا كمال الاتّصال ولا شبه احدهما فالوصل متعيّنٌ لوجود الداعی وعدم المانع فالحاصل انّ للجملتين اللتين لامحلّ لهما من الاعراب ولم يكن للاولیٰ حكم لم يقصداعطائهٗ للثانيةستّةاحوالٍ الاوّل كمال الانقطاع بلاايهام الثانی كمال الاتّصال الثالث شبه كمال الانقطاع الرابع شبه كمال الاتّصال الخامس كمال الانقطاع مع ايهام السادس التوسّط بين الكمالين فحكم الاخيرين الوصل وحكم الاربعة السابقة الفصل فاخذ المصنّف فی تحقيق الاحوال الستّة

ترجمہ:۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اذا شرطیہ ہے نہ کہ ظرفیہ۔ تو ہم کہیں گے کہ اذا شرطیہ ظرفیہ ہی ہوتا ہے جس کو شرط کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور اگر یہ مان بھی لیں تو یہ ماذکرنا کے منافی نہیں ہے کیونکہ وہ بھی ایک اسم ہے جس کیلئے عامل کا ہونا ضروری ہے اور معنیٰ کے دلالت کی وجہ سے قالوا انا معکم کے معنیٰ میں ہے اور جب فعل کے متعلّق کو مقدم کر کے دوسرے فعل کو اس پر معطوف کیا جائے تو اس کے متعلّق کیساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص ہی مفہوم ہوتا ہے جیسے یوم الجمعۃ سرت وضربت زیدًا ذوق واستعمال کے دلالت کی وجہ سے (ورنہ) اس کا عطف مصنّف کے قول ''فان کان للاولیٰ حکم'' پر ہے یعنی اگر جملہ اولیٰ کیلئے ایسا کوئی حکم نہ ہو جو جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو اس طور پر کہ یا تو اس میں کوئی حکم ہی نہ ہو جو مفہوم جملہ پر زائد ہو یا حکم تو ہو لیکن جملہ ثانیہ کو دینا مقصود ہو (لہٰذا جب دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو) یعنی بغیر اس کے کہ فصل کرنے میں ایہام خلاف مقصود ہو (یا کمال اتصال ہو یا شبہ احد الکمالین ہو تو تب بھی اسی طرح ہے) یعنی فصل متعیّن ہے کیونکہ وصل مقتضی مغایرت ومناسبت ہے (اور اگر ایسا نہ ہو) یعنی دو جملوں کے درمیان نہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو نہ کمال اتّصال ہو نہ شبہ احد الکمالین ہو (تو وصل) متعیّن ہے مقتضی وصل کے موجود ہونے اور مانع کے نہ ہونے کی وجہ سے خلاصہ یہ ہے کہ ان دو جملوں جن کیلئے محلِ اعراب نہ ہو اور جملہ اولیٰ کیلئے ایسا حکم بھی نہ ہو جو ثانی کو دینا مقصود ہو تو اس کی چھ حالتیں ہیں (۱) کمال انقطاع بلا ایہام (۲) کمال اتّصال (۳) شبہ کمال انقطاع (۴) شبہ کمال اتّصال (۵) کمال انقطاع مع ایہام (۶) توسّط بین الکمالین آخری دو کا حکم وصل ہے اور پہلی چار حالتوں کا حکم فصل ہے مصنّفؒ نے ان چھ صورتوں میں سے ہر ایک کی تحقیق کرتے ہوئے کہا ہے

تشریح:۔

فان قیل:۔ آپ نے اذا خلوا میں اذا کو ظرفیہ بنایا ہے جبکہ یہ ظرفیہ نہیں ہے بلکہ شرطیہ ہے اسی وجہ سے یہ اس قول کیلئے قید نہیں بن سکتا ہے۔
جواب:۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اذا شرطیہ اصل میں اذا ظرفیہ ہی ہوتا ہے لیکن استعمال میں شرط کیلئے بھی آتا ہے اسلئے اسے قید بنانا صحیح ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو اگر ہم مان بھی لیں کہ یہ شرطیہ ہے ظرفیہ نہیں ہے تو پھر بھی اس میں ظرفیت والا معنیٰ پایا جائے گا اسلئے کہ یہ ان اسماء میں سے ہیں جو وقت پر دلالت کرتے ہیں اور وقت فعل کیلئے قید بنتا ہے اسلئے یہاں پر بھی یہ قید بننے کیلئے ہی آئے گا۔
واذا قدم متعلق الفعل:۔ یہ اس قاعدے کی مثال ذکر کی ہے کہ جب فعل کے متعلق کو مقدم کر دیا جائے تو وہاں پر اس کی تقدیم دونوں فعلوں کے ساتھ اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ''یوم الجمعة سرت وضربت زیدا'' تو یہاں پر دونوں فعل اپنے متعلق مقدم کیساتھ مختص ہوں گے تو اسی طرح جب ایک فعل کے دو معمول ہوں اور ایک کو دوسرے پر مقدم کر دیا گیا ہو تو وہاں پر بھی تخصیص کا فائدہ حاصل ہوگا۔

والّا فان کان:۔ اور اگر ربط کا قصد نہ کیا جائے تو ثانی کیلئے اوّل کا حکم دینے کا قصد کیا ہوگا یا نہیں اگر اوّل کا حکم ثانی کو دینے کا قصد نہ کیا جائے تو فصل کرنا واجب ہے اور اگر اوّل کا حکم ثانی کو دینے کا قصد کیا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اگر اوّل کا حکم ہی نہ پایا جائے تو ثانی وجود میں آئے گا اسی طرح اگر اوّل کیلئے حکم تو پایا جائے لیکن ثانی کیلئے اعطاء کا قصد کیا جائے تو صورت ثانیہ وجود میں آئے گی۔ الغرض اس کی کل چھ صورتیں بن جاتی ہیں۔ (۱) کمال انقطاع بلا ایہام پایا جائے (۲) کمال اتصال پایا جائے (۳) کمال اتصال شبہ پایا جائے (۴) کمال انقطاع بشبہ پایا جائے (۵) کمال انقطاع مع الایہام پایا جائے (۶) کمال انقطاع اور کمال اتصال کا ما بین بین ہو یعنی من وجہ انقطاع اور من وجہ اتصال پایا جائے پھر مصنف نے آخر تک اس کی تفصیل بیان کر کے اس بحث کو ختم کر دیا ہے۔
وقال امّا کمال الانقطاع بین الجملتین فلاختلاف هما خبرًا وانشاءً لفظًا ومعنی بان تکون احدیٰ هما خبرًا لفظًا ومعنیً والاخریٰ انشاءً لفظًا ومعنیً نحو شعر وقال رائدهم هو الذی یتقدّم القوم لطلب الماء والکلأ ارسوا ای اقیموا من ارسیت السفینة حبستها بالمرساة نزّاولها ای نحاول تلك الحرب ونعالجها فکلّ حتف امرؤٍ یجری بمقدار ای اقیموا نقاتل فانّ موت کلّ نفس یجری بقدر الله تعالی لا الجبن ینجیه ولا الاقدام یردیه لم یعطف نزّاولها علی ارسوا لانّہ خبرٌ لفظًا و معنیً وارسوا انشاءٌ لفظًا ومعنًی۔
ترجمہ:۔

اور کہا ہے (بہرحال کمال انقطاع تو وہ لفظ ومعنیٰ دونوں کے اعتبار سے خبریّت وانشائیت میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اس طور پر کہ ان میں سے ایک لفظاً ومعنیٰ خبر ہو اور دوسر الفظاً ومعنیٰ انشاء ہو جیسے شعر اور کہا ان کے رائد نے) اور رائد کہا جاتا ہے اس آدمی کو جو قوم سے آگے ان کی آب وگیاہ کی دیکھ بھال کیلئے جاتا ہو (ٹھہر جاؤ) ارسوا رسیت السفینہ سے ماٴخوذ ہے کشتی کو لنگر انداز کرنا (تا کہ ہم لڑائی لڑیں) کیونکہ ہر آدمی کی موت قضاوقدر کے مطابق آتی ہے یعنی ٹھہر جاؤ لڑائی لڑیں کیونکہ ہر انسان کی موت اللہ کے مقرر کرنے سے آتی ہے بزدلی اسے موت سے نہیں بچا سکتی ہے اور نہ ہی جرأت اسے ہلاکت میں ڈالتی ہے ''نزاولها'' کا عطف ''ارسو'' پر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ نزوالها لفظاً ومعنیٰ خبر ہے اور ارسو لفظاً ومعنیٰ انشاء ہے۔
تشریح:۔
وقال امّا کمال الانقطاع:۔ اب تک ان چھ صورتوں کو اجمالاً بیان کیا جن میں سے چار میں فصل واجب اور دو میں وصل

واجب ہے اوراب یہاں سے پوری تفصیل بیان فرمارہے ہیں چنانچہ کمال انقطاع کی تین صورتیں ہیں۔
پہلی صورت یہ ہے کہ دوجملوں میں سے ایک لفظاً ومعنًی انشاء ہوگا اور دوسرالفظاً ومعنًی خبر ہوگا دوسری صورت یہ ہے کہ لفظاً تو دونوں خبر ہوں لیکن معنًی ایک انشاء ہواور دوسراخبر ہوتیسری صورت یہ ہے کہ دونوں خبر ہونے میں تو متحد ہوں لیکن ان کے درمیان کوئی مناسبت نہ پائی جائے
پہلی صورت کی مثال:۔

وقال رائدهم ارسوا نزاولها :: فكلّ حتف امرءٍ يجرى بمقدار

تحقیق المفردات:۔راد۔رود سے مأخوذ ہے اس کے معنًی ہیں آنا جانا اس سے وہ آدمی مراد ہے جوقوم کے آگے آگے جاتا ہے تاکہ ان کیلئے پانی وغیرہ اشیاء ضرورت کا انتظام کر سکے۔ارسوا۔ارسيت السفينة سے مأخوذ ہے اس کے معنًی ہیں کشتی کا لنگرانداز کرنا۔ مرساة ۔کشتی کا لنگرانداز ہونا۔نزاولها۔ قصدوارادہ کرنا۔ختف ۔کے معنًی ہیں موت۔
ترجمہ:۔اوران کے رائد نے کہا کہ اپنے لنگرڈالدو کیونکہ انسان کی موت خدا کی تقدیر کی بناء پر ہوتی ہے۔
بزدلی کی وجہ سے کوئی آدمی موت سے بچ نہیں سکتا ہے اور بہادری اور بے جگری کی وجہ سے کوئی اپنے وقت مقرر سے پہلے نہیں مرتا ہے۔
محل استشہاد:۔اس میں ''ارسوا يجرى ''محل استشہاد ہے اسلئے کہ ''ارسو'امر ہے اور یہ لفظاً ومعنًی انشاء ہے اور''يجرى''فعل مضارع ہے اور لفظاً ومعنًی خبر ہے۔

وهذامثالٌ لكمال الانقطاع بين الجملتين باختلافهما خبرًا وانشاءً لفظًا ومعنًى مع قطع النظرعن كون الجملتين ممّاليس لهٗ محلّ من الاعراب والّافالجملتان فى محلّ النصب لكونهما مفعولى قال اولاختلافهما خبرًا وانشاءً معنىً فقط بان تكون احدىٰ هما خبرًا معنًى والاخرىٰ انشاءً معنىً وان كانتا خبريّتين اوانشائيّتين لفظًا نحومات فلا نٌ رحمه الله فلم يعطف رحمه الله على مات لانّهٗ انشاءٌ معنًى ومات خبرٌ وان كانتا جميعًا خبريّتين لفظًا اولانّهٗ عطفٌ على لاختلافهما والضمير للشان لاجامع بينهما كماسيأتى ببيان الجامع فلايصحّ العطف فى مثل زيدٌ طويلٌ وعمروٌنا ئمٌ
ترجمہ:۔

اور یہ کمال انقطاع بین الجملتین کی مثال ہے اس طور پر کہ دونوں میں لفظاً ومعنًی اختلاف ہو خبراور انشاء ہونے میں قطع نظراس سے کہ دونوں جملوں کیلئے محل اعراب ہے یانہیں ورنہ دونوں جملے محل نصب میں ہیں کیونکہ وہ قال کے مفعول ہیں۔(یاصرف معنًی) خبراور انشاء میں مختلف ہونے کی وجہ سے اس طور پر کہ ان میں سے ایک معنًی خبر ہواور دوسرامعنًی انشاء ہواگرچہ لفظاً دونوں خبریہ یاانشائیہ ہوں (جیسے مات فلان رحمہ اللہ) فلاں مرگیا اللہ اس پر رحم کرے رحمہ اللہ کا عطف مات پراسلئے نہیں کیاگیا ہے کہ وہ معنًی انشاء ہے اور مات معنًی خبر ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبریہ ہیں (یااس وجہ سے کہ) اس کا عطف 'اختلافهما' پر ہے اور ''ہ''ضمیر شان ہے (ان دونوں میں کوئی جامع نہیں ہے جیسا کہ آرہا ہے جامع کے بیان میں۔لہٰذا زیدٌ طویل وعمروٌ نائمٌ میں عطف صحیح نہ ہوگا
تشریح:۔

وهذامثال لكمال الانقطاع:۔یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے لایا ہے۔
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اس کیلئے ''ارسوا''اور''نزاولها''کومثال بنایا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ دونوں مقولہ مفعول بن رہے ہیں قال کیلئے تو یہ محل من الاعراب میں سے ہے اور آپ نے مثال ذکر کی ہے ''لامحل لهامن الاعراب'' کی

اسلئے کہ انقطاع اسی کی ایک قسم ہے۔

جواب:۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بات آپ کی صحیح ہے لیکن ہم نے جو مثال ذکر کی ہے وہ صرف کمال انقطاع کی ہے قطع نظر اس سے کہ یہ ''لا محلّ لہا من الاعراب'' میں سے ہے یا نہیں ورنہ اگر اس کو دیکھا جائے تو پھر یہ قال کیلئے مفعول بہ واقع ہوتے ہیں۔

دوسری صورت کی مثال یعنی ایک لفظاً و معنًی خبر ہو اور دوسرا جملہ لفظاً خبر ہو معنًی انشاء ہو جیسے ''مات فلانٌ رحمہ اللّٰہ'' اس میں ''مات فلان'' ہر اعتبار سے خبر ہے اور ''رحمہ اللّٰہ'' باعتبار معنٰی انشاء ہے اور لفظ کے اعتبار سے خبر ہے اسی انقطاع کی وجہ سے واؤ حرف عطف کے ساتھ وصل نہیں کیا ہے بلکہ فعل لایا ہے۔

تیسری صورت کی مثال:۔ یہ ہے کہ دونوں خبر تو ہوں لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی رابطہ نہ ہو جیسے ''زیدٌ طویلٌ عمروٌ نائمٌ'' ان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے ان کے درمیان فصل کیا ہے اور ان کے درمیان واؤ کے ساتھ وصل نہیں کیا ہے۔

واما کمال الاتّصال بین الجملتین فلکون الثانیۃ موکّدۃً للاولٰی تاکیدًا معنویًّا لدفع توھّم تجوّزٍ اوغلطٍ نحو لا ریب فیہ بالنسبۃ الٰی ذالک الکتاب اذا جعلت الم طائفۃ من الحروف اوجملۃ مستقبلۃ وذٰلک الکتاب جملۃً ثانیۃً ولا ریب فیہ جملۃ ثالثۃ فانّہٗ لمّا بُولِغ فی وصفہٖ ای فی وصف الکتاب ببلوغہ متعلّقٌ بوصفہٖ ای فی ان وصف بانّہٗ بلغ الدرجۃ القصوٰی فی الکمال وبقولہٖ بولغ یتعلّق الباء فی قولہٖ بجعل المبتدأ ذلک الدالّ علٰی کمال العنایۃ بتمیزہٖ والتوسّل ببعدہٖ الٰی التعظیم وعلوّ الدرجۃ وتعریف الخبر باللّام الدال علی الانحصار مثل حاتم الجواد فمعنٰی ذٰلک الکتاب انّہ الکتاب الکامل الذی یستاھل ان یسمّٰی کتابًا کانّما عداہ من الکتب فی مقابلتہٖ ناقصٌ بل لیس بکتابٍ جاز جواب لما ای جاز بسبب ھذہٖ المبالغۃ المذکورۃ ان یتوھّم السامع قبل التامّل انّہٗ اعنی قولہٗ ذٰلک الکتاب ممّا یرمی بہٖ جزافًا من غیر صدور عن رؤیۃ وبصیرۃ فأتبعہٗ علٰی لفظ المبنی للمفعول والمرفوع المستتر عائدا الٰی لا ریب فیہ والمنصوب البارز الٰی ذٰلک الکتاب ای جعل لا ریب فیہ تابعًا لذٰلک الکتاب نفیًا لذلک التوھّم فوِزَانُہٗ ای وزان لا ریب فیہ مع ذٰلک الکتاب وِزَانَ نفسہٗ مع زیدٍ فی جاء نی زیدٌ نفسُہٗ فظھر انّ لفظ وزان فی قولہٖ وزان نفسہٗ لیس بزائدٍ کما توھّم

ترجمہ:۔

(بہر حال کمال اتصال تو اسلئے ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کیلئے مؤکد ہے) تاکید معنوی کے طور پر (مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے لاریب فیہ) ذالک الکتاب کی بنسبت جبکہ الٓمٓ سے مراد حروف کی ایک جماعت ہو یا الٓمٓ مستقل ایک جملہ ہو اور ذالک الکتاب جملہ ثانیہ اور لاریب فیہ جملہ ثالثہ ہو (کیونکہ جب کتاب کی تعریف میں مبالغہ کیا گیا یا اس کے پہنچنے کیساتھ) یعنی کتاب کے پہنچنے کیساتھ ''بلوغہ'' ''بوصفہ'' کے متعلق ہے یعنی اس وصف کیساتھ متصف کیا گیا ہے کہ وہ پہنچ گئی ہے (کمال میں انتہائی درجہ تک) بجعل میں باءحرف جار بولغ کیساتھ متعلق ہے۔اس (ذالک کو مبتداء بناتے ہوئے جو کمال عنایت پر دلالت کرتا ہے) اور اس میں اشارہ بعید کا اس کی تعظیم اور علو درجہ کو وسیلہ بنانے کے ساتھ (اور خبر کو معرّف باللام لانے کے ساتھ جو انحصار پر دلالت کرتا ہے جیسے حاتم الجواد لہٰذا ذالک الکتاب کے معنیٰ یہ ہوئے کہ یہی کامل کتاب ہے جو کتاب کہلانے کے مستحق ہے گویا باقی کتابیں اس کتاب کے مقابلہ میں ناقص

ہیں بلکہ کتاب ہی نہیں (تو ممکن تھا) لمّا کا جواب ہے یعنی مبالغہ مذکورہ کے بسبب ممکن تھا (یہ کہ سامع غور کرنے سے پہلے یہ خیال کر بیٹھے کہ یہ کلام) یہ ذلک الکتاب (محض ڈینگ اور محض ڈکوسلہ ہے) جو بے فکری اور بے عقلی سے صادر ہوا ہے (اسلئے لا ریب فیہ کو اس کے بعد لایا گیا ہے) اتبعہ فعل مبنی للمفعول ہے اور ضمیر مرفوع مستتر لا ریب کی طرف راجع ہے اور ضمیر منصوب بارز ذالک الکتاب کی طرف یعنی ذلک الکتاب کے بعد لا ریب فیہ کو لایا گیا ہے) اس وہم کو دور کرنے کیلئے پس اس کا مرتبہ) یعنی لا ریب فیہ کا مرتبہ ذلک الکتاب کیساتھ (نفسہٗ کے مرتبہ کی طرح ہے) زید کیساتھ (جاءنی زیدٌ نفسہٗ میں لہٰذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مصنفؒ کے قول ''وزان نفسہٗ'' میں لفظ وزان زائد نہیں ہے جیسا کہ خیال کیا گیا ہے

تشریح:۔

واما کمال الاتصال :۔ یہ دوسری قسم ہے اور اس کی چار صورتیں ہیں (۱) تاکید معنوی (۲) تاکید لفظی (۳) بدل (۴) بیان ان کی تفصیل یہ ہے کہ کمال اتصال یا تو تاکید معنوی کیوجہ سے ہوگا اور مؤکد اور تاکید ایک دوسرے کے عین ہوتے ہیں اسلئے اس کمال اتصال کی وجہ سے فصل لایا جائے گا اور تاکید معنوی وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مخاطب کو کلام میں مجاز یا غلطی کا وہم ہو جیسے ''لاریب فیہ'' یہ تاکید معنوی ہے ''ذلك الكتاب'' کیلئے تو جملہ اولیٰ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں اگر اسے مستقل جملہ بنا دیا جائے تو اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے۔ اس صورت میں تقدیری عبارت یوں بنے گی ''ھذا الٓمٓ'' یا مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے اس صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی ''الٓمٓ ھذا'' اور یا یہ مستقل جملہ نہیں ہے بلکہ یہ حروف کا مجموعہ ہے بہر حال یہ جملہ اولیٰ بن جائے گا اور ذالك الكتاب جملہ ثانیہ ہے اور لا ريب فيه جملہ ثالثہ ہے اور یہاں پر قرآن کریم کے وصف میں مبالغہ پیدا کر دیا گیا ہے ایک تو اس وجہ سے کہ اس میں ذلک اسم اشارہ لایا ہے اور اسم اشارہ محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لایا جاتا ہے تا کہ اسے اسم اشارہ کے ساتھ جمیع ماعدا سے ممتاز کیا جائے جبکہ اس وقت تو قرآن پاک نازل کیا جارہا تھا قرآن پاک سامنے موجود نہیں تھا تو اسم اشارہ لا کر اس کی عظمت اور بڑائی کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ قرآن کریم گویا ماعدا سے شان کے اعتبار سے ہی ممتاز تھا۔ دوسرا یہ ہے کہ اس میں اسم اشارہ بعید لائے ہیں قرآن کے بُعد رتبی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے یعنی قرآن کریم کی عظمت انسانی پہنچ سے بہت دور اور رسائی سے بہت اونچی ہے۔

تیسرا یہ کہ اس کی خبر لائے ہیں ''الكتاب'' اور یہ معرف باللام ہے اور خبر جب معرف باللام ہو تو یہ حصر کیلئے آتا ہے تو گویا کہ کمال کو صرف اسی کتاب کے اندر بند کر دیا ہے کہ صرف یہ کتاب ہی کمال کے ایسے درجے تک پہنچی ہے کہ یہ کتاب نام رکھنے کے قابل ہے گویا کہ اس کے ہوتے ہوئے باقی تمام کتابیں ناقص ہیں بلکہ وہ کتابیں ہی نہیں ہیں تو اس کے ساتھ اس کی عظمت کی طرف اشارہ کر دیا تو اس سے مخاطب کو یہ وہم پیدا ہو گیا کہ حقیقت اس طرح نہیں ہوگی بلکہ یہ جملہ زبان سے غلطی سے نکل گیا ہے تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے اس سے آگے تاکید معنوی لائے ہیں کہ ''لا ريب فيه'' یعنی قرآن کی اتنی زیادہ عظمت ہم نے غلطی سے بیان نہیں کی ہے بلکہ اس میں کوئی شک ہی نہیں ہے اور یہ کمال بالارادہ بیان کیا ہے اور یہ تاکید اور ازالہ وہم اس طرح ہے جیسے ''جاء نی زیدٌ نفسه'' میں ہے اسلئے کہ جب متکلم نے جاء نی زید کہا تو مخاطب کو یہ وہم پیدا ہو گیا کہ آیا کوئی اور ہو گا اور یہ جملہ ویسے غلطی میں اس کی زبان سے نکل گیا ہے تو اس غلطی کے وہم کو دور کرنے کیلئے نفسہٗ لایا ہے یعنی زید خود ہی آیا ہے اور کوئی نہیں آیا ہے تو اسی طرح یہاں پر بھی اس غلطی کے وہم کا ازالہ کیا ہے۔

او تاکیدًا لفظیًا کما اشار الیه بقوله ونحوُ هُدیً ای هو هدیً لِلْمُتَّقِیْنَ ای الضا لین الصائرین الی التقویٰ فانّ معناه انّهٗ ای الکتاب فی الهدایة بالغ درجة لا یُدرَك کنهُها ای غایتها لمافی

تنکیر هدًی من الایهام والتفخیم حتّی کأنّه هدایةٌ محضة حیث قیل هدًی لم یقل هادٍ وهذا معنیٰ ذٰلك الکتاب لانّ معناه کمامرّ الکتاب الکامل والمراد بکماله کمالهٗ فی الهدایة لانّ الکتب السماویة بحسبها ای بقدر الهدایة واعتبارها متفاوتةٌ فی درجات الکمال لابحسب غیرها لانّها المقصودة الاصلیّة من الانزال فوزانهٗ ای وزان هدًی للمتقین وزانُ زیدالثانی فی جاء نی زیدٌ زیدٌ لکونه مقرّرًا لذالك مع اتّفاقهما فی المعنٰی بخلاف لاریب فانّهٗ یخالفهٗ معنیً

ترجمہ:۔

یا تاکید لفظی ہو جیسا کہ اپنے اس قول کیساتھ اشارہ کیا ہے اور جیسے ھدًی یعنی ھو ھدًی للمتقین یعنی وہ بے راہ لوگ جو تقویٰ کی طرف آنے والے ہیں (اس کا مطلب یہ ہے کہ (یہ) یعنی کتاب (ہدایت میں ایسے رتبے تک پہنچ چکی ہے کہ اس کی حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے) یعنی اس کی انتہاء کا کیونکہ اس میں ھدًی کے نکرہ ہونے میں بہت ہی ابہام اور تفخیم ہے گویا کہ (ہدایت محضہ ہے) کہ اسی وجہ سے اسے ہدایت کہا گیا ہے ھادٍ نہیں کہا گیا ہے (اور یہ ذالک لکتاب کا معنی ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں جیسا کہ گزر بھی چکا ہے کتاب کامل ہے اور کمال سے ہدایت میں کمال مراد ہے کیونکہ کتب سماویہ اپنے اعتبار سے) یعنی اپنی ذات اور ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں درجات کمال میں نہ کہ غیر کے اعتبار سے کیونکہ انزال سے مقصود اصلی یہی ہے (لہٰذا اس کا مرتبہ) یعنی ھدًی للمتقین کا مرتبہ (زید ثانی کے مرتبہ کی طرح ہے جاءنی زیدٌ زیدٌ میں) کیونکہ وہ ذالک الکتاب کیلئے مقرر ہے اور معنیٰ میں دونوں متفق ہیں بخلاف لاریب فیہ کے کہ وہ معنیٰ اس کے خلاف ہے

تشریح:۔

اوتاکیدًا لفظیًا:۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تاکید لفظی کی وجہ سے کمال اتصال پایا جاتا ہو تو وہاں پر بھی وصل کے بجائے فصل لایا جائے گا کیونکہ تاکید مؤکد کی ذات میں داخل ہوتی ہے جیسے اس سے آگے ارشاد باری تعالیٰ ہے "ھدًی للمتقین" اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب ہدایت میں ایسے مقام اور درجہ پر فائز ہے کہ اس کی حقیقت کا تصور کرنا بھی محال ہے اور یہاں پر یہی مبالغہ بتلانا مقصود بھی ہے اسی وجہ سے اللہ نے ھدًی مصدر لایا ہے ھادٍ نہیں لایا ہے جبکہ مصدر کا حمل ذات پر نہیں ہوسکتا ہے لیکن یہاں پر مبالغہ مقصود ہے اسلئے مبالغۃً حمل کیا گیا ہے یعنی یہ کتاب ہدایت کرتے کرتے گویا کہ خود سراپا ہدایت بن گئی ہے تو تاکید کے ساتھ ملا کر اس کا معنیٰ بنے ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت میں کامل ہے۔ کیونکہ دیگر آسمانی کتابیں ہدایت کے علاوہ باقی تمام چیزوں میں برابر ہیں صرف ہدایت ایک ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے یہ کتابیں ایک دوسرے سے متفاوت ہوسکتی ہیں اسلئے کہ ان کے نزول کا مقصد اصلی ہدایت ہی ہے اور کوئی مقصود نہیں ہے لہٰذا تفاوت بھی ہدایت ہی میں ہوگا اور کسی چیز میں نہیں ہوگا اور یہ مثال ایسی ہے جیسے "جاء نی زیدٌ زید" یعنی جس طرح زید ثانی زید اوّل کا عین ہے اور ان میں کوئی تفاوت نہیں ہے اسی طرح "ذلك الکتاب" اور "ھدًی للمتقین" کے درمیان میں بھی کوئی تفاوت نہیں ہے بخلاف "ذلك الکتاب" اور "لاریب فیه" کے کہ ان کے درمیان فرق ہے

ای الضالین:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک مشہور تفسیری اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب متقین پہلے سے ہدایت پر ہوتے ہیں تو پھر اس جملہ کا کیا مطلب ہے کہ یہ کتاب متقین کو ہدایت دینے والی ہے۔؟

جواب:۔ اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں پہلا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں پر متقین سے مراد متقین بالقوۃ ہیں یعنی تو

وہ گمراہ لیکن وہ تقوی حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور تقویٰ وہدایت حاصل کرنے کی ان میں قوۃ واستعداد ہے۔

دوسرا جواب:۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ اس میں متقین سے کامل متقین مراد ہیں تو جب یہ کتاب کامل متقین کو ہدایت دینے والی ہے تو ناقصین کو بطریق اولیٰ ہدایت دینے والی ہوگی اس کے علاوہ اور بھی کئی جوابات ہیں جنھیں تفسیر کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

اولکون الجملة الثانية بدلًا منها اى من الاولىٰ لانّها اى الاولىٰ غير وافية بتمام المراد او كغير الوافية حيث يكون فى الوفاء قصورٌ مّا او خفاءٌ بخلاف الثانية فانّها وافية كمال الوفاء والمقام يقتضي اعتناء بشأنه اى شان المراد لنكتةٍ ككونه اى المراد مطلوبًا فى نفسه اوفظيعًا اوعجيبًا اولطيفًا فنُزلت الثاية من الاولىٰ منزلة بدل البعض اوالاشتمال فالاوّل نحو "أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَّاتٍ وَّعُيُونٍ" فانّ المراد التنبيه على نعم الله تعالىٰ والمقام يقتضي اعتناء بشانه لكونه مطلوبًا فى نفسه وذريعةً الىٰ غيره والثاني اعني قوله امدّكم بانعام وبنين الىٰ اٰخره او فى بتاديته اى بتأدية المراد الذى هو التنبيه لدلالته اى الثاني عليها اى علىٰ نعم الله تعالىٰ بالتفصيل من غير احالة علىٰ علم المخاطبين المعاندين فوزانُهٗ وِزَانُ وجهه فى اعجبني زيدٌ وجهُهٗ لدخول الثانى فى الاوّل لانّ ما تعلمون يشتمل الانعام وغيرها

ترجمہ:۔

(یا) اسلئے کہ جملہ ثانیہ (بدل ہے اس سے) یعنی جملہ اولیٰ سے (کیونکہ یہ) یعنی جملہ اولیٰ مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کر پاتا یا پورے طور پر ادا نہ کرنے والے کی طرح ہے اس طور پر کہ مراد کی ادائے گی میں قدرے قصور ہے یا خفاء ہے (بخلاف ثانیہ کے) کہ وہ پورے طور پر اداء کر رہا ہے (اور مقام اس مراد کے اہتمام شان کا مقتضی بھی ہے کسی نکتہ کی وجہ سے جیسے مراد کا فی نفسہ مطلوب ہونا یا شنیع ہونا یا عجیب ہونا یا لطیف ہونا) لہٰذا جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے مرتبہ میں بدل بعض یا بدل اشتمال میں اتارا جائے گا اول کی مثال جیسے امدّکم الخ تم کو پہنچائیں وہ چیزیں جن کو تم جانتے ہو پہنچائے تم کو چوپائے اور بیٹے اور باغ اور چشمے آیت کا مقصد باری تعالیٰ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے) اور یہ مقام اہتمام شان کا مقتضی ہے کیونکہ یہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ اور اخلاص وغیرہ کا ذریعہ بھی (اور جملہ ثانیہ میں) یعنی اس کا قول امدّکم بانعام وبنین الخ (یا اس کے اداء کرنے میں) یعنی اس مراد کے اداء کرنے میں جو تنبیہ ہے (اس کی دلالت کی وجہ سے) یعنی جملہ ثانیہ (ان پر) یعنی اللہ کی ان نعمتوں پر (تفصیل کے ساتھ ہے مخاطبین معاندین کے علم پر محمول کئے بغیر اسلئے یہ وجہہ کی طرح ہے اعجبنی زیدٌ وجہہٗ میں کیونکہ جملہ ثانیہ کا مضمون اوّل کے مضمون میں داخل ہے) کیونکہ "ماتعلمون" انعام وغیرہ سب کو شامل ہے۔

تشریح:۔

اولکون الجملة الثانیه بدلًا منها:۔ یہ تیسری صورت ہے اور اگر تاکید لفظی اور معنوی کو ایک ہی صورت قرار دیا جائے تو یہ دوسری صورت بھی بن سکتی ہے۔ چنانچہ تیسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کیلئے بدل بنا دیا جائے اور یہ بدل دو وجہ سے بنایا جاتا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ پہلا جملہ اپنا معنیٰ پوری طرح سے واضح نہیں کرتا ہے اور یا اس وجہ سے کہ پہلا جملہ اپنے معنیٰ کو پوری طرح واضح تو کرتا ہے لیکن متکلم کی بات مخاطب کی سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ تو دوسرا ایک ایسا جملہ لایا جاتا ہے جو متکلم کے کلام کے مقصود پر دلالت کرنے میں اوفی ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے متکلم کی بات مخاطب کی سمجھ میں آجاتی ہے اور یہ اسوقت ہوتا ہے جب وہ مقام کسی نکتہ

کی وجہ سے اہتمام شان کا تقاضا کرے مثلاً وہ مراد اپنی ذات کے اعتبار سے خود ہی مطلوب ہو یا وہ مطلوب ایک امر شنیع ہوگا جس کی وجہ سے بدل لایا جائے گا یا عجیب ہوگا یا اس میں کوئی حسن ہوگا الغرض وہاں پر کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوگا جس کی وجہ سے بدل لایا جائے گا اور یہ صرف بدل بعض اور بدل اشتمال میں ہوتا ہے بدل کی دیگر قسموں میں نہیں ہوتا ہے۔

بدل بعض کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "اَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُوْنَ اَمَدَّكُمْ بِاَنْعَامٍ وَّبَنِيْنَ وَجَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ" یہاں پر مقصود اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا ذکر ہے تو جب "امدکم بما تعلمون" کہا تو اس کا معنیٰ مطلوب واضح نہیں ہوا اسلئے کہ یہاں پر خطاب کافروں سے ہے اور وہ معاندین ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے بارے میں سوچتے بھی نہیں ہیں تو بدل لا کر اس کی مزید وضاحت کردی جس کی وجہ سے اپنے معنیٰ پر اس کی دلالت اوفی ہوگئی۔ بخلاف پہلے والے جملہ کے کہ اس کے اپنے معنیٰ پر دلالت اوفی نہیں ہے اور یہ بدل بعض "اعجبنی وجہہٗ" کے بدل بعض "وجہہ" کی طرح ہے اور بدل کی دلالت اپنے مطلوب پر مبدل منہ کے مقابلے میں اوفی ہوتی ہے۔

والثانی اعنی المنزّل منزلة بدل الاشتمال نحو شعر اقول لهٗ ارحل لا تُقِيْمَنَّ عندنا:: والّا فكن في السرّ والجهر مسلمًا فانّ المراد به اى بقوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامته اى المخاطب وقولهٗ لاتقيمنّ عندنا اوفى بتأديته لدلالته اى دلالة لاتقيمنّ عليه اى على كمال اظهار الكراهة بالمطابقة مع التاكيد الحاصل من النون وكونها مطابقة باعتبار الوضع العرفى حيث يقال لاتقم عندى ولايقصد كفّهٗ عن الاقامة بل مجرّد اظهار كراهة حضوره فوزانهٗ اى وزانُ لا تُقيمنّ عندنا وزانُ حسنِها فى اعجبنى الدارُ حسنُها لانّ عدم الاقامة مغايرة للارتحال فلايكون تاكيدًا وغيرُ داخلٍ فيه فلا يكون بدل البعض ولم يعتدّ ببدل الكلّ لأنّهٗ انّما يتميّز عن التاكيد بمغايرة اللفظين وكون المقصود هو الثانى وهذا لا يتحقّق في الجمل لاسيّما الّتى لامحلّ لها من الاعراب مع ما بينهما اى بين عدم الاقامة والارتحال من الملابسة اللزوميّة فيكون بدل الاشتمال۔

ترجمہ:۔

(اور ثانی) یعنی وہ جس کو بدل اشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے (جیسے شعر اقول لہٗ الخ میں اس سے کہتا ہوں کہ کوچ کر جا ہمارے پاس مت ٹھہر، ورنہ ظاہر و باطن دونوں حالتوں میں مسلمان ہو جاؤ۔ کیونکہ اس سے مراد) یعنی اس کے قول لفظ ارحل سے مراد (اس کی اقامت پر کمال نفرت کا اظہار ہے) یعنی مخاطب کی اقامت پر (اور اس کا قول "لاتقیمن عندنا") یا اس کی دلالت کے اداء کرنے میں) یعنی لاتقیمن کی دلالت (اس پر) یعنی کمال اظہار کراہت پر بالمطابقہ ہے تاکید کے ساتھ (جو نون کے ذریعے سے حاصل ہے، اس دلالت کا بالمطابقہ ہونا وضع عرفی کے لحاظ سے ہے کیونکہ "قم عندی" بول کر اقامت سے روکنے کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کی حاضری کی کراہت کا اظہار مقصود ہوتا ہے لہٰذا اس کا مرتبہ) یعنی لاتقیمن کا مرتبہ حسنہا کی طرح ہے "اعجبنی الدار حسنہا میں" کیونکہ عدم اقامت ارتحال کے مغایر ہے اسلئے یہ تاکید نہیں ہوسکتا ہے اور اس میں داخل نہیں ہے لہٰذا بدل بعض نہیں ہوسکتا مصنف ؒ نے بدل کل کو شمار نہیں کیا ہے کیونکہ بدل کل تاکید کے دونوں لفظوں سے مغایر ہونے اور ثانی کے مقصود ہونے کے ذریعہ سے ممتاز ہے اور یہ چیز جملوں میں متحقق ہو ہی نہیں سکتی ہے خاص کر ان جملوں میں جن کیلئے محل اعراب نہ ہو (ان دونوں کے درمیان یعنی عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان (ملابست لزومیہ کے ہونے کے ساتھ) تو یہ بدل اشتمال ہوگا۔

تشریح:۔
والثانی:۔ بدل اشتمال وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر جملہ اولی کی دلالت التزامی اور جملہ ثانیہ کی دلالت مطابقی ہو جیسے شاعر کا یہ شعر ہے۔

اقول لہٗ ارحل لا تقیمن عندنا :: والّا فکن فی السرّ والجہر مسلمًا

تحقیق المفردات: ارحل۔ امر کا صیغہ ہے کوچ کرنا۔ لا تقیمن۔ مت ٹھہرو۔ سر۔ باطن۔ جہر۔ ظاہر۔ مسلمًا۔ مسلمان ہونا۔
ترجمہ:۔ میں اس سے کہتا ہوں کہ کوچ کرو ہمارے پاس مت ٹھہرو ورنہ ظاہر اور باطن میں مسلمان ہو جاؤ۔
محل استشہاد:۔ اس شعر میں ارحل کی دلالت عدم اقامت پر دلالت التزامی ہے اور عدم اقامت پر'' لا تقیمن '' کی دلالت مطابقی ہے تو ''لا تقیمن'' کو ''ارحل'' کیلئے بدل اشتمال بنا دیا ہے گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ''ارحل'' میں انھوں نے کوچ کرنے کا حکم دیا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر آدمی کسی ایسے کام کا حکم دیتا ہے جو کام اس کیلئے محبوب ہو تو معلوم ہوا کہ کوچ کرنا محبوب ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ محبوب چیز کی ضد مکروہ ہوتی ہے اسلئے کوچ کا حکم دینے سے کوچ کا محبوب ہونا اور اس کی ضد اقامت کا مکروہ ہونا معلوم ہوا اور جب یہ مکروہ ہوئی تو اس کی دلالت لاتقیمن پر التزامی ہوگی اور عرف عام میں ''لا تقیمن'' کی دلالت عدم قیام پر مطابقی ہے جیسے جب ''لا تقیمن عندنا'' کہا جاتا ہے کہ اس سے ''کف عن الاقامۃ'' کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس کے حضور کے کراہت کا قصد کیا جاتا ہے۔ اس شعر میں ''لا تقیمن'' ''اعجبنی الدار حسنہا'' میں ''حسنہا'' کی طرح ہے یعنی جس طرح وہاں حسن کے بغیر دار کے تعجب میں ڈالنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے جب دار تعجب میں ڈالے گا تو حسن ضرور ہوگا تو اس میں حسن پر دار کی دلالت التزامی ہے اور حسن پر مطابقی ہے اور یہ بدل اشتمال ہے اسلئے کہ اس مثال میں اور ماقبل والی مثال میں اگر ہم جملہ اولی کیلئے جملہ ثانیہ کو تاکید بنائیں تو صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تاکید مؤکد کی عین ہوتی ہے اور یہاں پر یہ عین نہیں ہے اور بدل بعض بھی نہیں بن سکتا ہے اسلئے کہ بدل بعض اپنے ماقبل والے جملے میں داخل ہوتا ہے اور یہ ماقبل والے جملے میں داخل بھی نہیں ہے۔ اور عام طور پر بدل کل کا ذکر نہیں کیا جاتا ہے لیکن یہ بدل کل بھی نہیں بن سکتا ہے تو ایک تو اس وجہ سے کہ جس طرح تاکید مؤکد کی عین ہوتی ہے اسی طرح بدل کل بھی مبدل منہ کی عین ہوتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بدل کل میں بدل اور مبدل منہ میں الفاظ کے اعتبار سے تغائر ہوتا ہے اور تاکید میں باعتبار الفاظ کے بھی اتحاد کا ہونا ضروری ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ بدل میں مقصود جملہ ثانیہ ہوتا ہے جملہ اولی کو طوطیہ اور تمہید کیلئے ذکر کر دیا جاتا ہے اور جملوں میں یہ محال ہے اسلئے کہ ہر جملہ مقصود بالذات ہوتا ہے اور خاص کر جب وہ لامحل لہا من الاعراب ہو جیسے یہاں پر ہے تو ایک جملے کا دوسرے جملے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ ہر ایک کی نسبت مستقل ہوتی ہے اور وہی مقصود بھی ہوتی ہے تو جب ان میں سے کوئی ایک بھی نہیں بن سکتا ہے تو بدل اشتمال متعین ہو جائے گا اسلئے کہ ارتحال اور عدم قیام کے درمیان لزوم ہے۔

والکلام فی انّ الجملۃ الاولی اعنی ارحل ذات محلٍّ من الاعراب مثل مامرّفی ارسوانزاولہا وانّماقال فی المثالین انّ الثانیۃ او فی لانّ الاولی وافیۃ مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقۃ الدلالۃ فصارت کغیر الوافیۃ اولکون الثانیۃ بیانًا لہا ای الاولیٰ لخفائہا ای الاولیٰ نحو ''فَوَسْوَسَ اِلَیْهِ الشَّیْطَانُ قَالَ یَاٰدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰی شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا یَبْلٰی'' فانّ وزانہٗ ای وزان قال یا اٰدم وزانُ عمرَفی قولہٖ شعر أقسم باللّٰہ ابوحفص عمرُ مامسّہامن نقبٍ ولادبرحیث جعل الثانی بیانًا وتوضیحًاللاوّل وظاہرٌان لیس لفظ قال بیانًا وتفسیرًاللفظ وسوس حتّٰی یکون

هذامن باب بیان الفعل دون الجملة بل المبیّن هومجموع الجملة

ترجمہ:۔

اور یہ بحث کرنا کہ جملہ اولیٰ یعنی ارحل محل اعراب ہے یانہیں بالکل ایسا ہی ہے جیسے ارسونزاولھا میں گذر چکا ہے مصنفؒ نے دونوں مثالوں میں یہ کہا ہے کہ جملہ ثانیہ اوفی ہے اسلئے کہ جملہ اولیٰ وافیہ ہے ایک قسم کے قصور کیساتھ اجمال کے اعتبار سے اور دلالت کے مطابق نہ ہونے کے اعتبار سے اسلئے یہ غیروافیہ کی طرح ہوگیا (یا) اس لئے کہ جملہ ثانیہ (بیان ہے اس کیلئے) یعنی اولیٰ کیلئے کیونکہ جملہ اولیٰ میں کچھ خفا ہے (جیسے آیت الخ پھرا سکے دل میں شیطان نے وسوسہ ڈالا کہ اے آدم کیا میں تجھ کو ہمیشہ رہنے والا درخت اور نہ پرانی ہونے والی بادشاہت نہ بتاؤں؟ پس قال یا آدم لفظ عمر کی طرح ہے اس شعر میں (ابوحفص عمر نے قسم کھائی) کہ نہ تو اس اونٹنی کے پاؤں میں سوارخ ہوا ہے اور نہ ہی اس کی پشت زخمی ہے اس میں دوسرے جملے کو پہلے والے جملے کیلئے بیان اور توضیح بنایا ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ لفظ قال لفظ وسوس کا بیان اور اس کی تفسیر نہیں ہے حتیٰ کہ یہ بیان فعل کے قبیل سے بن جائے نہ کہ از قبیل جملہ بلکہ پورے کا پورا مبیّن ہے

تشریح:۔

والکلام فی انّ الجملة الاولیٰ :۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے یہ مثال لامحل لہامن الاعراب کی ذکر کی ہے جبکہ یہ تو محل من الاعراب میں سے ہے اسلئے کہ ارحل مفعول بن رہا ہے اقول کیلئے اور مفعول اور مقولہ کا ایک ہی حکم ہوتا ہے اسلئے آپ کی یہ مثال صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ مثال صرف کمال اتصال کی ذکر کی ہے قطع نظر اس سے کہ یہ محل لہامن الاعراب میں سے ہے یانہیں اگر آپ یہ مثال نہیں مانتے ہو تو کوئی بات نہیں ہے نہ مانو کیونکہ اصول یہ ہے کہ ''لا مناقشة فی الامثلة ''ہم کوئی اور مثال بنالیں گے۔

وانماقال فی المثالین :۔یہاں سے ایک فائدہ بیان کررہے ہیں ان دونوں مثالوں میں ثانی کو اوفی کہا ہے اول کو اوفی نہیں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ الیٰ میں اجمال کے ہونے کی وجہ سے کچھ نقص ہوتا ہے تو گویا کہ یہ غیروافی ہے بخلاف ثانی کے کہ اس کی دلالت معنیٰ مرادی پر مطابقی ہوتی ہے تو اس وجہ سے اسے اوفی کہا ہے۔

اولکون الثانیة بیانالہا:۔اب تک دوصورتیں ''تاکید اور بدل'' کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے تیسری صورت بیان کررہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کیلئے بیان بن جائے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر جملہ اولیٰ میں خفا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' فَوَسْوَسَ اِلَیْهِ الشَّیْطَانُ قَالَ یَاآدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلیٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَایَبْلیٰ '' شیطان نے یہ وسوسہ ڈالا کہ اے آدم کیا میں تم کو ہمیشہ رہنے والا درخت اور پرانی نہ ہونے والی حکومت نہ بتاؤں؟

محل استشہاد:۔اس میں فوسوس اور قال محل استشہاد ہے پہلے والے جملے میں ابہام تھا کہ وسوسہ کس چیز کے بارے میں ڈالا تو دوسرا جملہ''قال ''لاکر اس ابہام اور خفی کو دور کر دیا کہ اس نے یہ کہکر وسوسہ ڈالا یہ مثال ایسی ہے جیسے'' اقسم باللّٰه ابو حفص عمر:: ما مسّها من نقب ولا دبر میں ''عمر'' کے ساتھ ''ابوحفص '' کے ابہام کو دور کرکے اس کی وضاحت کی ہے اسلئے کہ ابوحفص حضرت عمر کی کنیت غیر مشہور ہے تو مشہور نام کو ذکر کرکے اس کے ابہام کو دور کردیا اسی طرح اس آیت میں بھی جملہ ثانیہ ''قال یا آدم '' کے ساتھ جملہ اولیٰ ''فوسوس '' کے ابہام کو دور کر دیا گیا۔

شعر کا پس منظر:۔ایک اعرابی نے امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ امیر المؤمنین میرے اہل و

عیال بہت دور ہیں اور میری سواری بہت کمزور اور اس کی پشت زخمی ہو چکی ہے اور اس کے کھر گھس چکے ہیں مجھے ایک سواری عنایت فرمادیں۔ حضرت عمرؓ نے اسے دغاباز سمجھ کر قسم کھا کر فرمایا کہ تمہاری سواری میں کوئی عیب نہیں ہے۔ اپنی سواری پر سوار ہو کر اپنے گھر چلے جاؤ۔ وہ اعرابی اپنی سواری لیکر بطحا کی طرف راوانہ ہوا جبکہ اس کی زبان پر یہ اشعار تھے۔

"اقسم باللہ ابو حفص عمر ::ماسمّہامن نقب ولا وبر:: اغفرلہٗ اللّٰھمّ ان کان فجر۔

حضرت عمر کے کانوں میں جب یہ اشعار پڑے تو خود جا کر اس کی اونٹنی دیکھی تو واقعی بیان کردہ حالت سے بھی گئی گزری تھی اسلئے آپ نے اس کیلئے دوسری سواری کا انتظام فرمایا اور مزید خلعت وزادِ راہ سے بھی نواز کر رخصت فرمایا۔

وظاھر ان لیس :۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ارشاد باری میں " قـــال۔ وســوس " کا معنیٰ ہے تو یہ فعل کیلئے بیان بنے گا نہ کہ ایک جملہ دوسرے جملہ کیلئے۔ جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم قال کو پورا جملہ وسوس کیلئے بیان بناتے ہیں لہٰذا یہ جملہ بیان بن جائے گا جملہ کیلئے نہ کہ فعل وسوس کیلئے بیان بنے گا۔

واماکونہااى الجملة الثانية كالمنقطعة عنهااى عن الاولى فلكون عطفهاعليها اى الثانية على الاولى موهمًالعطفهاعلى غيرها ممّا ليس بمقصودوشبه هذاالكمال الانقطاع باعتباراشتماله على مانع من العطف الّاانّهٗ لمّا كان خارجيًّايمكن دفعهٗ بنصب قرينةٍلم يجعل هذامن كمال الانقطاع ويسمّىٰ الفصل لذلك قطعًا مثالهٗ شعر"""تظنّ سلمٰى انّنى ابغى بها::بدلًااراهافى الضلال تهيمُ" فبين الجملتين مناسبة ظاهرةٌلاتّحادالمسندين لانّ معنىٰ اراهاأظنّهاو كون المسند اليه فى الاولىٰ محبوبًاوفى الثانية محبًّا لكن تُرِكَ العطف لئلايتوهم انّهٗ عطفٌ علىٰ ابغى فيكون من مظنونات سلمٰى ويحتمل الاستينا فَ كأ نّهٗ قيل كيف تراهافى هذاالظنّ فقال اراٰهاتتحيّرفى اودية الضلال

ترجمہ:۔

(اور دوسرے جملے کا منقطعہ کی طرح ہونا اسلئے ہوتا ہے کہ دوسرے جملے کی پہلے والے جملے پر عطف کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس کا عطف اس کے غیر پر ہے جو کہ مقصود نہیں ہے اور اس کا شبہ کمال انقطاع ہونا اس اعتبار سے ہے کہ یہ مانع عطف پر مشتمل ہے لیکن چونکہ یہ مانع خارجی ہے جس کو قرینہ کیساتھ ختم کیا جاسکتا ہے اسلئے اسے کمال انقطاع میں سے مانا گیا ہے (اسوجہ سے فصل کرنے کو قطع کہا جاتا ہے اس کی مثال اس شعر میں ہے: سلمٰی یہ گمان کر رہی ہے کہ میں اس کے علاوہ کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے) لہٰذا دونوں جملوں میں دونوں مسندوں کے متحد ہونے کی بناء پر مناسبت ظاہرہ موجود ہے۔ کیونکہ اراھا اظنّھا کے معنیٰ میں ہے اور اس بناء پر کہ پہلے میں مسند الیہ محبوب ہے اور دوسرے میں محبّ لیکن عطف کو ترک کر دیا گیا ہے تا کہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ اس کا عطف ابغی پر ہے تو یہ مظنونات سلمٰی میں سے ہوگا (اور استیناف کا بھی احتمال ہے) گویا یہ سوال ہوا کہ تیرا اس گمان کے بارے میں کیا خیال ہے؟ جواب دیا کہ وہ گمراہی کی وادیوں میں متحیر ہے

تشریح:۔

واماکونہاکالمنقطع:۔ یہ تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ جہاں پر مشابہ بکمال الانقطاع ہو اور یہ وہاں پر ہوتا ہے

جہاں پر اگر ایک جملے کو دوسرے جملے پر عطف کر دیا جائے تو اس عطف کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہو کہ اس ثانی کا عطف اولیٰ پر نہیں ہے بلکہ کسی اور جملہ پر ہے تو اس کو مشابہ بکمال الانقطاع کہتے ہیں۔ اس کو انقطاع تو اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہاں پر عطف کرنے سے مانع ہوتا ہے اور وہ ہے غیر پر عطف کرنے کا وہم جس کی وجہ سے معنیٰ بالکل غلط ہو جاتا ہے اور اس کو کمال انقطاع نہیں بنایا گیا ہے بلکہ مشابہ بکمال الانقطاع بنا دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ مانع ایک خارجی اور عارضی چیز ہوتی ہے اسلئے کہ اگر اس کے اوپر عطف کرنے کا کوئی قرینہ مقرر کر دیا جائے تو یہ وہم اور احتمال ختم ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو قطعی کہا جاتا ہے جیسے شعر۔

تظن سلمیٰ اننی ابغی بها::بدلاًاریٰ ها فی الضلال تهیم

تحقیق المفردات:۔ ظن۔ کے معنیٰ ہیں گمان کرنا۔ سلمیٰ عورت کا نام ہے۔ ابغی۔ تلاش کرتا ہوں۔ بدلا۔ عوض اور قائم مقام ضلال۔ بے راہ، گمراہی، حقیقت سے دور۔ تهیم۔ سرگردان گھومنا۔ پریشان ہو کر پھرنا۔

ترجمہ:۔ سلمیٰ یہ سمجھ رہی ہے کہ میں اس کے بدلے کسی اور کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔

محل استشهاد: اس میں محل استشهاد "تظن" اور "اریٰ" ہے اس میں جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے حالانکہ مسند اور مسند الیہ ہونے کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان اتحاد پایا جاتا ہے مسند میں تو اس طرح ہے کہ دونوں کے معنیٰ ہیں گمان کرنا مسند الیہ میں اس طرح کہ پہلے کا مسند الیہ سلمیٰ اور وہ محبوبہ ہے اور دوسرے کا مسند الیہ متکلم اور محب ہے اور ان دونوں کے درمیان اتحاد ہے۔ اسلئے کہ اگر عطف کر دیا جائے اور واؤ حرف عطف لائیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس کا عطف ابغی پر ہے اسلئے کہ پھر اس کا معنیٰ بنے گا کہ وہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کا عوض تلاش کرتا ہوں اور وہ گمان کرتی ہے کہ میں خیال کرتا ہوں کہ وہ گمراہی کے راستے میں متحیر ہے۔ جبکہ یہ معنیٰ بالکل غلط ہے اسی وجہ سے دوسرے جملے کا پہلے والے جملے پر عطف نہیں کیا ہے ویحتمل الاستیناف:۔ اس شعر میں دوسرا احتمال بیان کر رہے ہیں کہ اس دوسرے جملے میں جس میں استیناف بننے کا بھی احتمال ہے اور جملہ مستانفہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے تو سوال یہ ہوگا کہ جب سلمیٰ تمہارے بارے میں یہ گمان کرتی ہے تو تم اس کے بارے میں کیا گمان کرتے ہو تو جواب دیا کہ میں تو اس کے بارے میں یہ گمان کرتا ہوں کہ وہ صریح گمراہی میں ہے۔

واما کونها ای الثانیة کا لمتصلة بها ای بالاولیٰ فلکونها ای الثانیة جواب السؤال لکونها اقتضتهٗ الاولیٰ فتنزل الاولیٰ منزلتهٗ ای السؤال لکونها مشتملة علیه ومقتضیة لهٗ فیفصل الثانیة عنها الاولیٰ کما یفصل الجوابُ عن السؤال لما بینهما من الاتصال قال السکاکی فتنزل ذلک السؤال الذی تقتضیة الاولیٰ وتدل علیه بالفحویٰ منزلة السؤال الواقع ویطلب بالکلام الثانی وقوعهٗ جوابًا لهٗ فیقطع عن الکلام الاول لذلک وتنزیلهٗ منزلة السؤال الواقع انما یکون لنکتةٍ کاغناء السامع عن ان یُسئل او مثل ان لایُسمَع منه ای من السامع شیءٌ تحتیرًا لهٗ او کراهة لکلامه اومثل ان لاینقطع کلامك بکلامه اومثل القصد الیٰ تکثیر المعنیٰ بتقلیل اللفظ وهو تقدیر السؤال وترك العاطف اوغیر ذلك

ترجمہ:۔

(اور اس کا ہونا یعنی دوسرے جملہ کا (اس کے ساتھ متصلہ کی طرح) یعنی اولیٰ کے ساتھ (اسلئے ہوتا ہے کہ دوسرا جملہ اس سوال کا جواب ہے جس کو پہلے والے جملہ نے چاہا ہے (اسلئے اتارا جاتا ہے) اول کو (اس کی جگہ) یعنی سوال کی جگہ کیونکہ وہ اس پر مشتمل

ہوتا ہے اور اس کا تقاضا کرتا ہے (تو جدا کردیا جاتا ہے) دوسرے کو (اس سے) اول سے دوسرے کو پہلے والے جملے سے منقطع کردیا جاتا ہے جیسا کہ جواب کو سوال سے منقطع کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں میں یک گونہ اتصال ہے (سکاکی نے کہا ہے کہ اس سوال کو اتارا جائے گا جس کا پہلا والا جملہ تقاضا اور فحوائے کلام اس پر دلالت کرتا ہے (مرتبہ میں) سوال (واقع کے) اور کلام ثانی سے اس کا وقوع مطلوب ہوتا ہے اسلئے اس کو پہلے کلام سے الگ کردیا جاتا ہے اور اس کو سوال واقع کے مرتبہ میں اتارنا کسی نکتہ کی بناء پر ہی ہوسکتا ہے (مثلاً سامع کو سوال سے مستغنی کرنا یا مثلاً یہ کہ سامع سے کوئی بات نہ سنی جائے اس کی تحقیر کیلئے یا اس کے کلام سے نفرت کرنے کیلئے یا یہ کہ تیرا کلام اس کے کلام سے منقطع نہ ہوجائے یا یہ کہ معنیٰ کا کثرت مقصود ہے الفاظ کو کم کرنے کے ساتھ اور وہ سوال کو مقدر ماننا اور عاطف کو ترک کرنا وغیرہ ہے

تشریح:۔

واما کونہا کالمتصلۃ بہا:۔ یہ چوتھی صورت ہے کہ مشابہ بکمال اتصال پایا جائے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر دو جملے ہوں اور ثانی جملہ ایسے سوال کا جواب بن رہا ہو جس کا جملہ اولیٰ تقاضا کرتا ہو تو سوال اور جواب میں اتصال ہوگا اور ان کے درمیان حرف عطف نہیں لایا جاتا ہے اسلئے یہاں پر بھی ان کے درمیان حرف عطف نہیں لایا جائے گا۔

پھر اس کی دو تقریریں ہیں۔ پہلی تقریر یہ ہے کہ جملہ اولیٰ چونکہ سوال کا تقاضا کرتا ہے اسلئے جملہ اولیٰ کو بمنزلہ سوال قرار دے کر جملہ ثانیہ کو جواب کے طور پر لایا جاتا ہے تو جس طرح سوال اور جواب میں واؤ کا فاصلہ نہیں لایا جاتا ہے اسی طرح ان کے درمیان بھی واؤ کا فاصلہ نہیں لایا جاتا ہے۔

دوسری تقریر یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ جملہ اولیٰ جو سوال کا تقاضا کرتا ہے تو اس کے بعد اس سوال کو واقع کی طرح قرار دے کر ان کے درمیان واؤ نہیں لایا جائے گا۔ اور اس سوال کی تقدیر کسی نکتہ سے خالی نہیں ہے اور پھر اس کے چار نکات ہیں۔

نکتہ اولیٰ:۔ یہ ہے کہ متکلم سامع کو سوال کی زحمت سے بچانے کیلئے سوال مقدر مانتا ہے کیونکہ اگر متکلم کوئی ایسا جملہ ذکر کرے جس کے ساتھ کوئی سوال کرے تو سامع کو سوال کرنے کی ضرورت پیش آئے گی جبکہ متکلم اسے سوال کرنے کی زحمت نہیں دینا چاہتا ہے اسلئے متکلم نے ایک ایسا کلام ذکر کردیا جس میں سوال اور جواب دونوں موجود ہیں۔

نکتہ ثانیہ:۔ یہ ہے کہ متکلم سامع کو حقیر سمجھتے ہوئے یا اس کی آواز مکروہ سمجھتے ہوئے اس سے کچھ سننا نہیں چاہتا ہے اسلئے سوال مقدر کردیتا ہے کیونکہ سوال مقدر نہ کرنے کی صورت میں سامع کو سوال کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

نکتہ ثالثہ:۔ یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام کے تسلسل اور روانگی برقرار رکھنے کیلئے سوال مقدر مانتا ہے اسلئے کہ اگر متکلم سوال مقدر نہ کرے تو سامع کے سوال کرنے سے کلام کا تسلسل اور روانگی ٹوٹ جائے گی۔

نکتہ رابعہ:۔ یہ ہے کہ متکلم چاہتا ہے کہ میرا کلام قلیل اور مختصر ہو اور اس کا معنیٰ زیادہ ہو اسلئے کہ اگر سوال کرے گا تو کلام کثیر بنے گا۔ تو ان وجوہات کی وجہ سے سوال کو مقدر کردیا جاتا ہے اور اس پر جملہ اولیٰ دال اور مقتضی بنا دیا جاتا ہے۔

ولیس فی کلام السکاکی دلالۃ علی انّ الاولیٰ تنزل منزلۃ السؤال فکأنّ المصنّف نظر الی انّ قطع الثانیۃ عن الاولیٰ مثل قطع الجواب عن السؤال انّما یکون علی تقدیر تنزیل الاولیٰ منزلۃ السؤال وتشبیہہا بہ والاظہر انّہ لاحاجۃ الی ذلک بل مجرّد کون الاولیٰ منشأ السؤال کاف فی ذلک والیہ أشیر فی الکشاف ویسمّی الفصل لذلک ای لکونہ جوابا لسؤال اقتضتہ الاولیٰ

استینافاو کذاالجملة الثانیة نفسهاتسمّٰی استینافًا ومستانفةٌ

ترجمہ:۔

سکاکی کے کلام میں اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ جملہ اولیٰ کو سوال کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے گویا مصنفؒ نے خیال کیا کہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ سے جدا کر کے جواب کو سوال سے جدا کرنے کی طرح اسی وقت ہوسکتا ہے جب جملہ اولیٰ کو سوال کے مرتبہ میں اتار لیا جائے لیکن ظاہر یہی ہے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ محض جملہ اولیٰ کا منشأ سوال ہونا ہی اس میں کافی ہے کشاف میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اسی وجہ سے اسے فصل کہا جاتا ہے یعنی اس وجہ سے کہ وہ اس سوال کا جواب بن رہا ہے جس کا جملہ اولیٰ نے تقاضا کیا ہے (اسے استیناف کہا جاتا ہے اسی طرح جملہ ثانیہ کو بھی) استیناف اور مستانفہ کہا جاتا ہے

تشریح:۔

ولیس فی کلام السکاکیؒ :۔ یہ عبارت لا کر شارح نے ماتن کی تردید کی ہے کہ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ جملہ اولیٰ کو بمنزلہ سوال مقدر قرار دیا جائے گا یہ بات علامہ سکاکی کی عبارت سے معلوم نہیں ہوتی ہے معلوم نہیں ماتنؒ یہ بات کہاں سے لائے ہیں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ ثانی کا اول سے سوال اور جواب کی طرح انقطاع اس وقت ہوسکتا ہے جب تک جملہ اولیٰ کو بمنزلہ سوال قرار نہ دیا جائے لیکن یہ تمام محض تاویلات ہیں ان کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ صرف جملہ اولیٰ کے سوال کا منشأ ہونا کافی ہے کوئی تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور فصل کو اسی سوال کے تقدیر کی وجہ سے استیناف بھی کہا جاتا ہے اور جملہ ثانیہ کو بھی استیناف یا مستانفہ کہا جاتا ہے۔

وهوای الاستیناف علیٰ ثلاثةِ اضرُب لانّ السؤال الذی تضمّنتهُ الاولیٰ امّاعن سبب الحکم مطلقًا نحوشعرقال لی کیف انت قلت علیلٌ::سهرٌ دائمٌ وحزنٌ طویلٌ "ای مابالك علیلًااوما سبب علّتك بقرینة العرف والعادة لانّهٗ اذاقیل فلانٌ مریضٌ فانّما یسئل عن مرضهٖ وسببهٖ لاان یقال هل سبب علّتهٖ کذاو کذالاسیّماالسهروالحزن حتّٰی یکون السؤال عن سبب الخاص وامّا عن سبب خاص لهٰذاالحکم نحو"وَمَاۤاُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ" کأنّهٗ قیل هل النفس امارةبالسوءِ بقرینةالتاکید وهٰذاالضرب یقتضی تاکیدالحکم کمامرّ فی احوال الاسناد من انّ المخاطب اذاکان طالبًا متردّدًاحسن تقویّة الحکم بمؤکّدٍولایخفٰی انّ المراد بالاقتضاء الاقتضاء استحسانًالاوجوبًاوالمستحسن فی باب البلاغةبمنزلة الواجب

ترجمہ:۔

(اور وہ) یعنی استیناف (تین قسم پر ہے کیونکہ وہ (سوال) جس کو جملہ اولیٰ متضمن ہے (یا تو سبب حکم سے ہوگا مطلقاً جیسے شعر قال لی الخ اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ میں نے کہا: بیمار ہوں ☆ یعنی تیری بیماری کا سبب کیا ہے؟ عرف وعادت کے قرینہ کی وجہ سے کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فلاں مریض ہے تو اس کی بیماری کا سبب دریافت کیا جاتا ہے، یہ نہیں کہا جاتا کہ کیا اس کی بیماری کا سبب یہ ہے خاص کر بیداری اور رنج وغم میں یہاں تک کہ سوال سبب خاص کے متعلق ہوتا ہے (یا یہ سوال حکم خاص سے ہوگا جیسے آیت وما ابرئ نفسی الخ اور میں اپنے نفس کی پاکی بیان نہیں کرتا کیونکہ نفس تو برائی ہی کا کہتا ہے) گویا کہ سوال ہوا کہ کیا نفس برائی کا حکم کرتا ہے؟ تاکید کے قرینہ کیساتھ (اور یہ قسم تاکید حکم کو چاہتی ہے جیسا کہ گذر چکا) احوال اسناد میں کہ جب مخاطب طالب اور متردد ہو تو حکم کو کسی مؤکد کیساتھ

تقویت دینا بہتر ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اقتضاء سے مراد اقتضاء استحسانی ہے نہ کہ وجوبی اور باب بلاغت میں مستحسن بھی واجب کے درجہ میں ہوتا ہے

تشریح:۔

وھو ثلاثة اضرب :۔استیناف کی تین قسمیں ہیں۔یا تو سوال کا تعلق صرف مطلقاً سبب حکم کے ساتھ ہوگا اور وہ حکم کے سبب عموم وخصوص کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہوگا۔دوسری قسم یہ ہے کہ سوال کا تعلق حکم کے سبب مخصوص کے ساتھ ہو۔تیسری قسم یہ ہے کہ سوال کا تعلق ان قسموں کے غیر کیساتھ ہو۔

قسم اول کی مثال شعر

قال لی کیف انت قلت علیلٌ ::سھرٌ دائمٌ وحزنٌ طویلٌ

تحقیق المفردات:۔کیف۔حالت پوچھنے کیلئے آتا ہے۔علیل۔بیمار۔سھرٌ۔بےخوابی،نیند کا نہ آنا۔دائم۔ہمیشہ حزن غم پریشانی طویلٌ۔لمبا۔

ترجمہ:۔اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ تو میں نے کہا کہ بیمار ہوں رت جگا اور لمبے لمبے غم دامن گیر ہیں۔

محل استشہاد:۔اس میں محل استشہاد ’’قلت علیل ‘‘ ہے کیونکہ یہ مبتداء محذوف انا کی خبر ہے اور یہ جملہ سوال کا منشاً ہے سوال یہ ہے کہ تم کس وجہ سے بیمار ہو اور تمہاری بیماری کا سبب کیا ہے؟ جواب دیا کہ ’’سھرٌ دائم‘‘ اور اس شعر میں سبب مطلق سے سوال کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ’’فلان مریض‘‘ تو عرف کے اعتبار سے یہی سوال پوچھا جاتا ہے کہ کس وجہ سے بیمار ہے؟ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ بیماری کا سبب فلاں یا فلاں چیز ہے خاص کر بےخوابی اور پریشانی یہ ان اسبابمیں سے نہیں ہیں جو بیماری کا سبب بنتے ہیں اسلئے یہ سوال سبب خاص کے متعلق نہیں ہوسکتا ہے۔

قسم ثانی کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ’’وَمَا اُبَرِّیءُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ ‘‘ ہے اور میں اپنے نفس کو پاک نہیں کرتا ہوں کیونکہ نفس تو برائی ہی کا کہتا ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں محل استشہاد ’’اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ ‘‘ گویا کہ جب حضرت یوسفؑ نے فرمایا کہ میں اپنے نفس کو بری نہیں کرتا ہوں تو اس سے ایک سوال پیدا ہوا کہ کیا نفس برائی کا حکم دیتا ہے؟ تو تاکید کے ساتھ جواب دیا کہ ہاں نفس برائی کا حکم کرنے والا ہے۔اور اس قسم میں حکم کی زیادہ تاکید پائی جاتی ہے اسلئے کہ ہم نے احوال اسناد میں بتایا تھا کہ جب متکلم کسی حکم کے بارے میں متردد ہو تو حکم کو کسی مؤکد کے ساتھ قوی بنا دیا جاتا ہے۔

والایخفیٰ انّ المراد :۔اس عبارت کیساتھ ایک لفظی اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے یقتضی کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ دلالت کرتا ہے وجوب پر جبکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جب مخاطب متردد ہو تو وہاں پر تاکید لانا اولیٰ اور احسن ہوتا ہے؟

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر یقتضی سے استحسان مراد ہے اور عام طور پر استحسان سے مراد وجوب ہی ہوتا ہے۔

واماعن غیرھما ای غیر السبب المطلق والخاص نحو قَالُوْا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ ای فماذا قال ابراھیم فی جواب سلامھم فقیل قال سلامٌ ای حیّاھم بتحیّة احسن من تحیّتھم لکونھا بالجملة الاسمیّة الدالة علی الدوام والثبوت وقولہ شعر ’’زَعَمَ العواذِلُ جمع عاذلة بمعنی جماعة عاذلة اَنّنی

في غمرةٍ وشدّةٍ صدقوااى جماعات العواذل التى فى زعمهم اننى فى غمرةٍ ولٰكن غمرتى لاتَنجَلي اى لاتنكشف بخلاف اكثرالغمرات والشدائد كأنّهٗ قيل أصدقواام كذبوافقيل صدقوا

ترجمہ:۔

(یا اس کے غیر سے) یعنی سبب مطلق اور سبب خاص کے غیر سے (جیسے فرشتوں نے کہا؛ سلام، آپ نے فرمایا سلام، یعنی حضرت ابراھیم نے کیا کہا) ان کے سلام کے جواب میں؟ جواب دیا گیا کہ آپ نے کہا: سلام یعنی ان سے بہتر جواب دیا کیونکہ آپ کا تحیہ جملہ اسمیہ کے ساتھ ہے جو دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے (اور جیسے شعر: ملامت گر جماعت یہ کہتی ہے) کہ عواذل عاذلہ کی جمع ہے جماعت عاذلہ کے معنٰی میں ہے (یعنی میں سختی میں ہوں انھوں نے سچ کہا) یعنی ملامت گر جماعت نے جن کے گمان میں میں سختی میں ہوں (لیکن میری سختی دور نہیں ہوسکتی) ہے بخلاف اکثر سختیوں اور غموں کے کہ وہ دور ہو جاتی ہیں گویا کہ سوال کیا گیا کہ انھوں نے سچ کہا یا جھوٹ تو جواب دیا گیا کہ سچ کہا ہے

تشریح:۔

قسم ثالث کی پہلی مثال جیسے ارشاد باری تعالٰی ہے''قَالُوْا سَلاَمًا قَالَ سَلَامٌ''یعنی فرشتوں نے حضرت ابراہیمؑ کو سلام کیا تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ پھر حضرت ابراہیمؑ نے کیا جواب دیا؟ تو اس سوال کا جواب یہ دیا کہ حضرت ابراہیمؑ نے اس کے جواب میں فرمایا''سلام''یعنی حضرت ابراہیمؑ نے انُ سے بھی بہتر جواب دیا اسلئے کہ حضرت ابراہیمؑ نے جملہ اسمیہ کے ساتھ جواب دیا ہے جو دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے جبکہ فرشتوں نے جملہ فعلیہ کے ساتھ سوال کیا تھا جو دوام پر دلالت نہیں کرتا ہے ۔

دوسری مثال شعر''

زعم العواذل اننى فى غمرةٍ:: صدقواولكن غمرتى لا تنجلي

تحقیق المفردات:۔زعم ۔گمان کرنا۔ عواذل عاذلة کی جمع ہے بمعنٰی ملامت کرنے والی جماعت ۔ غمرة ۔سختی اور مصیبت میں ہونا صدقوا سچ کہا ہے۔لا تنجلی ۔باب انفعال سے فعل مضارع منفی بلا ہے۔دور نہیں ہوتی ہے، کھلتی نہیں ہے۔

ترجمہ؛۔ملامت گروں نے یہ گمان کیا ہے کہ میں سختی میں ہوں تو انھوں نے یہ سچ گمان کیا ہے (لیکن اور غم اور سختیاں تو دور ہو جاتی ہیں) لیکن میری سختی دور نہیں ہوتی ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں محل استشہاد''صدقوا''ہے یعنی متکلم نے کہا کہ ملامت گروں نے میری سختی کا گمان کرلیا ہے تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ یہ لوگ اپنے گمان میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ تو اس سوال کا جواب دیا کہ یہ لوگ اپنے اس گمان میں سچے ہیں لیکن میرا غم اوروں کے غم کی طرح نہیں ہے کیونکہ اور لوگوں کا غم تو دور ہو جاتا ہے اور میری سختی کبھی بھی دور نہیں ہوتی ہے اور اس سوال کا تعلق بھی ایک ایسے حکم کے ساتھ ہے جس کا سبب نہ تو مطلق ہے اور نہ ہی کوئی خاص ہے بلکہ ان دونوں کا غیر ہے۔

وايضا منه اى من الاستيناف وهذااشارة الى تقسيم اٰخرله ماياْتى باعادة اسم مااُستوْنِفَ عنه اى وقع عنه الاستيناف واصل الكلام استونف عنهُ الحديث فحذف المفعول ونُزّل الفعل منزلة اللازم نحواحسنت انت الىٰ زيدٍزيدٌ حقيقٌ بالاحسان باعادة اسم زيدٍ ومنه ما يُبنِى على صفته اى صفة مااستونف عنه دون اسمه والمرادصفة تصلح لترتّب الحديث عليها نحو احسنت الى زيد صديقك القديم اهلٌ لذٰلك والسؤال المقدرفيهماماذااُحسِنَ اليه اوهل

هوحقيق بالاحسان وهذااى الاستيناف المبنى على الصفة ابلغ لاشتماله على بيا ن السبب الموجب للحكم كالصداقة القديمة فى المثال المذكور لما يسبق الى الفهم من ترتّب الحكم على الوصف الصالح للعلّية انهٗ علّة لهٗ

ترجمہ:۔

(اور اسی طرح) یعنی استیناف میں سے اور یہ اس کی ایک اور تقسیم کی طرف اشارہ ہے (وہ جو مستانف عنہ کے اسم کے اعادہ کیساتھ ہو) یعنی جس سے استیناف کیا گیا ہے، اصل کلام یوں ہے استونف عنہ الحدیث مفعول کو حذف کر کے فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا (جیسے احسان کیا تو نے زید کیساتھ زید احسان کا زیادہ لائق ہے) لفظ زید کے اعادہ کے ساتھ اور اسی سے ہے وہ جو اس کی صفت پر ہو یعنی مستانف عنہ کی صفت پر نہ کہ اس کے اسم پر۔ اور مراد وہ صفت ہے جو ترتب حدیث کے لائق ہو (جیسے) احسان کیا تو نے زید کے ساتھ (تیرا پرانا دوست اسی کا لائق تھا دونوں مثالوں میں سوال مقدّر یہ ہے کہ اس کیساتھ احسان کیوں کیا گیا؟ یا کیا وہ مستحق احسان ہے۔ (اور یہ) استیناف جو مبنی بر صفت ہو (بلیغ تر ہوتا ہے) کیونکہ یہ موجب حکم سبب کے بیان پر مشتمل ہوتا ہے جیسے پرانی دوستی مثال مذکور میں کیونکہ صالح علیّت وصف پر ترتب حکم سے متبادر الی الفہم ہوتا ہے کہ وہ اس کی علت ہے

تشریح:۔

وايضًا منه ماياتى:۔ یہاں سے استیناف کی مزید دو قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ پہلی قسم یہ ہے کہ جس اسم سے استیناف کیا گیا ہے اس کو لوٹانے کے ساتھ استیناف کیا جائے جیسے ''احسنت الى زيدٍ زيدٌ حقيقٌ بالاحسان'' اس میں زید سے استیناف کرنا تھا تو اسی کو لوٹا کر استیناف کر لیا شارحؒ نے شرح میں ایک ہی بات بیان کی ہے کہ استیناف اصل میں استونف تھا جسے ''استانف زيد منه الحديث'' سے لیا گیا ہے پھر زید فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا پھر مفعول کو حذف کر دیا گیا تو استونف عنہ بن گیا۔

ومنه مايبنى على صفته:۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اسم مستانفہ سے استیناف کرنے کے بجائے اس کی صفت سے استینا فکیا جائے جیسے ''احسنت الى زيدٍ صديقك القديم اهلٌ لذالك'' اس میں صديقك القديم اور زید سے اهلٌ لذالك کا استیناف کیا گیا ہے دونوں میں جملہ مستانفہ کیلئے سوال ہوگا کہ زید کے ساتھ احسان کیوں کیا؟ یا زید کیساتھ احسان کرنے کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ زید احسان کرنے کا زیادہ مستحق تھا اسلئے اس کے ساتھ احسان کیا گیا ہے۔ ماتنؒ نے کہا ہے کہ یہ دوسری قسم پہلی قسم سے زیادہ ابلغ ہے اسلئے کہ یہ سبب حکم پر مشتمل ہے اور قسم اوّل سبب حکم پر مشتمل نہیں ہے کیونکہ ''صديقك القديم'' سبب ہے ''اهلٌ لذالك'' کیلئے۔

وههُنا بحثٌ وهو انّ السؤال ان كان عن السببفالجواب يشتمل على بيانه لامحالة والّافلا وجه لاشتماله عليه كما فى قوله تعالٰى سلامًا قال سلام وقولهٗ زعم العواذل ووجه التفصّى عن ذٰلك مذكورٌ فى الشرح

ترجمہ:۔

یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ کہ اگر سوال سبب سے ہے تب تو جواب لامحالہ اس کے بیان پر مشتمل ہوگا ورنہ اس پر مشتمل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ قالوا سلامًا قال سلام اور جیسے شعر زعم العواذل الخ میں ہے اس سے چھٹکارے کی وجہ شرح

میں مذکور ہے۔

تشریح:۔

وهھنـابحث :۔شارحؒ نے اس بات پر ماتن کی تردید کی ہے کہ ماتن کا دوسری قسم کو ابلغ اور پہلی قسم کو ابلغ نہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ سوال سبب کے بارے میں ہوگا یا نہیں اگر سوال سبب کے بارے میں ہوتو پھر سبب کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے یہ دونوں مثالیں کہ ان میں سوال سبب کے بارے میں ہے کہ زید کے ساتھ احسان کیوں کیا؟ تو جواب دیا اسلئے کہ زید زیادہ حقدار ہے تو اس میں احسان کا سبب ذکر کر دیا اور اگر سوال سبب کے بارے میں نہ ہو تو پھر جواب میں سبب کا ترک کرنا ضروری ہے تا کہ لغو چیز کا ذکر کرنا لازم نہ آئے جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے''قالوا سلامًاقال سلام'' اور'' زعم العواذل الخ میں ان میں سوال سبب کے بارے میں نہ تھا اسلئے سبب کو ذکر بھی نہیں کیا ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ آپ کا دوسری قسم کو ابلغ کہنے کی وجہ ذکرِ سبب بتانا صحیح نہیں ہے اگر ذکر سبب ابلغ ہونے کی وجہ ہوتی تو پھر دونوں کو ابلغ ہونا چاہئے؟

جواب:۔شارحؒ نے'' ووجه التفصی مذ کورٌفی الشرح '' کہکر مطول کی طرف اشارہ کر دیا ہے ہم نے مطول میں اس کا جواب ذکر کر دیا ہے اور وہاں پر جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جواب میں سبب حکم کا ذکر ہوگا جیسے ان دونوں قسموں میں سے اول میں ہے یا سببِ سبب حکم کا ذکر ہوگا جیسے قسم ثانی میں ہے تو یہ دوسری قسم ابلغ اس وجہ سے ہے کہ اس میں سببِ سببِ حکم کا ذکر ہے اور یہ شامل ہے سبب الحکم کو بھی لہٰذا یہ قسم ابلغ ہوگی اسلئے کہ دوسری قسم میں جواب صرف سبب آتا ہے کہ زید پر کیوں احسان کیا ہے تو جواب دیا کہ زید احسان کرنے کا زیادہ مستحق ہے کہ وہ تمہارا پرانا دوست ہے۔

وقد يُحذَف صدرُالاسيناف فعلًا كان او اسمًاله نحو''يُسَبِّحُ لَهٗ فِيْهَابِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ'' فيمن قرأهامفتوحة الباء كأنّهٗ قيل من يسبّحهٗ فقيل رجالٌ اى يسبّحهٗ رجالٌ وعليه نعم الرجل اونعم رجلًازيد علىٰ قول اى علىٰ قول من يجعل المخصوص بالمدح خبرمبتدأمحذوف اى هوزيدٌ ويجعل الجملة استينافًا جوابًاللسوال عن تفسير الفاعل المبهم وقد يحذف الاستيناف كلّهٗ امّا مع قيام شيءٍ مقامَه نحو شعر''زعمتم انّ اخوتكم قريشٌ:: لهم الفٌ اى ايلافٌ في الرحلتين المعروفتين لهم فى التجارة رحلةفى الشتاء الىٰ اليمن ورحلةٌ فى الصيف الىٰ الشام وليس لكم الافٌ اى موالفة فى الرحلتين المعروفتين كأنّهٗ قيل أصدقنا ام كذبنافقيل كذبتم فحذف هذا الاستيناف كلّهٗ واقيم قولهٗ لهم الفٌ وليس لكم اِلاف مقامهٗ لدلالته عليه اوبدون ذٰلك اى قيام شيءٍ مقامهٗ اكتفاء بمجرّدالقرينة نحو قولهٗ تعالىٰ فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ اى نحن علىٰ قولٍ اى من يجعل المخصوص خبرالمبتدأاى هم نحن ولمّافرغ من بيان الاحوال الاربعة المقتضية للفصل شرع فى بيان الحالتين المقتضيّتين للوصل فقال

ترجمہ:۔

(شروع کو حذف کر دیا جاتا ہے) فعل ہو یا اسم ہو (جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اس کی وہاں تسبیح بیان کرتے ہیں صبح وشام، وہ مرد اس قول کے مطابق جس قول میں تسبیح کو مفتوح الباء پڑھا ہے گویا کہ سوال کیا گیا کہ تسبیح کون کرتا ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ رجال الخ یعنی مرد اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں (اور اسی قبیل سے ہے نعم الرجل، یا نعم رجلاً زیدٌ ایک قول پر) یعنی اس شخص کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو

مبتداء محذوف کی خبر مانتا ہے یعنی ھوزیدٌ اور جملہ کو فاعل مبھم کی تفسیر کا سوال بنا کر استیناف قرار دیتا ہے (اور بھی حذف کر دیا جاتا ہے) استیناف (کل کا کل دوسری چیز کو اس کے قائم مقام کرنیکے ساتھ جیسے شعر: تم کہتے ہو کہ تمہارے بھائی قریشی ہیں ان کو رغبت ہے) تجارت کے دو مشہور سفروں میں جن میں سے ایک موسم سرما میں یمن کی طرف ہوتا تھا اور ایک موسم گرما میں شام کی طرف (اور تم کو رغبت نہیں ہے ان دو مشہور سفروں میں گویا سوال کیا گیا کہ ہم سچے ہیں یا جھوٹے؟ جواب دیا گیا کہ: جھوٹے ہو۔ یہ استیناف کل کا کل سے حذف کیا گیا ہے اور ''لھم الفٌ ولیس لکم الفٌ'' کو اس کا قائم مقام کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے (یا اس کے بغیر) یعنی دوسری چیز کو اس کے قائم مقام کئے بغیر صرف قرینہ پر اکتفاء کرتے ہوئے (جیسے) ارشاد باری تعالیٰ ہے سو کیا خوب بچھانے والے ہیں یعنی ہم ایک قول پر) یعنی اس شخص کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء کی خبر مانتا ہے یعنی ھم نحن، مصنفؒ نے مقتضی فصل احوال اربعہ کے بیان سے فارغ ہو کر مقتضی وصل کے دو حالتوں کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ

تشریح:۔

وقد یحذف صدر الاستیناف:۔ یہاں سے استیناف کے حذف کی صورتیں ذکر کر رہے ہیں۔ چنانچہ استیناف کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ جملہ کے ابتدائی جزء کو حذف کر دیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پورے جملہ مستانفہ کو حذف کر دیا جائے۔ پھر پہلی صوررت کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ جملہ مسانفہ کا پہلا جزء فعل ہو دوسری قسم یہ ہے کہ اسم ہو۔ فعل کی مثال جیسے اشاد باری تعالیٰ ہے ''یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْھَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ'' جب یسبح کو مجہول پڑھا جائے تو سوال ہوگا کہ ''من یسبح؟'' تو جواب دیا کہ رجال اور اس کا فعل محذوف ہے اصل میں یوں ہے ''یسبح رجال'' یعنی لوگ اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں اور یہ فعل ہے۔

اسم کی مثال جیسے نعم رجل یا نعم رجلًا زیدٌ اس میں مخصوص بالمدح کے بارے میں دو مذہب ہیں بعض کے نزدیک یہ خبر ہوتا ہے اور مبتداء محذوف ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک اس کی ضد ہے۔ اور یہ اس صورت کے مطابق مثال بنے گی جس میں مخصوص بالمدح مبتداء محذوف کی خبر ہوتا ہے تو اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''نعم الرجل ھوزیدٌ''۔

دوسری قسم یہ ہے کہ پورے جملہ مستانفہ کو حذف کر دیا جائے پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں جملہ مسانفہ کو حذف کر کے اس کا کوئی قائم مقام بنا دیا جائے یا حذف کر کے اس کا کوئی قائم مقام نہ بنایا جائے۔

پہلی صورت کی مثال یعنی جملہ مستانفہ کو حذف کر کے کسی چیز کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہو جیسے بنی اسد اپنے آپ کو قریش کے بھائی اور ان کے مساوی سمجھتے تھے تو ایک شاعر نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ

زعمتم انّ اخوتکم قریش :: لھم الف ولیس لکم الف

تحقیق المفردات:۔ زعمتم۔ گمان کرنا۔ اخوۃ۔ اخ کی جمع ہے بمعنی بھائی۔ الف۔ مانوس ہونا۔

ترجمہ:۔ تم یہ گمان کرتے ہو کہ قریش تمہارے بھائی ہیں (یہ صحیح نہیں ہے) اسلئے کہ ان کیلئے الفت ہے اور تمہارے لئے کوئی الفت نہیں ہے اس سے مراد شام اور یمن کا سفر ہے۔ کہ قریش موسم سرما میں یمن کا اور موسم گرما میں شام کا تجارتی سفر کرتے تھے اور یہ دونوں اسفار ان کو بڑے مرغوب تھے۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''لھم الف'' ہے یعنی جب پہلا مصرعہ بولا گیا تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ ''صدقنا ام کذبنا'' تو اس کا جواب تو ہونا چاہئے تھا کہ ''کذبتم'' لیکن یہ جواب دینے کے بجائے اسے حذف کر کے اس کی جگہ پر ''لھم الف ولیس لکم الف'' کو جواب کا قائم مقام بنا کر یہ جواب دیا گیا ہے۔

دوسری صورت کی مثال یعنی جہاں پر جملہ مستانفہ کو حذف کر کے کسی چیز کو اس کا قائم مقام نہ بنا گیا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ" جب کہا تو سوال پیدا ہوا کہ "من نعم الماهدون" تو اس کا اصل جواب تھا "نحن" اور اس کی مبتداء محذوف ہے اور یہ اس مذہب کے مطابق مثال بنے گی جس میں مخصوص بالمدح خبر ہوتی ہے مبتداء محذوف کیلئے اور نحن کی مبتداء ہے ھم یعنی "ھم نحن"۔ اور یہ مبتداء ماقبل کے قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماقبل میں کہا ہے کہ "والارض فرشناها" تو یہاں پر پورے جملہ مستانفہ کو حذف کر دیا گیا ہے لیکن اس کا کوئی قائم مقام نہیں ہے۔

واما الوصل لدفع الايهام فكقولهم لاوايّدك الله فقولهم لاردّ لكلام سابق كما اذاقيل هل الامر كذلك فقالوالا اى ليس الامر كذالك فهذه جملة اخباريّةوايّدك الله جملةانشائيّةدعائيّة فبينهما كمال الانقطاع لكن عطفت عليهالانّ ترك العطف يوهم انّهٗ دعاءٌ علىٰ المخاطب بعدم التائيد مع انّ المقصودالدعاء لهٗ بالتائيدفاينماوقع هذاالكلام فالمعطوف عليه هومضمون قوله لاوبعضهم لمّا لم يقف على المعطوف عليه في هذاالكلام نقل عن الثعالبى حكاية مشتملة على قولهٖ قلت لا وايّدك الله وزعم انّ قولهٗ وايّدك الله عطفٌ علىٰ قولهٖ قلت ولم يعرف انّهٗ لو كان كذٰلك لم يدخل الدعاء تحت القول وانّهٗ لولم يحك الحكاية فحين ماقال للمخاطب لاوايّدك الله فلابدلهٗ من معطوف عليه

ترجمہ:۔

(اور وصل دفع ایہام کیلئے ہوتا ہے جیسے اہل عرب کا قول لا وایدک اللہ) عربوں کا یہ کہنا کہ لا کلام سابق کی تردید کیلئے ہے مثلاً جب یوں کہا جائے کہ ہل الامر کذالک تو جواب میں کہتے ہیں "لا" یعنی ایسا نہیں ہے اسلئے یہ جملہ خبریہ ہے اور ایدک اللہ جملہ مستانفہ دعائیہ ہے اور ان دونوں میں کمال انقطاع ہے لیکن جملہ اولیٰ پر اس کا عطف کیا گیا کیونکہ ترک عطف سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ مخاطب کے حق میں عدم تائید کی دعا ہے حالانکہ مقصود اس کے حق میں تائید کی دعا کرنا ہے اسلئے اس قسم کا کلام جہاں کہیں بھی آئے گا اس میں معطوفٌ علیہ کلمہ لا کا مضمون ہوگا اور کچھ لوگ چونکہ معطوف علیہ سے واقف نہ ہوئے اس لئے انھوں نے امام ثعالبی سے ایک قصہ نقل کیا ہے جو "قلت لا وایدک اللہ پر مشتمل ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ "وایدک اللہ" کا عطف قلت پر ہے اور یہ نہ سمجھ سکا کہ اگر ایسا ہی ہوتب تو دعا تحت القول داخل ہو ہی نہیں سکتی ہے، نیز یہ کہ اگر اس قصّہ کو نقل نہ کیا جائے تو جب کوئی مخاطب سے کہے لا وایدک اللہ تو معطوف علیہ کا ہونا تو اس کیلئے ضروری ہے

تشریح:۔

واما الوصل لدفع الايهام:۔ وصل وہم کے دفع کرنے کیلئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس مقام پر حرف عطف نہ لایا جاتا تو پھر اس کا مطلب بالکل الٹا بن جاتا تو اس کے مطلب کے بارے میں جو وہم ہوتا ہے اس وہم کا ازالہ کرنے کیلئے واؤ حرف عطف لایا جاتا ہے جیسے "لا وايدك الله" اس کا معنیٰ ہے کہ نہیں اللہ تمہاری مدد کرے۔ اور اگر حرف عطف ہٹالیا جائے تو پھر اس کا معنیٰ ہوگا کہ اللہ تمہاری مدد نہ فرمائے تو یہ دعا کے بجائے بددعا کا جملہ بن جائے گا جبکہ اس سے مقصود دعا ہے نہ کہ بددعا جیسے ایک مرتبہ صدیق اکبرؓ نے کسی آدمی سے پوچھا کہ یہ کپڑا بیچتے ہو؟ تو اس نے کہا کہ "لا يرحمك الله" اس پر حضرت صدیق اکبرؓ نے ان کو ٹوکتے ہوئے فرمایا "لا ويرحمك الله" کہو تو اگر یہاں پر واؤ نہ لاتے تو یہ جملہ بددعائیہ بن جاتا جبکہ بددعا دینا مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود

تائید کی دعا کرنا ہے۔

وبعضھم لمّالم یقف :۔اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے علامہ زوزنیؒ کی تردید فرمائی ہے علامہ زوزنیؒ نے جب ایّدك الله '' کے معطوف کے بارے میں سوچا تو اسے کوئی معطوف علیہ نہ ملا تو وہ آخر میں جا کر علامہ ثعالبی کے کلام سے ایک حکایت لائے جس میں جملہ تھا ''قلت لاوایّدك الله '' تو انھوں نے ایّد کا عطف قلت پر کیا۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات دو وجہ سے صحیح نہیں ہے۔ایک تو اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ اگر اس کا عطف قلت پر کیا جائے تو ایّد کا اس پر عطف ہونے کی وجہ سے یہ مقولہ بننے سے نکل جائے گا جبکہ جس کا مقولہ معطوف علیہ ہوتا ہے معطوف بھی اسی کا مقولہ ہوتا ہے اور اس صورت میں مقولہ اسلئے نہیں رہے گا کہ یہ معطوف اور معطوف علیہ ہیں اور ان دونوں کے درمیان تغایر ہوتا ہے۔اور دوسری اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ اگر ہم ان کے اس قول کا مقولہ مان بھی لیں تو یہاں تو خوش قسمتی سے انّ حرف مشبہ بالفعل کیلئے خبر مل گئی ہے اور اگر کہیں خبر نہ ملے جیسا کہ خطابات میں ہوتا ہے تو وہاں پر کیا کریں گے حالانکہ وہاں پر عطف کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

واماللتوسّط عطفٌ علیٰ قولہ امّاالوصل لدفع الایھام ای امّاالوصل لتوسّط الجملتین بین کمال الانقطاع وکمال الاتّصال وقد صحّفہٗ بعضھم وامّابکسرالھمزۃ فرکب متن عمیاء وخبط خبط عشواء فاذااتّفقتا ای الجملتان خبرًااوانشاءً لفظًا ومعنیً اومعنیً فقط ویکون بینھماجامع بدلالۃ ماسبق من انّہٗ اذلم یکن جامع فبینھما کمال الانقطاع ثمّ الجملتان المتّفقتان خبرًااوانشاءً لفظًا ومعنًی قسمان لانّھماامّاخبریّتان اوانشائیّتان والمتّفقتان معنیً فقط ستّۃاقسام لانّھما ان کانتاانشائیّتین معنًی فاللفظان امّاخبران اوالاوّل خبر والثانی انشاءٌاوبالعکس فالمجموع ثمانیۃ اقسام والمصنّف اورد للقسمین الاوّلین مثالھما کقولہ تعالٰی ''یُخَادِعُوْنَ اللّٰہَ وَھُوَخَادِعُھُمْ'' وقولہ تعالٰی ''اِنَّ الْاَبْرَارَلَفِیْ نَعِیْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ '' فی الخبریّتین لفظاو معنیً الّا انّھما فی المثال الثانی متناسبان فی الاسمیّۃ بخلاف الاوّل

ترجمہ:۔

(اور وصل برائے توسّط) اماللتوسّط کا عطف ''اماالوصل لدفع الایھام'' پر ہے یعنی کمال انقطاع اور کمال اتصال کے درمیان دونوں جملوں کے متوسّط ہونے کی وجہ سے وصل کرنا۔بعض حضرات نے امابالفتح کی جگہ بکسر الھمزۃ کہہ کر عبارت کو بگاڑ دیا ہے تو وہ تو اندھی اونٹنی پر سوار ہو گیا اور چوندھی اونٹنی کی طرح ٹامک ٹوئیاں کرنے لگا۔(لہٰذا جب متفق ہو جائیں) دونوں جملے (خبر اور انشاء میں لفظاً یا معنیً یا صرف معنًی) اور ان دونوں میں جامع بھی ہو کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ جب بین الجملتین جامع نہ ہو تو ان دونوں میں کمال انقطاع ہوتا ہے پھر ان دو جملوں کی جو خبر اور انشاء میں لفظاً اور معنیً دونوں اعتبار سے متفق ہوں دو قسمیں ہیں کیونکہ وہ دونوں خبریہ ہوں گے یا انشائیہ اور جو صرف معنیً متفق ہوں ان کی چھ قسمیں ہیں کیونکہ اگر وہ دونوں معنیً انشائیہ ہوں تو لفظاً دونوں خبریہ ہوں گے یا انشائیہ یا اوّل خبریہ اور دوسرا انشائیہ یا اس کے برعکس تو یہ کل آٹھ قسمیں بن گئیں مصنفؒ نے صرف پہلی دو قسموں کی مثالیں پیش کی ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ وہ اللہ کو دھوکہ دیتے ہیں اور اللہ ان کو دھوکہ دیتا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ بیشک نیک لوگ بہشت میں ہوں گے اور گنہگار دوزخ میں) ان دونوں مثالوں کے خبریہ ہونے میں لفظاً اور معنیً فرق صرف یہ ہے کہ دونوں جملے دوسری مثال میں اسمیّت میں متناسب ہیں بخلاف اوّل کے

تشریح:۔

واما للتوسط۔ یہ چھٹی صورت ہے کہ کبھی کبھار اتصال اور انفصال میں ایک صورت بنتی ہے جو کمال اتصال اور کمال انقطاع کے مابین بین ہوتی ہے۔ یہاں پر بھی شارحؒ نے علامہ زوزنی کی تردید فرمائی ہے اس کا عطف واما الوصل پر ہے لیکن علامہ زوزنی نے اسے بکسر الہمزہ سمجھا ہے جس کی وجہ سے ان کو بہت سارے تکلفات کا ارتکاب کرنا پڑا ہے تو یہ ایسا ہے جیسے کوئی آدمی اندھی اونٹنی پر سوار ہو کر تندو تاریک رات میں محو سفر ہو۔

پھر اس کی آٹھ قسمیں بن جاتی ہیں ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ دونوں جملے لفظاً و معنیً خبریہ ہوں گے یا انشائیہ یا ان کا اتفاق صرف معنیٰ میں ہوگا یعنی باعتبار معنیٰ کے دونوں خبریہ ہوں گے یا دونوں انشائیہ ہوں گے تو یہ کل آٹھ قسمیں بن گئیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ (۱) دونوں لفظاً و معنیٰ خبریہ ہوں (۲) دونوں لفظاً و معنیٰ انشائیہ ہوں۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں (۳) دونوں صرف معنیٰ خبریہ ہوں (۴) دونوں صرف معنیٰ انشائیہ ہوں پھر جب دونوں انشائیہ ہوں گے تو یا تو دونوں لفظاً خبریہ ہوں گے یا ایک خبریہ ہوگا اور دوسرا انشائیہ تو اوّل خبر اور دوسرا انشاء یا اوّل انشاء اور دوسرا خبر اور اگر دونوں معنیٰ انشاء ہوں تو پھر بھی دونوں لفظاً خبر ہوں گے یا اول خبر ہوگا دوسرا انشاء پھر اول خبر ثانی انشاء یا ثانی خبر اوّل انشاء ہوگا۔

ان آٹھ قسموں کا خلاصہ یہ ہے کہ۔ (۱) لفظاً و معنیٰ دونوں خبر ہوں (۲) لفظاً و معنیٰ دونوں انشاء ہوں (۳) دونوں معنیٰ انشاء ہوں (۴) دونوں لفظاً انشاء ہوں (۵) اول انشاء ثانی خبر ہو (۶) اول خبر ثانی انشاء ہو (۷) دونوں معنیٰ خبر ہوں (۸) دونوں لفظاً خبر ہوں۔

لفظاً و معنیٰ دونوں جملوں کے خبر ہونے کی مثال جیسے يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ - اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ۔ مصنفؒ کی پیش کردہ دو مثالوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری مثال میں دونوں جملے جملہ اسمیہ ہیں اور پہلی مثال میں پہلا جملہ فعلیہ اور دوسرا جملہ اسمیہ ہے اور یہی ثبوت و استمرار پر دلالت کرتا ہے۔

وقوله تعالىٰ "كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا" في الانشاء يتين لفظًا ومعنًى واورد للاتّفاق معنًى فقط مثالًا واحدًا اشارةً الى انّهٗ يمكن تطبيقهٗ علىٰ قسمين من الاقسام الستّة واعاد فيه لفظ الكاف تنبيهًا علىٰ انّهٗ مثال للاتّفاق معنًى فقط فقال وكقوله تعالىٰ "وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا" فعُطِف قولوا علىٰ لاتعبدون مع اختلافهما لفظًا ومعنًى لانّ قولهٗ لاتعبدون اخبار في معنى الانشاء اى لاتعبدوا وقولهٗ وبالوالدين احسانًا لابدّ لهٗ من فعل فامّا ان يقدر خبرًا في معنى الطلب اى وتحسنون بمعنى احسِنوا فتكون الجملتان خبرًا لفظًا انشاءً معنًى وفائدة تقدير الخبر ثمّ جعله بمعنى الانشاء امّا لفظًا فالملايمة مع قوله لاتعبدون وامّا معنًى فالمبالغة باعتبار انّ المخاطب كانّهٗ سارعَ الى الامتثال فهو يخبر عنه كما تقول تذهب الى فلان تقول لهٗ كذا وكذا تريد الامر اويقدر من اوّل الامر صريح الطلب علىٰ ما هو الظاهر اى واحسنوا بالوالدين احسانًا فتكونان انشائيتين معنًى مع انّ لفظ الاولىٰ اخبارٌ ولفظ الثانية انشاء والجامع بينهما اى بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعًا اى باعتبار المسند اليه في الجملة الاولىٰ والمسند اليه في الجملة الثانية وكذا المسند في الاولىٰ والمسند في الثانية نحو يَشْعُرُ زيدٌ ويَكْتب للمناسبة الظاهرة بين الشعر والكتابة وتقارنهما في خيال اصحابهما ويُعطي زيدٌ ويَمنع لتضاد الاعطاء والمنع هذا عند اتّحاد

المسند الیهما واما عند تغایرهما فلا بد من مناسبتهما کما اشار الیه بقوله وزیدٌ شاعرٌ وعمروٌ کاتبٌ وزیدٌ طویلٌ وعمروٌ قصیرٌ لمناسبة بینهما ای بین زیدٍ وعمروٍ کالاخوة او الصداقة او العداوة او نحو ذلك وبالجملة یجب ان یکون احدهما مناسبًا للاخر وملابسًا له ملابسة لها نوع اختصاص بخلاف زیدٌ شاعرٌ وعمروٌ کاتبٌ بدونها ای بدون المناسبة بین زیدٍ وعمروٍ فانه لا یصح وان کان المسندان متناسبین بل وان اتحد المسندان ولهذا حکم وابامتناع نحو خفی ضیقٌ وخاتمی ضیق وبخلاف زیدٌ شاعرٌ وعمروٌ طویلٌ مطلقًا ای سواءٌ کان بین زیدٍ وعمروٍ مناسبة او لم تکن فانه لا یصح لعدم تناسب الشعر وطول القامة

ترجمہ:۔

(جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے کھاؤ اور پیو اور بے جا خرچ نہ کرو) دونوں کے انشائیہ ہونے میں لفظاً ومعنیً فرق ہے اور صرف معنیً متفق ہونے کی ایک مثال ذکر کی ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس ایک کو چھ قسموں میں سے دو پر منطبق کرنا ممکن ہے اور اس میں لفظ کاف اس پر تنبیہ کرنے کیلئے لوٹایا ہے کہ یہ مثال صرف معنیً اتفاق کی ہے اور جیسے قول باری اور جب ہم نے لیا اقرار بنی اسرائیل سے کہ عبادت نہ کرنا اللہ کے سوا کی اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو کنبہ والوں سے یتیموں اور محتاجوں سے اور سب لوگوں سے اچھی بات کہو) پس قولوا کا عطف کیا گیا لاتعبدون پر لفظاً مختلف ہونے کے باوجود کیونکہ یہ دونوں معنیً انشائیہ ہیں کیونکہ لاتعبدون جملہ خبریہ انشائیہ کے معنیٰ میں ہے (یعنی لاتعبدوا) اور ''بالوالدین احسانا'' کیلئے فعل کا ہونا ضروری ہے اب یا تو خبر بمعنی طلب مقدر مانا جائے (یعنی تحسنون احسنوا کے معنیٰ میں ہے) لہٰذا دونوں جملے لفظاً خبریہ ہو جائیں گے اور معنیً انشائیہ اور جملہ خبریہ مقدر ماننے کے بعد انشائیہ کے معنیٰ میں لینے کا فائدہ لفظاً تو یہ ہوگا کہ لاتعبدون کے ساتھ مناسبت ہو جائے گی اور معنیً مبالغہ اس اعتبار سے ہو جائے گا کہ گویا مخاطب تعمیل حکم میں اتنی جلدی کرتا ہے کہ اس سے خبر ہی دی جاسکتی ہے جیسے تو امر کے ارادے سے کہے کہ آپ فلاں کے پاس جائیں گے اور اس سے یوں یوں کہیں گے تمہارا ارادہ امر کا ہو (یا) شروع ہی سے صریح طلب کو مقدر مانا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یعنی (واحسنوا) بالوالدین احسانا لہٰذا دونوں جملے معنیً انشائیہ ہوں گے اور لفظاً پہلا خبریہ دوسرا انشائیہ (اور ان دونوں) جملوں (کے درمیان دونوں مسند الیہ اور دونوں مسندوں کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے) یعنی جملہ اولیٰ اور جملہ ثانیہ دونوں میں مسند الیہ کے اعتبار سے اسی طرح دونوں مسندوں کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے (جیسے یشعر زیدٌ ویکتب) شعر اور کتابت کے درمیان مناسبت ظاہرہ ہونے کی وجہ سے اور صاحب شعر وصاحب کتابت کے اور خیال میں ان دونوں کے متقارن ہونے کی وجہ سے زیادہ صحیح ہے (اور جیسے زیدٌ یعطی ویمنع) اعطاء اور منع کے درمیان تضاد کی وجہ سے، یہ تو اس وقت ہے جب دونوں مسند الیہ متحد ہوں اور جب دونوں متغایر ہوں تب بھی مناسبت ضروری ہے (جیسے زیدٌ شاعرٌ وعمروٌ کاتبٌ، زیدٌ طویلٌ وعمروٌ قصیرٌ، زید اور عمرو کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے (مثلاً اخوۃ یا دوستی اور دشمنی وغیرہ حاصل کلام یہ کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کے مناسب ہونا اور ایسے تعلق کا ہونا ضروری ہے جس کیلئے ایک طرح کا اختصاص ہو (بخلاف زیدٌ شاعرٌ وعمروٌ کاتبٌ کے مناسبت کے بغیر) زید اور عمرو کے درمیان مناسبت کے بغیر کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے اگرچہ دونوں مسندوں کے درمیان مناسبت ہو بلکہ اگرچہ دونوں مسند متحد ہوں اسی وجہ سے اہل معانی نے یہ حکم کیا ہے کہ خفی ضیقٌ اور خاتمی ضیقٌ جیسی مثالیں ممتنع ہیں اور بخلاف زیدٌ شاعرٌ اور عمروٌ طویلٌ کے مطلقاً خواہ ان کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں صحیح نہیں ہے کیونکہ شعر اور قد کے لمبا ہونے میں کوئی مناسبت ہی نہیں ہے

تشریح:۔
دونوں جملے لفظاً ومعنًی انشاء ہوں جیسے "كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا" اس میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملہ انشائیہ ہیں۔
پھر ماتنؒ نے اتفاق کی ایک ہی مثال اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ذکر کی ہے کہ اس کی تطبیق دونوں پر ہوسکتی ہے لیکن کاف تشبیہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کردیا ہے یہ مثال اصل میں صرف فرق معنًی کی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي اِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا"
اس آیت میں تین جملے ہیں ایک جملہ "لا تعبدون" دوسرا جملہ "وبالوالدین احسانًا" تیسرا جملہ "وقولوا للناس" اس میں 'قولوا' کا عطف "لا تعبدون" پر ہے اور معنًی یہ دونوں جملے انشاء ہیں اگرچہ لفظاً "لا تعبدون" خبر ہے۔ وبالوالدین احسانًا "میں دو احتمال ہیں یا تو یہ واحسنوا کے معنًی میں ہے اور یا یہ "وتحسنوا" کے معنًی میں ہو کر "احسنوا" کے معنًی میں ہے اگر پہلا احتمال ہو تو اس کا تعلق لا تعبدون کے ساتھ ہی ہوگا جو کہ پہلے والے احتمال میں جملہ اخیرہ اور اس کا آپس میں تعلق تھا اس وجہ سے اگر یہ تحسنوا بمعنًی احسنوا کے ہو تو پھر باعتبار الفاظ دونوں خبر اور باعتبار معنًی دونوں انشاء ہوں گے۔
اعتراض:۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنا لمبا کام کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ کہ پہلے آپ نے اسے تحسنوا کے معنًی میں لیا پھر احسنوا کے معنًی میں۔ اس کے بجائے اگر آپ ابتداء ہی سے یہ کہہ دیں کہ یہ "احسنوا" کے معنًی میں ہے تو اس میں کیا حرج ہے۔
جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے دو فائدوں کے خاطر اس طرح کیا ہے پہلا فائدہ لفظی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں باعتبار لفظ کے خبر بن جائیں گے اور دوسرا فائدہ معنوی ہے کہ اس میں مبالغہ ہوتا ہے گویا کہ احسان کرلیا جیسے کہ آپ کسی کام کا حکم کریں اور کہیں کہ "تذهب الى فلان وتقول كذا وكذا" جبکہ اسے امر کے صیغہ کے ساتھ ذکر کرنا چاہئے تھا لیکن مبالغہ کیلئے خبر کے ساتھ ذکر کردیا تو اس طرح یہاں پر مبالغہ کا قصد کرتے ہوئے خبر کے لفظ کے ساتھ ذکر کردیا۔
والجامع بينهما يجب ان يكون:۔ اس سے پہلے یہ بات بیان کی تھی کہ جب دو جملے ہوں اور ان کے درمیان حرف عطف کے ذریعہ وصل کیا جائے تو دونوں کے درمیان کسی جامع کا ہونا ضروری ہے پھر اس میں جمہور اور سکاکی کا اختلاف ہے۔
جمہور کے نزدیک مسند الیہ اور مسند کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر دونوں کے اعتبار سے جامع ہو تو عطف کرنا صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں ہے۔ پھر جب دونوں مسند الیہ کے درمیان اتحاد ہو تو مسندین میں اتحاد کا ہونا ضروری ہے جیسے "يشعر زيدٌ ويكتب" اس میں زید دونوں کیلئے مسند الیہ ہے اور مسندین "یکتب ویشعر" کے درمیان بھی مناسبت ہے اسلئے کہ ان میں سے جب بھی کسی ایک کا تصور کیا جاتا ہے تو دوسرا بھی متصور رہتا ہے۔ اسی طرح "يعطي زيد ويمنع" اس میں بھی دونوں کے مسند الیہ ہونے میں مناسبت ہے اور ان مسندین میں مناسبت ہے اسلئے کہ اعطاء اور امتناع میں تضاد ہے تو ان دونوں کے درمیان تضاد کی مناسبت ہے۔
اور اگر مسند الیہ میں اتحاد نہ ہو تو مسندین کے ساتھ ساتھ مسند الیہ میں بھی اتحاد کا ہونا ضروری ہے جیسے زيدٌ شاعرٌ وعمروٌ كاتبٌ زيدٌ طويلٌ وعمروٌ قصيرٌ" یہ مثال اس وقت صحیح ہوگی جب زید اور عمرو کے درمیان مناسبت ہو جیسے دونوں فاعل ہوں یا دونوں دوست ہوں یا دونوں دشمن ہوں اگرچہ مسندین میں تناسب کیوں نہ ہو یہاں تک کہ اگر مسندین میں اتحاد ہو تو تب بھی صحیح نہیں ہے جیسے زيدٌ كاتبٌ وعمروٌ شاعرٌ ان دونوں مسندین میں اگرچہ مناسبت ہے لیکن مسند الیہ میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ مثال صحیح نہیں ہے اسی طرح دونوں مسندوں میں اتحاد ہو اور دونوں مسند الیہ مناسبت نہ ہو تو تب بھی وصل کرنا صحیح نہیں ہے جیسے خفي ضيقٌ وخاتمي ضيقٌ" اور اگر مسندین میں کوئی مناسبت نہ ہو تو تب بھی وصل کرنا صحیح نہیں ہے خواہ مسند الیہ میں مناسبت ہو یا نہ ہو جیسے زيدٌ شاعرٌ و

عمروٌ طویلٌ یہاں پر مسندین کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے ان میں وصل کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

السکاکی ذکرانّہٗ یجب ان یکون بین الجملتین مایجمعھما عندالقوّۃ المفکّرۃ جمعًامن جھۃ العقل وھو الجامع العقلی اومن جھۃ الوھم وھو الجامع الوھمی او من جھۃ الخیال وھو الجامع الخیالی والمرادبالعقل القوّۃ العاقلۃ المدرکۃ للکلّیات وبالوھم القوّۃ المدرکۃ للمعانی الجزئیّۃ الموجودۃ فی المحسوسات من غیران تتأدّیٰ الیھا من طرق الحواس کادراک الشاۃ معنًی فی الذئب وبالخیال القوّۃ الّتی تجتمع فیھاصورالمحسوسات وتبقیٰ فیھابعدغیبتھا عن الحسّ المشترک وھی القوّۃ الّتی تتأدّیٰ الیھا صورالمحسوسات من طرق الحواس الظاھرۃ وبا لمفکّرۃ الّتی من شأنھاالتفصیل والترکیب بین الصورالمأخوذۃ عن الحسّ المشترک والمعانی المدرکۃ بالوھم بعضھامع بعض ونعنی با لصورمایمکن ادراکہٗ باحدیٰ الحواس الظاھرۃ وبالمعانی مالایمکن

ترجمہ:۔

(سکاکی) نے ذکر کیا ہے کہ دونوں جملوں میں ایسے امر کا ہونا ضروری ہے جوان دونوں کو قوّۃ مفکّرہ میں جمع کردے خواہ از روئے عقل ہو اور یہی جامع عقلی ہے یا ازروئے وہم ہو اور یہی جامع وہمی ہے یا ازروئے خیال ہو اور یہی جامع خیالی ہے اور عقل سے مراد قوّۃ عاقلہ ہے جو کلّیات کا ادراک کرنے والی ہے اور وہم سے مراد وہ قوّت ہے جو محسوسات میں موجود ہونے والے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے اس کے بغیر کہ اس تک حواس کے طریقے سے پہنچیں جیسے بکری کا بھیڑئے کو محسوس کرنا اور خیال سے مراد وہ قوّت ہے جس میں محسوسات کی صورتیں جمع ہوتی ہیں اور حس مشترک سے غائب ہونے کے بعد بھی اس میں باقی رہتی ہیں اور یہ وہ قوت ہے جس میں محسوسات کی صورتیں بذریعہ حواس ظاہرہ پہونچتی ہیں اور مفکّرہ سے مراد وہ قوّت ہے جس کا کام ان صورتوں کے درمیان تفصیل کرنا اور ترکیب دینا ہے جو حس مشترک سے مأخوذ ہیں اور ان معانی کے درمیان جو وہم کے ذریعہ سے مدرک ہوتی ہیں بعض کو بعض کے ساتھ اور صورتوں سے ہماری مراد وہ صورتیں ہیں جن کا ادراک حواس ظاہر میں سے کسی حس کے ذریعہ ممکن ہو اور معانی سے وہ مراد لیتے ہیں جس کا ادراک اس سے ممکن نہ ہو

تشریح:۔

السکاکی ذکرانّہٗ یجب :۔علامہ سکاکی کے نزدیک دوجملوں کے درمیان مناسبت کیلئے ایک ایسے علاقہ کا ہونا ضروری ہے جوان دونوں جملوں کو قوّۃ مدرکہ کے پاس جمع کرے پھر اگر یہ جمع کرنا عقل کے اعتبار سے ہو تو اسے جامع عقلی کہتے ہیں اور اگر وہم کے اعتبار سے ہو تو اسے جامع وہمی کہتے ہیں۔ اور اگر خیال کے اعتبار سے ہو تو اسے جامع خیالی کہتے ہیں۔ ان کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ دوجملوں کے درمیان جامع حقیقی ہوگا یا اعتباری۔ اگر جامع حقیقی ہو تو اسے جامع عقلی کہتے ہیں اور اگر یہ جامع اعتباری ہو تو پھر دیکھیں گے کہ حواس کے ساتھ اس کا تعلق ہے یا نہیں ہے اگر حواس کے ساتھ اس کا تعلق ہو تو اسے جامع وہمی کہتے ہیں اور اگر غیر حواس کیساتھ تعلق ہو تو اسے جامع خیالی کہتے ہیں۔

پھر حواس کی دو قسمیں ہیں حواس ظاہرہ۔ حواس باطنہ۔

حواس ظاہرہ پانچ ہیں۔ قوۃ ذائقہ۔ قوّۃ شامّۃ۔ قوۃ باصرۃ۔ قوۃ سامعہ۔ قوۃ لامسہ۔

اور حواس باطنہ مصنفؒ نے چار ذکر کئے ہیں۔ قوّۃ عاقلہ۔ قوّۃ وہمیہ۔ حس مشترک۔ قوّۃ مفکّرہ۔

قوۃ عاقلہ: اس قوۃ کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کلیات اور جزئیات مجردہ عن المادہ کا ادراک کیا جائے اور اس کیلئے خزانہ عقل فیاض ہے۔
قوۃ وہمیہ: اس قوۃ کا نام ہے جس کے ساتھ موجود فی المحسوسات معانی جزئیہ کا ادراک کیا جائے حواس کے تصرف کے بغیر جیسے بکری بھیڑئے کو دیکھ کر عداوت کا ادراک کرتی ہے اور اپنے بچے کو دیکھ کر محبت کا ادراک کرتی ہے تو یہ اسی قوۃ سے کرتی ہے اور اس کے لئے خزانہ قوۃ حافظہ ہے اگر اس سے کوئی چیز گم ہو جائے تو وہ قوۃ حافظہ میں جا کر محفوظ ہو جاتی ہے۔ حس مشترک: اس قوۃ کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ کی ان صورتوں کا نقشہ بنایا جائے جو حواس ظاہرہ کے ذریعہ سے حاصل ہوئی ہوں اور اس کے لئے خزانہ قوۃ خیالی ہے۔
قوۃ مفکرہ:۔ اس قوۃ کا نام ہے جس کے ساتھ ان صورتوں کی ترکیب اور تفصیل کی جائے جو حس مشترک کے ذریعہ حاصل ہوئی ہوں اور ان معانی کے درمیان جو قوۃ وہمیہ کے ساتھ مدرک ہوتی ہیں۔
وجہ حصر:۔ ان قسموں کی وجہ حصر یہ ہے کہ جو چیز عقل میں آتی ہے اسے مفہوم کہتے ہیں پھر یہ مفہوم کلی ہوگا یا جزئی۔ اگر کلی ہو تو اس کا ادراک قوۃ عاقلہ کیساتھ کیا جاتا ہے اور اگر جزئی ہو تو پھر دیکھیں گے صورت ہے یا معنیٰ۔
اگر صورت ہے تو اس کا ادراک حس مشترک کرے گا اور اگر معنیٰ ہو تو اس کا ادراک وہم کرے گا عقل کیلئے خزانہ عقل فیاض ہے۔
حس مشترک کیلئے قوۃ خیالی اور وہم کیلئے قوۃ حافظہ خزانہ ہے۔

فقال السكاكی الجامع بين الجملتين امّا عقلي وهوان يكون بين الجملتين اتّحادفی تصوّرمّا مثل الاتّحادفی المخبرعنه اوفی الخبراوفی قيد من قيود هماوهذاظاهرٌفی انّ المرادبالصوّر الامر المتصوّرولمّا كان مقرّرًاانّهٔ لايكفي في عطف الجملتين وجودالجامع بين المفردين من مفرداتهما باعتراف السكاكی ايضًاغيّرالمصنّف عبارةالسكاكی وقال الجامع بين الشيئين امّاعقليٌّ وهو امرٌبسببه يقتضی العقل اجتماعهما فی المفكّرة وذلك بان يكون بينهمااتّحادٌ فی التصوّر

ترجمہ:۔
تو سکاکی نے کہا ہے کہ دونوں جملوں میں جامع یا تو عقلی ہوگا اور جامع عقلی یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان کسی امر متصور میں اتحاد ہو مثلاً مخبر عنہ میں یا خبر میں یا ان میں سے کسی ایک کی قید میں یہ کلام ظاہر ہے اس بارے میں کہ تصور سے مراد امر متصور ہے اور جب یہ بات طئے شدہ ہے کہ دو جملوں میں عطف کرنے کیلئے ان دونوں جملوں کے مفردات میں سے صرف دو مفردوں میں جامع کا موجود ہونا کافی نہیں ہے سکاکی کے اعتراف کے ساتھ مصنف نے سکاکی کی عبارت کو بدل دیا ہے اور کہا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان جامع یا تو عقلی ہوگا) اور وہ وہ امر مقتضی ہے جس کے سبب عقل مقتضی ہو ان دونوں کے اجتماع کی قوت مفکرہ میں اور یہ (اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان تصور میں اتحاد ہو

تشریح:۔
فقال السكاكی الجامع بين الجملتين امّا عقلي:۔ مصنفؒ یہاں سے سکاکی کا مذہب بیان کر رہے ہیں یہاں سے لیکر من قيودهما' تک سکاکی کی عبارت نقل کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع یا تو عقلی ہوگا یا وہمی یا خیالی۔ اگر دو جملوں کے درمیان جامع عقلی ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں دونوں جملوں کے درمیان اتحاد ہوگا یا تماثل ہوگا یا تضایف ہوگا۔ اگر اتحاد ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں اتحاد تصور مخبر عنہ میں ہوگا یا خبر میں اور یا قید میں۔ مخبر عنہ میں اتحاد ہونے کی مثال جیسے زيدٌ قائمٌ وهوقاعدٌ خبر میں اتحاد کی مثال جیسے زيدٌ كاتبٌ وعمروٌ كاتبٌ قید میں اتحاد ہونے کی مثال جیسے زيدٌ الراكب

قائمٌ عمروٌ الراکب قاعد"۔ لیکن چونکہ علامہ سکا کیؒ کی اس عبارت میں دو اعتبار سے گڑ بڑ تھی اسلئے مصنفؒ نے ایک تو اس عبارت کو مابعد والی عبارت سے جدا کر دیا ہے اور دوسرے نمبر پر علامہ سکا کی کی عبارت کو بدل دیا ہے۔

علامہ سکا کی کی عبارت میں ایک تو اس اعتبار سے گڑ بڑ تھی کہ انھوں نے جملتین کہا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دو جملوں میں سے کسی ایک جملہ میں اتحاد ہونا بھی عطف کیلئے کافی ہے جبکہ اس بات کا اقرار تو علامہ سکا کی بھی کر چکے ہیں کہ دونوں جملوں میں ہر ہر جزء کیلئے اتحاد کا ہونا ضروری ہے اسلئے مصنفؒ نے علامہ سکا کی کی عبارت بدل کر اس کی جگہ شیئین کی عبارت ذکر کی ہے۔

وھو امر بسببہ:۔ اس عبارت کیساتھ جامع عقلی کی تعریف کی ہے کہ جامع عقلی اس امر کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے عقل دو چیزوں کا قوۃ مدرکہ کے پاس جمع ہونے کا تقاضا کرے۔

اوتماثل هناك فان العقل بتجريده المثلين عن التشخّص في الخارج يرفع التعدّد بينهما فيصيران متّحدين وذٰلك لانّ العقل يجرّد الجزئي عن عوارضه المشخّصة الخارجية وينتزع منه معنى الكلّي فيدركهٗ علىٰ ماتقرّر في موضعه

ترجمہ:۔

یا تماثل میں اتحاد ہو کیونکہ عقل مثلین کو تشخص خارجی سے مجرد کرنے کیلئے ان کے درمیان سے تعدد کو اٹھا دیتی ہے) اسلئے وہ دونوں متّحد ہو جاتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل جزئیات کو ان کے عوارض مشخصہ خارجیہ سے مجرّ د کر کے معنیٰ کلی کا انتزاع کر لیتی ہے جیسا کہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے۔

تشریح:۔

اوتماثل:۔ یہ دوسری صورت ذکر کر رہے ہیں کہ دونوں جملوں میں تماثل ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کا کسی حقیقت میں تو اتحاد ہو لیکن اوصاف اور مشخصات کے اعتبار سے دونوں میں تغایر اور اختلاف آ جائے چنانچہ جب عقل ان چیزوں کو مشخصات اور اوصاف سے خالی کر دے تو ان دونوں کے درمیان تعدد ختم ہو کر اتحاد ہو جائے گا۔ مسند الیہ کو مشخصات سے خالی کرنے کی مثال جیسے زید قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ تو ان دونوں کے درمیان باعتبار حقیقت کے اتحاد ہے اسلئے کہ دونوں انسان ہیں اور انسانیت میں دونوں شریک ہیں لیکن تشخص اور احکامات کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے تو جب عقل اس تشخص کو ختم کر دے تو دونوں کے درمیان اتحاد ہو کر تعدد ختم ہو جائے گا۔ خبر اور حقیقت میں اتحاد ہونے کی مثال جیسے زید ابٌ لخالد عمروٌ ابٌ لبکر۔ اس میں نسبت کی وجہ سے اختلاف آ گیا ہے اگر اس نسبت کو ختم کر دیا جائے تو دونوں میں اتحاد پیدا ہو جائے گا اسلئے کہ دونوں کیلئے ابٌ خبر ہے اور یہ متحد ہے۔

وذالك لا ن العقل يجرّد:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ دو جزئیوں کی تجرید کرے اور جزئی کبھی کبھار جسمی ہوتی ہے اور عقل جب ان کی تجرید کرے گی تو پہلے ادراک کرنا ہوگا بعد میں تجرید کرے گی اسلئے کہ ادراک کے بغیر تجرید کرنا محال ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ عقل ان جزئیات کا ادراک کرے حالانکہ عقل تو صرف کلیات کا ادراک کرتی ہے جزئیات کا ادراک نہیں کرتی ہے

جواب:۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل پہلے مشخصات خارجیہ سے ان کی تجرید کرتی ہے پھر جب ان میں وہ معنیٰ کلی باقی رہتا ہے تو اس معنیٰ کلی کا ادراک کرتی ہے لہٰذا جزئیات کا عقل کے ساتھ ادراک کرنا لازم نہیں آئے گا۔

وانّماقال في الخارج لانّهٗ لايجرّدهٗ عن المشخّصات العقليّة لانّ كلّ ماهوموجودفي العقل فلابدّلهٗ

من تشخص فیه به یمتاز عن سائر المعقولات وههنابحث وهوانّ التماثل هو الاتحاد فی النوع مثل اتحادزیدوعمرومثلًافی الانسانیةواذاکان التماثل جامعالم یتوقف صحة قولنازیدٌ کاتبٌ وعمروٌشاعرٌعلی اخوة زید وعمرواوصداقتهمااونحوذلك لانّهمامتماثلان لکونهما من افراد الانسان والجواب انّ المرادبالتماثل ههُنااشتراکهمافی وصف لهٗ نوع اختصا ص بهما علی ما سیتضح فی باب التشبیه

ترجمہ:۔

فی الخارج اس لئے کہا ہے کہ عقل جزئی کواس کے مشخصات عقلیہ سے مجرّد نہیں کرتی ہے کیونکہ جو بھی موجود فی العقل ہے تو اس کیلئے تشخص کا ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ وہ باقی معقولات سے ممتاز ہو۔ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ تماثل اتحاد فی النوع کو کہتے ہیں جیسے زید اور عمرو کا اتّحاد انسانیّت میں مثلاً اور جب تماثل جامع ہوا تو زید کاتب وعمروٌ شاعرٌ کا صحیح ہونا زید اور عمرو کی اخوّت یا ان کی دوستی وغیرہ پر موقوف نہیں ہونا چاہئے کیونکہ یہ دونوں انسان کے افراد ہونے کی بناء پر متماثل ہیں جواب یہ ہے کہ یہاں تماثل سے مراد ان دونوں کا ایسے وصف میں شریک ہونا ہے جس کا ان دونوں کے ساتھ ایک گونہ اختصاص ہو۔ جیسا کہ تشبیہ کے باب میں واضح ہو جائے گا

تشریح:۔

وانما قال فی الخارج :۔اس عبارت کے ساتھ متن میں خارج کی قید لگانے کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ ماتنؒ نے کہا ہے کہ عقل خارج کے اعتبار سے مشخصات عقلیہ سے مثلین کی تجرید کرے تو انھوں نے خارج کی قید اسلئے لگائی ہے کہ عقل مشخصات عقلیہ سے جزئیات کو ممتاز نہیں کرسکتی ہے اسلئے کہ عقل میں جو چیز آئے گی تو اس کیلئے کوئی نہ کوئی تشخص ضروری ہوگا جیسے کوئی آدمی کل کسی کو دیکھے تو اس کے مشخصات جدا ہونگے اور آج اسے دیکھے تو اس کے مشخصات جدا ہوں گے۔ اسلئے انھوں نے خارج کی قید لگائی ہے۔

وههنابحث :۔اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اس سے پہلے بتایا تھا کہ جب مسندالیہ میں اتحاد نہ ہو تو دونوں کے درمیان کسی اور مناسبت کا ہونا ضروری ہے جیسے زید اور عمرو کے درمیان اخوۃ کی یا عداوت کی یا صداقت کی نسبت ہو اور تماثل اتحاد فی النوع کو کہتے ہیں جیسے زید عمرو دونوں انسانیت میں متحد ہیں تو تماثل بھی ایک جامع اور مناسب بن گیا۔ اسلئے زیدٌ کاتبٌ عمروٌ شاعرٌ کی صحت کسی صداقت وغیرہ کے جامع ہونے پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ ان میں جامع انسان ہونا پایا گیا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک اس کے ساتھ ساتھ صداقت وغیرہ جیسی مناسبات کا پایا جانا ضروری ہے یہ کیوں۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے تماثل کی دوقسمیں ہیں ایک تماثل وہ ہے جو فلاسفہ کے ہاں ہے اور ایک تماثل وہ ہے جو معانی وبلاغت والوں کے نزدیک ہے ان دونوں میں فرق ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک تماثل صرف حقیقت میں مشترک ہونے کا نام ہے اور معانی والوں کے نزدیک تماثل نام ہے حقیقت میں مشترک ہونے کے ساتھ ساتھ ان دونوں جزئیوں کا مشترک ہونا کسی خاص وصف میں جس کو ان دونوں شریکوں کے ساتھ کچھ نہ کچھ خصوصیت حاصل ہو اور آپ نے اعتراض کیا ہے فلاسفہ کے مذہب کو لیکر جبکہ ہماری مراد اہل معانی کا مذہب ہے اسلئے آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

اوتضایفٌ وهو کون الشیئین بحیث لایمکن تعقل کلّ منهماالّابالقیاس الی تعقّل الاٰخر کما بین العلّة والمعلول فان کلّ امرٍیصدرعنه امرٌاٰخر امّابالاستقلال اوبواسطةانضمام الغیرالیه فهوعلّةٌوالاٰخر

معلول والاقلّ والاکثر فان کلّ عدد یصیر عند العدّ فانیًا قبل عددٍ اٰخر فهو اقلّ من الاٰخر والاٰخر اکثر منه

ترجمہ:۔

(یا تضایف ہو) اور وہ دو چیزوں کا اس طرح ہونا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے کے بغیر ممکن نہ ہو (جیسے علّت اور معلول کے درمیان ہے) کیونکہ ہر وہ چیز جس سے دوسری چیز صادر ہو خواہ بالاستقلال ہو یا غیر کو اس کیساتھ منضم کرنے کے واسطہ سے ہو تو وہ علّت ہوتی ہے اور دوسری معلول (اور اقل اور اکثر کے درمیان ہے) کیونکہ جو عدد شمار کے وقت دوسرے عدد سے پہلے ختم ہو جائے وہ دوسرے سے اقل ہوتا ہے اور دوسرا اس سے اکثر ہوتا ہے

تشریح:۔

او تضایف:۔ یہ تیسری صورت ہے چنانچہ تیسری صورت یہ ہے کہ جب دو جملوں کے درمیان جامع عقلی ہو تو ان جزئیوں کے درمیان تضایف ہوگا جیسے علت اور معلول کے درمیان ہوتا ہے اسی طرح اقل اور اکثر کے درمیان ہوتا ہے شارح نے پھر تعریفات ذکر کئے ہیں۔

تضایف:۔ کہتے ہیں دو چیزوں کا اس طور پہ ہونا کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے ابوۃ اور بنوّۃ۔

علّت:۔ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کسی دوسری چیز کا صدور ہو جائے یا تو استقلالاً اس کو علّت تامہ کہا جاتا ہے یا تو اس کو غیر کے ساتھ ملانے کی وجہ سے اور اس کو علّت ناقصہ کہتے ہیں۔

الاقل:۔ ہر اس عدد کو کہتے ہیں جو گنتی کرتے وقت دوسرے عدد سے پہلے ختم ہو جائے اور اکثر اس عدد کو کہتے ہیں جو ختم نہ ہوتا ہو۔

اووهميٌّ وهو امرٌ بسببه يحتال الوهم في اجتماعهما عند المفكّرة بخلاف العقل فانّهٗ اذا خلي ونفسهٗ لم يحكم بذلك وذلك بان يكون بين تصوّريهما شبه تماثل كلوني بياض وصفرة فانّ الوهم يُبرزُهما في معرض المثلين من جهة انّهٗ يسبق الى الوهم انّهما نوع واحد زيد في احدهما عارضٌ بخلاف العقل فانّهٗ يعرف انّهما نوعان متباينان داخلان تحت جنس وهو اللون ولذلك اى ولانّ الوهم يبرزهما في معرض المثالين حسُن الجمع بين الثلاثة في قوله شعر ''ثلاثةٌ تُشرِق الدنيا بِبُهجتِها :: شمسُ الضحى وابواسحٰق والقمرُ'' فانّ الوهم يتوهّم انّ الثلاثة من نوعٍ واحدٍ وانّما اختلفت بالعوارض والعقل يعرف انها امورٌ متباينة

ترجمہ:۔

(یا وہمی ہے) اور وہ وہ امر ہے جس کے سبب سے خیال وہم کر لیتا ہے دونوں کے قوہ مفکّرہ کے پاس جمع ہونے کا بخلاف عقل کے کہ جب اس کو طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کا حکم نہیں کرتی ہے اور یہ (اس اعتبار سے ہے کہ دونوں کے تصور میں شبہ تماثل ہو جیسے سفید رنگ اور زرد رنگ کہ وہم کو دو ہم مثلوں کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے) اس جہت سے کہ وہم میں یہی بات آتی ہے کہ یہ دونوں ایک ہی نوع ہیں ان میں سے ایک میں کوئی عارض زائد کر دیا گیا ہے بخلاف عقل کے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ دونوں دو نوع ہیں جو ایک جنس یعنی لون کے تحت داخل ہیں (اور اسی وجہ سے) کہ وہم ان دونوں کو دو ہم مثلوں کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے (بہت اچھا ہو گیا ہے اس شعر میں تین چیزوں کا جمع کرنا شعر تین چیزیں ہیں جن کی رونق سے دنیا روشن ہو گئی، دوپہر کا آفتاب، ابواسحٰق، اور ماہتاب، وہم یہ سمجھتا ہے کہ تینوں نوع واحد ہیں صرف عوارض کی وجہ سے مختلف ہو گئے ہیں اور عقل اچھی طرح جانتی ہے کہ یہ تینوں جدا جدا چیزیں ہیں

تشریح:۔

او وھمی:۔ یہ جامع عقلی کی دوسری صورت ہے کہ وہ جامع وہمی ہو اور اس کی بھی تین صورتیں ہیں (۱) دو چیزوں کے درمیان شبہ تماثل ہوگا (۲) یا تضاد ہوگا (۳) یا شبہ تضاد ہوگا۔ وہم اس قوۃ کا نام ہے جس کے ذریعہ قوۃ وہمیہ قوۃ مفکرہ کے پاس چیزوں کے جمع ہونے کا خیال کرے بخلاف عقل کے کہ وہ قوۃ مفکرہ کے پاس چیزوں کے جمع کرنے کا اس طرح تقاضا نہیں کرتا ہے۔

شبہ تماثل:۔ جیسے بیاض اور صفرۃ دو قسم کے رنگ ہیں انسان کا وہم ان دو قسموں کو دو مثل قرار دیتا ہے اس طور پر کہ بیاض کہا جاتا ہے صفرۃ کے بعض حصہ یعنی گدلا پنے کے نکالنے کو اور صفرۃ کہتے ہیں بیاض میں گدلا پنے کے پیدا کرنے کو تو وہم کے نزدیک یہ دونوں ایک ہی ہوتے ہیں لیکن ان کے درمیان باعتبار عوارض اختلاف آجاتا ہے تو عقل ان دونوں کو مستقل نوع قرار دیتی ہے کہ دونوں ایک جنس (لون) کے تحت داخل ہیں اور یہ دونوں نوع اپنی ذات کے اعتبار سے متبائن ہیں۔

وہم کے ان کو متماثلین قرار دینے کی وجہ سے ان کا ایک دوسرے پر عطف کرنا صحیح ہے اس پر مصنفؒ نے ایک تنویر ذکر کی ہے۔

شعر

ثلاثة تشرق الدنیا ببهجتها :: شمس الضحی وابو اسحاق والقمر۔

تحقیق المفردات:۔ ثلاثه۔ تین۔ تشرق۔ روشن کرنا۔ بهجة۔ روشنی، رونق۔ شمس الضحیٰ۔ چاشت کا سورج۔ القمر۔ چودھویں رات کا کامل چاند۔

ترجمہ۔ وہ تین چیزیں جو اپنی رونق کے ساتھ دنیا کو روشن کر رہی ہیں وہ چاشت کے وقت کا سورج ابو اسحاق اور چودھویں کا چاند ہے۔ یعنی جس طرح سورج اور چودھویں کا چاند دنیا کو اپنی منور کرنوں کے ساتھ روشن کر دیتے ہیں اسی طرح ابو اسحاق نے بھی دنیا کو اپنی سخاوت اور عدل وانصاف کے ساتھ منور کیا ہوا ہے۔ ان تینوں کو شاعر نے شبہ تماثل قرار دے کر ایک دوسرے پر عطف کر دیا ہے ان کو عین تماثل قرار نہیں دیا ہے اسلئے کہ ان پر عین تماثل کی تعریف صادق نہیں آرہی ہے کہ یہ دونوں ایک نوع میں مشترک ہوں جبکہ بیاض اور صفرۃ دونوں مستقل نوع ہیں کسی دوسرے نوع کے تحت داخل نہیں ہیں۔

شعر کی تحقیق:۔ یہ شعر محمد ابن وہیب نے معتصم باللہ کی تعریف میں کہا ہے۔

او یکون بین تصوّریهما تضادّ وهو التقابل بین امرین وجودیین یتعاقبان علیٰ محلٍّ واحدٍ وبینهما غایة الخلاف کالسواد والبیاض فی المحسوسات والایمان والکفر فی المعقولات والحق ان بینهما تقابل العدم والملکة لانّ الایمان هو تصدیق النبی ﷺ فی جمیع ما عُلِمَ مجیئهٗ بالضرورة اعنی قبول النفس لذٰلک والاذعان لهٗ علیٰ ماهو تفسیر التصدیق فی المنطق عند المحقّقین مع الاقرار به باللسان والکفر عدم الایمان عمّا من شأنه ان یؤمن وقد یقال الکفر انکار شیءٍ من ذٰلک فیکون وجودیًّا فیکونان متضادّین

ترجمہ:۔

(یا) ان دونوں کے تصور میں (تضاد ہو) تو وہ تقابل ہے ایسے دو وجودی امروں کے درمیان جن کا وقوع یکے بعد دیگرے محل واحد میں ہو اور ان دونوں میں غایت درجہ خلاف ہو (جیسے سواد اور بیاض) محسوسات میں (اور ایمان اور کفر) معقولات میں اور حق یہ ہے کہ ان دونوں میں تقابل عدم وملکہ ہے کیونکہ ایمان وہ تصدیق کرنا ہے حضور ﷺ کی ان تمام امور کا جن کو آپ کا لیکر آنا معلوم ہے ضروری طو

ر پر یعنی نفس کا اس کو قبول کرنا اور اس کا یقین کرنا بنا بر آنکہ یہی تفسیر ہے تصدیق کی منطق میں محققین کے نزدیک زبان سے اقرار کے ساتھ اور کفر اس کی تصدیق نہ کرنا ہے جس کی شان ہے تصدیق کرنا اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کفر اس میں سے کسی چیز کا انکار کرنا ہے لہٰذا کفر وجودی ہوگا اور ایمان و کفر متضاد ہوں گے

تشریح:۔

اویکون بین تصوّریھماتضاد :۔اگر دو چیزوں کے درمیان جامع وہمی ہوتو اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ ان دو تصوروں کے درمیان تضاد ہو اور تضاد نام ہے دو وجودی چیزوں کا ایک دوسرے کے بعد آنا اس طور پر کہ ان کے درمیان بہت زیادہ اختلاف ہو۔ پھر مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

ایک حسی اور دوسری عقلی۔حسی جیسے سواد اور بیاض۔عقلی جیسے ایمان اور کفر۔سواد اور بیاض میں تضاد کے علاوہ اور کوئی احتمال نہیں ہے البتہ ایمان اور کفر کو مصنفؒ نے صرف تضاد کی مثال بنائی ہے جبکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان تضاد اور عدم وملکہ دونوں کا احتمال ہے اور دوسرا احتمال زیادہ راجح ہے اسلئے کہ ایمان نام ہے جو کچھ آنحضرت ﷺ احکامات لائے ہیں اس کی تصدیق بالقلب کیساتھ اقرار باللسان کا اور یہ ایک امر وجودی ہے۔اور کفر یا تو ''عدم الایمان عمّا من شانہ ان یؤمن ''کو کہتے ہیں یعنی ایمان کی صلاحیت ہونے کے باوجود ایمان نہ لانا اور یہ ایک عدمی چیز ہے اسلئے ان کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہوگا نہ کہ تقابل تضاد۔ اور یا کفر نام ہے آنحضرت ﷺ کے لائے ہوئے احکامات کے انکار کرنے کا اس صورت میں ایمان اور کفر کے درمیان تقابل تضاد ہوگا۔

وما یُتصف بھا ای بالمذکورات کالابیض والاسود والمؤمن والکافر فامثال ذٰلک یعدّ من المتضادّین باعتبارالاشتمال علی الوصفین المتضادّین اوشبہ تضاد کالسماء والارض فی المحسوسات فانّھما وجودیّان احدھمافی غایۃالارتفاع والأخرفی غایۃ الانحطاط وھذامعنٰی شبہ التضادولیسامتضادین لعدم توارد ھماعلی المحلّ لکونھمامن قبیل الاجسام دون الاعراض ولامن قبیل الاسودوالأبیض لانّ الوصفین المتضادین ھھُنالیسابداخلین فی مفھومی السماء والارض والاوّل والثانی فیما یعمّ المحسوسات والمعقولات فانّ الاوّل ھوالذی یکون سابقًاعلی الغیرولایکون مسبوقًابالغیروالثانی ھوالذی یکون مسبوقًابواحدفقط فاشبھاالمتضادین باعتبار اشتمالھماعلی وصفین لایمکن اجتماعھماولم یجعلامتضادین کالاسدوالابیض لانّہٗ قد یشترط فی المتضادین ان یکون بینھما غایۃ الخلاف ولایخفی ان مخالفۃ الثالث والرابع وغیرھما للاوّل اکثر من مخالفۃالثانی مع انّ العدم معتبر فی مفھوم الاوّل فلایکون وجودیًّا فانّہٗای انّماجعل التضادوشبھہٗ جامعًاوھمیًّالانّ الوھم یُنزّلھمامنزلۃَالتضایف فی انّہٗ لایحضرہٗ احدالمتضاد ین او الشبھین بھماالّاویحضرہ الأخرُولذالک تجدُ الضدّاقربَ خُطورًابالبال مع الضِدِ من المغایرات الغیرالمتضادۃیعنی.انّ ذٰلک مبنی علی حکم الوھم والّا فالعقل یتعقّل کلًّامنھماذاھلًا عن الأخر

ترجمہ:۔

(اوروہ جو اس کے ساتھ متصف ہو) یعنی مذکورہ بالا امور کے ساتھ جیسے ابیض،اسود،مؤمن،کافر لہٰذا اس قسم کی چیزیں بھی تضاد میں سے شمار کی جاتی ہیں اوصاف متضادہ پر مشتمل ہونے کے اعتبار سے (یا شبہ تضاد ہو جیسے آسمان اور زمین) محسوسات میں کہ دونوں

وجودی ہیں ایک ان میں سے غایت درجہ بلند ہے اور دوسری غایت درجہ پست ہے اور شبہ تضاد کے یہی معنیٰ ہیں، اور یہ حقیقت متضادہ نہیں ہے ایک محل پر وارد نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ یہ اجسام کے قبیل سے ہے اعراض کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ ہی اسود وابیض کے قبیل سے ہیں کیونکہ اوصاف متضادہ یہاں پر سماء وارض کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں (اور اوّل اور ثانی) ان میں سے جو محسوسات اور معقولات دونوں کو عام ہیں کیونکہ اوّل وہ ہے جو غیر پر سابق ہو اور مسبوق بالغیر نہ ہو اور ثانی وہ ہے جو مسبوق بالواحد ہو فقط تو یہ متضادین کے مشابہ ہو گئے اس اعتبار سے کہ یہ ایسے دو وصفوں پر مشتمل ہیں جن کا اجتماع ممکن نہیں ہے اور ان کو اسود اور ابیض کی طرح متضاد نہیں مانا گیا ہے کیونکہ متضادین میں یہ شرط بھی لگائی گئی ہے کہ ان دونوں میں انتہائی درجے کا خلاف ہو اور یہ مخفی نہیں ہے کہ ثالث اور رابع وغیرہ کی اول کے ساتھ مخالفت ثانی کی مخالفت سے زیادہ ہے اس کے باوجود اوّل کے مفہوم میں عدم معتبر ہے اسلئے وہ وجودی نہیں ہوسکتا ہے (بے شک وہ) یعنی تضاد اور شبہ تضاد کو جامع وہمی اسلئے مانا گیا ہے کہ وہم (ان کو تضایف کے اس مرتبہ میں اتار دیتا ہے کہ اس میں متضادین اور شبہ متضادین میں سے دوسرے کے حاضر ہوئے بغیر ایک حاضر نہیں ہوتا ہے (اسی وجہ سے تم ایک ضد کو دوسری ضد کے ساتھ دل میں آنے کے اعتبار سے قریب پاتے ہو) مغایرات متضادہ سیعنی یہ چیز حکم وہم پر مبنی ہے ورنہ عقل تو سمجھ لیتی ہے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے سے غافل ہوتے ہوئے۔

تشریح:۔

وما یتصف بهما :۔ یہاں سے یہ بات بیان فرمارہے ہیں کہ جن اوصاف میں تضاد ہوگا ان کے موصوفوں کے درمیان بھی تضاد ہوگا جیسے کفر اور ایمان کے درمیان تضاد ہے تو ان کے موصوف مؤمن اور کافر کے درمیان میں بھی تضاد ہوگا سواد اور بیاض کے درمیان تضاد ہے تو ان کے موصوف اسود اور ابیض کے درمیان میں بھی تضاد ہوگا اسلئے کہ موصوفات ان اوصاف پر مشتمل ہوتے ہیں جن میں تضاد ہوتا ہے تو اوصاف کے متضاد ہونے کی وجہ سے موصوفات بھی متضاد ہوں گے۔

وشبہ تضاد :۔ یہاں سے دو چیزوں کے درمیان جامع وہمی کے ہونے کی تیسری صورت ذکر رہے ہیں کہ ان کے درمیان شبہ تضاد ہو جیسے آسمان اور زمین اور اوّل اور ثانی کے درمیان تضاد ہے۔ آسمان اور زمین میں تضاد اس طرح ہے کہ آسمان غایت علو میں ہے اور زمین غایت انحطاط میں ہے اور علو اور انحطاط میں تضاد ہے لیکن ان کے درمیان اس تضاد کو شبہ تضاد ہی کہا جاسکتا ہے حقیقی تضاد نہیں کہا جاسکتا ہے اسلئے کہ تضاد کی تعریف ہے دو چیزوں کا کسی محل اور مقام پر ایک دوسرے کے آگے پیچھے آنا اور یہ اعراض کی صفت ہے جبکہ آسمان اور زمین ذوات کے قبیل سے ہیں اسلئے یہ تضاد حقیقی نہیں ہوسکتا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ آسمان اور زمین کو مؤمن اور کافر کے قبیل سے کیوں نہیں بناتے ہیں یعنی جس طرح آپ نے ان کے درمیان دو متضاد اوصاف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے تضاد مانا تھا اسی طرح ان کے درمیان بھی تضاد مان لیتے آپ اسے شبہ تضاد کیوں قرار دیتے ہیں تضاد کیوں قرار نہیں دیتے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :۔ ہم نے آسمان اور زمین کو مؤمن اور کافر کے قبیل سے نہیں بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان اور کفر مؤمن اور کافر کی حقیقت میں داخل ہیں جبکہ بلندی اور پستی آسمان اور زمین کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں بلکہ ان کیلئے اعراض ہیں اسی طرح اوّل اور ثانی کو ہم نے شبہ تضاد کے قبیل سے بنایا ہے تو ان کے درمیان تضاد تو اسطرح ہے کہ اوّل کی تعریف میں دو قیدیں ہیں ایک قید یہ ہے کہ اوّل وہ ہوتا ہے جو سابق ہو اور دوسری قید یہ ہے کہ اوّل وہ ہوتا ہے جو غیر مسبوق بالغیر ہو اور ثانی کی تعریف یہ ہے کہ ثانی وہ ہے جو مسبوق بواحد ہو تو ان کے درمیان تضاد آ گیا کیونکہ ایک غیر مسبوق بالغیر ہے اور دوسرا مسبوق بالواحد ہے اور ان دونوں کے درمیان تضاد ہے

اسلئے اول اور ثانی کے درمیان تضاد ہوگا۔ لیکن یہ شبہ تضاد ہے حقیقی تضاد دو وجہ سے نہیں ہے ایک اس وجہ سے کہ دو متضادین کے درمیان غایۃ اختلاف ہوتا ہے اور یہاں پر اوّل اور ثانی کے درمیان غایۃ اختلاف نہیں ہے کیونکہ ثانی کی بنسبت ثالث سے اور ثالث کی بنسبت رابع سے اور رابع کی بنسبت خامس سے الیٰ مالا نہایۃ تک اس کا اختلاف اوّل کی بنسبت ثانی سے زیادہ ہوتا ہے الغرض اوّل اور ثانی کے درمیان غایت اختلاف نہیں پایا جاتا ہے۔

اور دوسری اس وجہ سے کہ تضاد کی تعریف میں ہم نے کہا تھا کہ دو وجودی چیزیں ہوں اور یہاں پر دو وجودی چیزیں نہیں ہیں اسلئے کہ اوّل کی تعریف ہے جو غیر مسبوق بالغیر ہو تو یہ ایک عدمی چیز ہے اور دوسری وجودی ہے۔

فانہٗ ای انما:۔ یہاں سے مصنفؒ تضاد وغیرہ کو جامع وہمی قرار دینے کی وجہ بیان کر رہے ہیں ہم نے تضاد وغیرہ کو جامع وہمی قرار دیا ہے اسلئے کہ وہم تضاد اور شبہ تضاد کو بمنزلہ تضایف کے قرار دیتا ہے کہ جس طرح تضایف میں ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح ان میں بھی ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ایک چیز کسی دوسری چیز کی ضد ہو اور اس چیز کے اور بھی بہت سارے مختلفات ہوں تو باقی مختلفات کی طرف ذہن کے جانے کے بنسبت ضد کی طرف ذہن جلدی جاتا ہے۔

اوخیالی وھو امر بسببہ یقتضی الخیال اجتماعھما فی المفکرۃ ذلک بان یکون بین تصوّریھما تقارنٌ فی الخیال سابقٌ علی العطف لاسباب مؤدیۃ الی ذلک واسبابہ ای اسباب التقارن فی الخیال مختلفۃٌ ولذلک اختلف الصورُ الثابتۃُ فی الخیالات ترتّبًا ووضوحًا فکم من صورٍ لا انفکاک بینھما فی خیال وھی فی خیال اٰخر ممّا لا یجتمع اصلًا وکم من صورٍ لا تغیب عن خیال وھی فی خیال اٰخر لا تقع قط

ترجمہ:۔

(یا خیالی ہے) اور خیالی وہ امر ہے جس کی وجہ سے خیال ان دونوں کے قوّت مفکّرہ میں جمع ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور یہ (اس طور پر ہے کہ ان دونوں کے تصوّر میں تقارن فی الخیال سابق ہو عطف پر سابق ہو ان اسباب کی وجہ سے جو اس تک پہنچانے والے ہوتے ہیں (اور اس کے اسباب یعنی تقارن فی الخیال کے اسباب (مختلف ہیں اسی وجہ سے خیالات میں ثابت ہونے والی صورتیں مختلف ہوتی ہیں ترتیب اور وضوح کے اعتبار سے) تو کتنی ہی صورتیں ایسی ہیں کہ ایک خیال کے اعتبار سے ان میں جدائی ہی نہیں ہے اور دوسرے خیال میں وہ آتی ہی نہیں اور کتنی ہی صورتیں ایسی ہیں کہ وہ ایک خیال سے غائب ہی نہیں ہوتی ہیں اور وہ دوسرے خیال میں واقع ہی نہیں ہوتی ہیں

تشریح:۔

وخیالی:۔ دو تصوروں کے درمیان تیسرا جامع خیالی ہے اور خیالی اس چیز کو کہتے ہیں جو قوّۃ مفکرہ کے پاس دو جملوں کے جمع ہونے کا تقاضا کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان ان کے اسباب کے جمع ہونے کی وجہ سے خیال کرنے سے پہلے تقارن ہو اور اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اسی وجہ سے خیال میں مرتب ہونے والی صورتیں مختلف ہوتی ہیں چنانچہ ایک آدمی روٹی پکاتا ہے تو اس کے ذہن میں روٹی کے آلات کے درمیان تقارن پہلے سے موجود ہوگا ایک لکھتا ہے تو اس کے ذہن میں لکھنے کے آلات کے درمیان تقارن پہلے سے موجود ہوگا اسی طرح ایک کی زید کے ساتھ محبت ہے تو اس کے ذہن میں ہمیشہ زید ہی سوار ہوگا اور دوسرے کا ذہن ان تمام چیزوں سے خالی ہوگا۔

ولصاحب علم المعانی فضل احتیاج الی معرفة الجامع لانّ معظم ابوابه الفصل والوصل وهو مبنیٌّ علی الجامع لاسیّما الجامع الخیالی فان جمعَهٗ علی مجریٰ الألف والعادة بحسب انعقاد الاسباب فی اثبات الصور فی خزانة الخیال وتباین الاسباب ممّایفوتهٗ الحصر فظهر ان لیس المراد بالجامع العقلی مایدرك بالعقل وبالوهمی مایدرك بالوهم وبالخیالی یدرك بالخیال لانّ التضاد وشبههٗ لیسا من المعانی الّتی یدرکها الوهم وکذا التقارن فی الخیال لیس من الصور الّتی تجتمع فی الخیال بل جمیع ذٰلك معانٍ معقولة وقد خفی هذا علی کثیرمن الناس فاعترضوا بان السواد والبیاض مثلاً من المحسوسات دون الوهمیّات واجابوا بانّ الجامع کون کلّ منهما مضادًا للاٰخر وهذا معنیٰ جزئیٌّ لایدرکهٗ الّا الوهم وفیه نظرٌ لانهٗ ممنوعٌ وان ارادوا انّ تضاد هذا السواد لهذا البیاض معنیٰ جزئیٌّ فمتماثلُ هذا مع ذاك وتضایفهٗ معهٗ ایضًا معنیٰ جزئیٌّ فلا تفاوت بین التماثل والتضایف والتضاد وشبهها فی انّها ان اضیف الیٰ الکلّیات کانت کلّیات وان اضیف الی الجزئیّا ت کانت جزئیّات فکیف یصحّ جعل بعضها علی الاطلاق عقلیة وبعضها وهمیّة ثمّ ان الجامع الخیالی هو تقارن الصور فی الخیال وظاهر انّهٗ لیس بصورة ترتسم فی الخیال بل هو من المعانی

ترجمہ:۔

(اور صاحب علم معانی کیلئے جامع کا جاننا بہت ضروری ہے) کیونکہ علم معانی کا سب سے بڑا باب فصل وصل ہے جو جامع پر مبنی ہے (بالخصوص جامع (خیالی کو کیونکہ اس کا جمع کرنا انسیت اور عادت کے جاری ہونے پر ہے) خزانہ خیال میں صورتوں کے ثابت کرنے میں اسباب کے منعقد ہونے کے لحاظ سے اور اسباب کا تباین حصر کو فوت کردیتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جامع عقلی سے مراد وہ نہیں ہے جومدرک بالعقل ہواور وہمی سے مراد وہ نہیں ہے جومدرک بالوہم ہواور خیالی سے مراد وہ نہیں ہے جومدرک بالخیال ہو کیونکہ تضاد اور شبہ تضاد ان معانی میں سے نہیں ہے جس کا وہم ادراک کرسکے اسی طرح تقارن فی الخیال ان صورتوں میں سے نہیں ہے جوخیال میں جمع ہوجائے بلکہ یہ سب معانی معقولہ ہیں بہت سے لوگوں پر یہ چیز مخفی رہی ہے اسلئے انھوں نے یہ اعتراض کردیا ہے کہ سواد اور بیاض مثلاً محسوسات میں سے ہیں وہمیات میں سے نہیں ہیں اور پھر خود ہی انہوں نے جواب دیا ہے کہ ان میں جامع کا ہونا اس طور پر ہے کہ ان میں ہرایک دوسرے کی ضد ہے اور یہ معنی جزئی ہے جس کا ادراک وہم ہی کرسکتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ ممنوع ہے اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اِس سواد کا اُس بیاض کی ضد ہونا جزئی معنیٰ ہیں تو پھر اس کا اس تماثل کے ساتھ اور اس کا تضایف بھی جزئی معنیٰ ہے لہٰذا تماثل، تضایف، تضاد، شبہ تضاد، شبہ تماثل کے درمیان کوئی فرق نہ رہا اس میں کہ اگر ان کی اضافت کلیات کی طرف ہو تو کلیات ہوں گے اور اگر جزئیات کی طرف ہو تو جزئیات ہوں گے لہٰذا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ بعض کو علی الاطلاق عقلی قرار دینا اور بعض کو وہمی قرار دینا پھر جامع خیالی تقارن صور فی الخیال کو کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایسی صورت نہیں ہے جو خیال میں مرتسم ہوجائے بلکہ وہ معانی میں سے ہے

تشریح:۔

ولصاحب علم المعانی فضل احتیاج :۔ یہاں تک دو جملوں کے درمیان جامع کا ذکر تھا اور اب یہاں سے یہ بات بیان کررہے ہیں کہ علم بلاغت اور معانی میں جامع کی بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے اسلئے کہ اس میں سب سے اہم فصل اور وصل کا باب ہے اور اس کا دارومدار جامع پر ہے اور خاص کر جامع خیالی کی تو بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے اسلئے کہ اس کا تعلق الفت والی اور

معتاد چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے اور ان کا کوئی حصر نہیں ہے کہ ان کا احاطہ کیا جائے۔ مسئلہ صرف اتنا ہے اس کے بعد شارحؒ نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے، چنانچہ شارحؒ نے جوامع ثلاثہ کی تعریف کی ہے کہ جامع عقلی وہ ہے جو قوۃ مفکرہ کے پاس ان کے جمع ہونے کا تقاضا کرے اور قوۃ وہمیہ وہ ہے جس میں قوۃ مفکرہ کے پاس دونوں کے جمع ہونے کا تقاضا کرے۔ اور قوۃ خیالی وہ قوۃ ہے جو قوۃ مفکرہ کے پاس دونوں کے جمع ہونے کا تقاضا کرے۔ بعض لوگوں نے مصنف کی بیان کردہ تعریفات کو کچھ اور سمجھ کر مصنفؒ پر اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے شارحؒ نے ان کی تردید کی ہے۔

بعض لوگوں نے کہا ہے جامع عقلی اس کو کہتے ہیں جس کا عقل ادراک کرے۔ جامع وہمی اس کو کہتے ہیں جس کا وہم ادراک کرے۔ جامع خیالی اس کو کہتے ہیں جس کا خیال کے ساتھ ادراک کیا جائے۔

تردید شارحؒ:۔ شارحؒ نے ان کے لوگوں کی تردید کی ہے سواد اور بیاض کا تعلق معانی سے نہیں ہے بلکہ محسوسات سے ہے اور وہم محسوسات کا ادراک نہیں کرتا ہے اسلئے ان کے درمیان جامع خیالی ہونا چاہئے۔

ان کی یہ تعریف کرنا غلط ہے اسلئے کہ انھوں نے تضاد اور شبہ تضاد کو وہم کے تحت ذکر کیا ہے۔ جبکہ ان کا ادراک عقل کرتی ہے وہم نہیں کرتا ہے اسی طرح تقارن فی الخیال کو ماتن نے جامع خیالی کے تحت ذکر کیا ہے جبکہ یہ ان صورتوں میں سے نہیں ہے جن کا ادراک وہم کرتا ہے بلکہ ان تمام معنوں کا ادراک عقل کے ساتھ کیا جاتا ہے پھر تو ان کو بھی جامع عقلی کے تحت داخل کرنا چاہئے تھا۔ جب بعض لوگوں نے ان کی تعریفات کا مطلب یہ سمجھا تو ان کو اعتراض کرنے کا شوق ہو گیا۔

اعتراض:۔ یہ کیا ہے کہ ماتنؒ نے سواد اور بیاض کی مثال ذکر کی ہے جامع وہمی کیلئے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ وہمی تو وہ چیز ہوتی ہے جس کا ادراک باعتبار وہم کیا جائے اور یہ تو محسوسات کے قبیل سے ہیں ان کا ادراک باعتبار وہم کے تو نہیں کیا جا سکتا ہے عقل کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

جواب:۔ پھر خود ہی اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر سواد کا بیاض کیلئے ضد ہونا جامع ہے اور اسی طرح بیاض کا سواد کیلئے ضد ہونا اور یہ ایک معنیٰ معقولی ہے اسلئے وہم کے ساتھ اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں سب سے پہلے تو ان کا منشا غلط ہے اور پھر اعتراض کیا ہے تو وہ بھی غلط ہے اور پھر جواب دینے کی کوشش کی ہے تو اس کے غلط ہونے کی تو انتہاء ہو گئی۔

یہ جواب بالکل غلط اسلئے ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ سفید کا ضد ہونا یا کالے کا ضد ہونا اس سے معنیٰ کلی مراد ہے یا جزئی اگر آپ اس سے معنیٰ کلی مراد لیتے ہیں تو یہ ممنوع ہے اور اگر اس سے معنیٰ اجزئی مراد لیتے ہیں یعنی خاص بیاض ضد ہے خاص سواد کی اور خاص سواد ضد ہے خاص بیاض کی تو پھر تماثل تضاد اور تضایف سب کے سب برابر ہو جائیں گے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا لہٰذا پھر بعض کو عقلی کے تحت اور بعض کو وہمی کے تحت داخل کرنا درست نہیں ہوگا۔

فان قلت كلام صاحب المفتاح مشعرٌ بانّهٗ يكفى لصحة العطف وجود الجامع بين الجملتين باعتبار مفردٍ من مفرداتهما وهو نفسهٗ معترف بفساد ذٰلك حيث منع صحة نحو خفّى ضيّقٌ وخاتمى ضيّق ونحو الشمس ومرارة الأرنب والفُ باذنجانة محدثةٌ؟ قلنا: كلامهٗ ههنا ليس الّا فى بيان الجامع بين الجملتين وامّا انّ ایُّ قدرٍ من الجامع يجب لصحة العطف فمفوّضٌ الى موضعٍ اٰخر وقد صرّح فيه باشتراط المناسبة بين المسندين والمسند اليهما جميعًا والمصنّف لمّا اعتقد انّ كلامهٗ فى بيان الجامع سهوٌ منه واراد اصلاحهٗ غيّرهٗ الى ماترى فذكر [illegible] قوله اتّحاد فى تصوّر

مـااتّحادفی التصوّرفوقع الخلل فی قوله الوهمی ان یکون بین تصوّریهما شبه تماثل اوتضاداو شبه تضادوالخیالی أن یکون بین تصوّریهماتقارنٌ لانّ التضادمثلاًانّماهوبین نفس السواد والبیاض لابین تصوّریهمااعنی العلم بهماوکذاالتقارن فی الخیال انّماهوبین نفس السوادوالبیاض لابین تصوّریهما اعنی العلم بهما وکذا التقارن فی الخیال انّماهو بین نفس الصورفلا بدّ من تاویل کلام المصنّف وحملهٗ علیٰ ماذکرهٗ السکاکی بانّ یرادبالشیئین الجملتان وبالتصورمفردمن مفردات الجملةومع انّ ظاهرعبارتہٖ یابیٰ عن ذٰلك ولبحث الجامع زیادة تفصیل وتحقیق أوردناها فی الشرح فانّهٗ من المباحث الّتی ماوجدنااحداحَامَ حَوْلَ تحقیقها

ترجمہ:۔

اگرتم کہوکہ صاحب مفتاح کا کلام تو یہ بتلاتا ہے کہ دو جملوں کے درمیان صحت عطف کیلئے جامع کا ہونا کافی ہےان کے مفردات میں سے کسی ایک مفرد کے اعتبار سے حالانکہ اس کے فاسد ہونے کا وہ خود معترف ہیں کیونکہ انھوں نے منع کیا ہے ''خفّی ضیّق وخاتمی ضیّق، الشّمس ومرارة الارنب، والف باذنجانة محدثۃ'' جیسی ترکیبوں کی صحت کو۔ ہم کہیں گے کہ یہاں اس کی گفتگوصرف جامع بین الجملتین کے بیان میں ہے رہی یہ بات کہ صحت عطف کیلئے جامع کی کتنی مقدار ضروری ہے تو یہ دوسری جگہ کے سپرد ہے اس میں اس کی تصریح کی ہے دونوں مسندوں اور دونوں مسندالیہ کے درمیان مناسبت کے شرط ہونے کی تصریح کی ہے مصنّفؒ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ سکاکی سے جامع کے بیان میں بھول ہوگئی ہے تو انھوں نے سکاکی کے کلام کی اصلاح کا ارادہ کیا اسلئے انھوں نے سکاکی کے کلام کو بدل کر الجملتین کی جگہ الشیئین اوراتحادفی تصوّرہما کی جگہ اتحادفی التصوّر رکھدیا اسلئے ان کے اس قول میں خلل واقع ہوگیا۔ وہمی یہ ہے کہ ان کے تصوّر میں شبہ تماثل یا تضاد یا شبہ تضاد ہواور خیالی یہ ہے کہ دونوں کے تصور کے درمیان تقارن ہو کیونکہ تضاد مثلاً وہ نفس سواداور بیاض میں ہے نہ کہ ان کے تصوّر میں یعنی ان کے علم میں اوراسی طرح تقارن فی الخیال وہ توصرف سواد و بیاض میں ہے نہ کہ ان کے تصوّر میں یعنی ان کے علم میں اوراسی طرح تقارن فی الخیال بھی صرف نفس صورت ہی میں ہوسکتی ہے۔لہٰذا مصنّف کے کلام میں تاویل ضروری ہےاور مصنّفؒ کے کلام کو اس پر محمول کرنا جو سکاکی نے ذکر کیا ہے اس طور پر کہ شیئین سے جملتین اور تصوّر سے کسی جملہ کے مفردات میں سے کوئی ایک مفرد مراد لیا جائے غلط ہے اس کے ساتھ ساتھ ظاہری عبارت بھی اس کا انکار کررہی ہے۔اور جامع کی بحث میں اور بھی زیادہ تفصیل وتحقیق ہے جسے ہم نے شرح میں بیان کردیا ہے کیونکہ یہ ان مباحث میں سے ہے جن کی تحقیق کرنے کیلئے کوئی بھی ان کے قریب نہیں پھٹکا۔

تشریح:۔

فان قلت کلام صاحب المفتاح :۔اس کے بعد سے آخر تک شارحؒ ماتنؒ پر ایک اعتراض کرنا چاہتے ہیں لیکن تمہید کے طور پر پہلے علامہ سکاکی پر اعتراض وجواب کریں گے۔ پھر ماتنؒ پر اعتراض کریں گے۔

اعتراض:۔علامہ سکاکی پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علامہ سکاکی کی دو عبارتوں میں تضاد ہے اسلئے کہ انھوں نے یہاں پر جو عبارت ذکر کی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دو جملوں کے درمیان صحت عطف کیلئے ان کے مفردات میں سے کسی بھی مفرد کے درمیان جامع کا پایا جانا ضروری ہے انھوں نے خفی ضیّق وخاتمی ضیّق۔ مسند میں اتحاد ہونے کے باوجود ممتنع قرار دیا ہے اسی طرح الشمس ومرارة الارنب والف باذنجان محدث کو اتحاد مسند کے باوجود ممتنع قرار دیا ہے الحاصل علامہ سکاکی کی ان دو عبارتوں کے درمیان تضاد ہے اس کی کیا وجہ ہے

قلنا:۔ جواب کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ جامع کی دو قسمیں ہیں ایک جامع وہ ہے جو صرف دو جملوں کے درمیان ہوتی ہے اور دوسری جامع وہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان صحت عطف کیلئے کسی قدر جامع ہونا ضروری ہے علامہ سکاکی نے اس مقام پر صرف جامع کو بیان کیا ہے باقی عطف کیلئے جامع کی کتنی مقدار ہونی چاہئے اس کو یہاں پر بیان نہیں کیا ہے اس کو اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ مصنف کو اس اعتراض کا علم تو ہوگیا تھا لیکن جواب تک ان کی نظر نہیں پہنچی ہے اسلئے انھوں نے سکاکی کی عبارت تبدیل کر کے لائی ہے چنانچہ انھوں نے جملتین کی جگہ شیئین لائے ہیں اور تصور ما کی جگہ التصور لائے ہیں اور جب اس کو معرفہ بنایا تو اس کا ایک خاص معنیٰ مراد لیا جائے گا اور وہ ہے ادراک کرنا اور پھر وہمی کی صورت انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ ان دونوں کے تصور کے درمیان شبہ تماثل ہو یا تضاد ہو یا شبہ تضاد ہو اور خیالی کی صورت انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ دونوں کے تصور میں تقارن ہو اور پھر سواد اور بیاض کی مثال ذکر کی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے تصور اور علم میں تضاد ہے جبکہ سواد اور بیاض کے علم میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ ان کی ذات میں تضاد ہے ورنہ ایک آدمی کیلئے سواد اور بیاض دونوں کا علم ہونا محال ہونا چاہئے جبکہ ان کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے اسلئے مصنفؒ نے علامہ سکاکی کی عبارت میں کچھ تاویل کر کے اس کی مراد وہی بنائی ہے جو علامہ سکاکی نے ذکر کر دیا ہے لیکن مصنفؒ کی عبارت اس کی اجازت نہیں دیتی۔

ومن محسّنات الوصل بعدوجودالمصحح تناسبُ الجُملتين فى الاسميّةوالفعليّة وتناسبُ الفعليّتين فى المضىّ والمضارعة فاذااردت مجرّدالاخبارمن غيرتعرّض للتجدّدفي احدىٰ هما والثبوت فى الاخرىٰ قلت قام زيدٌ وقعد عمروٌ وكذازيدٌ قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ الّالمانعٍ مثل ان يراد فى احدىٰ هماالتجدّدوفى الاخرىٰ الثبوت فيقال قام زيدٌ وعمروٌقاعدٌ ويراد فى احدىٰ هماالمضىّ وفى الاخرىٰ المضارعةفيقال زيدٌ قام عمروٌيقعداويراد فى احدىٰ هماالاطلاق وفى الاخرىٰ التقييد بالشرط كقوله تعالىٰ ''وَقَالُوْالَوْلَآأُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْأَنْزَلْنَامَلَكًالَقُضِيَ الْاَمْرُ''ومنه قولهٗ تعالىٰ 'فَاِذَاجَاءَ أَجَلُهُمْ لَايَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَايَسْتَقْدِمُوْنَ''فعندى انّ قولهٗ ولا يستقدمون عطفٌ على الشرطيّة قبلهالاعلىٰ الجزاء اعنى لايستأخرون اذلامعنٰى لقولنا''اذاجاء اجلهم لايستقدمون''

ترجمہ:۔

(اور محسنات وصل میں سے ہے) مصحح وصل کے موجود ہونے کے بعد (دونوں جملوں کا اسمیّت اور فعلیّت میں متناسب ہونا اور دونوں جملہ فعلیہ کا ماضی اور مضارع ہونے میں) متناسب ہونا لہٰذا جب محض خبر دینا مقصود ہو تو ان میں سے ایک میں تجدّد اور دوسرے میں ثبوت سے تعرّض کئے بغیر تم کہو گے ''قام زیدٌ وقعد عمروٌ'' اسی طرح ''زیدٌ قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ'' (مگر کسی مانع کی وجہ سے) مثلاً یہ کہ اس میں سے ایک میں تجدّد مقصود ہو اور دوسرے میں ثبوت تو یوں کہا جائیگا ''قام زیدٌ وعمرٌ قاعدٌ'' یا ان میں سے ایک میں ماضی مقصود ہو اور دوسرے میں مضارعیت مقصود ہو تو یوں کہا جائے گا ''زید قام وعمروٌ یقعدُ'' یا ان میں سے ایک میں اطلاق مقصود ہو اور دوسرے میں تقیید بالشرط جیسے قول باری تعالیٰ ''وہ کہتے ہیں کہ ان کے پاس فرشتہ کیوں نہ بھیجا گیا اور اگر ہم فرشتہ بھیج دیتے تو قصہ ختم ہو جاتا'' اور اسی سے ہے قول باری تعالیٰ ''جب ان کا وقت آپہنچے گا تو نہ ایک ساعت پیچھے ہٹ سکیں گے اور نہ آگے سرک سکیں گے'' تو میرے نزدیک ''ولا یستقدمون'' جملہ شرطیہ پر معطوف ہے نہ کہ جزاء پر یعنی ''لا یستأخرون'' پر کیونکہ ''اذاجاء اجلهم لایستقدمون'' کے کوئی معنیٰ ہی نہیں۔

تشریح:۔

ومن محسنات الوصل تناسب الجملتين :۔ یہاں تک فصل اور وصل کے بارے میں ان چیزوں کو بیان کیا ہے جو جامع اور رابط بنتے ہیں اور اب یہاں سے ان چیزوں کو بیان کررہے ہیں جن کے ساتھ کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے چنانچہ اگر ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو تب بھی فصل اور وصل صحیح ہوتے ہیں اور وہ یہ ہیں کہ دونوں جملوں کے درمیان اسمیت یا فعلیت میں تناسب ہو یعنی دونوں جملے اسمیہ ہوں یا فعلیہ ہوں اگر فعلیہ ہوں تو پھر ماضی یا مضارع ہوں گے ۔ چنانچہ جب صرف خبر دینے کا قصد کیا جائے ان میں سے کسی میں تجدد اور ثبوت کا ارادہ کئے بغیر تو کہا جائے گا قام زید وقعد عمرو زیدٌ قاعدٌ وعمروٌ قائمٌ ۔البتہ اگر کلام میں مناسبت پیدا کرنے سے کوئی مانع پایا جائے تو پھر وہاں پر اس تناسب کا باقی رکھنا حسن نہ ہوگا بلکہ عدم تناسب ہی حسن ہوگا اسلئے کہ پھر تناسب کے باقی رکھنے میں مقصود اداء نہ ہوگا جیسے ایک جملہ میں عدم تجدد اور عدم ثبوت مقصود ہو اور دوسرے جملے میں تجدد اور ثبوت مقصود ہو تو کہا جائے گا قام زیدٌ عمروٌ قاعدٌ" اسی طرح ایک میں کسی کام کے ماضی میں ہونے کی خبر دے رہا ہے ۔اور دوسرے جملے سے استقبال میں کسی کام کے ہونے کے بارے میں بتانا چاہتا ہے تو کہا جائے گا زیدٌ قام وعمروٌ یقعد ۔ اسی طرح مطلق اور مقید میں بھی تناسب کا خیال رکھنا حسن ہے ایک مطلق ہو تو دوسرا بھی مطلق ایک مقید ہو تو دوسرا بھی مقید ہو لیکن اگر مانع پایا جائے تو پھر وہاں پر اس کی مخالفت کرنا حسن ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے '' وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ''اس میں جملہ اولیٰ مطلق ہے اور جملہ ثانیہ انزال کے ساتھ (بالشرط) مقید ہے اور اس کا عطف قالوا پر ہے لولا پر نہیں ہے اسلئے کہ اگر اس کا عطف لولا پر ہوتا تو اس سے ارشاد باری تعالیٰ ''لولا انزل '' کا ان کافروں کا مقولہ بن جانا لازم آتا ہے جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کا مقولہ ہے اور اس میں جامع علاقہ تضاد ہے اس طور پر کہ کافروں کی بظاہر نیت یہ ہے کہ اگر فرشتہ نازل ہو جائے تو وہ ہماری نجات کا ذریعہ بنے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ اگر فرشتہ نازل ہو جائے تو ان کیلئے ذریعہ ہلاکت ہوگا اور ہلاکت وموت میں تضاد بالکل ظاہر ہے ۔اسی طرح ''فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ۔ ''اس میں دوسرا جملہ مطلق ہے اور پہلا جملہ مقید بالشرط ہے کیونکہ اس میں جملہ ثانیہ جزاء (''لا یستقدمون '') کا عطف جملہ اولیٰ شرط (یعنی ''اذا جاء اجلهم '') پر نہیں ہے بلکہ اس کا عطف شرط وجزاء کے مجموعہ پر ہے ورنہ اس کے معنیٰ بنیں گے ''اذا جاء اجلهم لا يستقدمون ''اور یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ اجل کے آجانے کے بعد موت کے اجل پر مقدم ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے

﴿ تذنیب ﴾

هو جعل الشيء ذنابةً للشيء شبّه به ذكر بحث الجملة الحالية وكونها بالواو تارةً وبدونها اخرىٰ عقيب بحث الفصل والوصل لمكان التناسب اصل الحال المنتقلة اى الكثير الراجح فيها كما يقال الاصل في الكلام هو الحقيقة ان تكون بغير واو واحترز بالمنتقلة عن المؤكّدة المقرّرة لمضمون الجملة فانها يجب ان تكون بغير واو والبتّة لشدّة ارتباطها بما قبلها وانّما كان الاصل في المنتقلة الخلو عن الواو

ترجمہ:۔

تذنیب تذنیب ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے کردینے کا نام ہے،اس کے ساتھ جملہ حالیہ کے بحث کی تشبیہ دی ہے اور اس کا کبھی واؤ کے ساتھ ہونا اور کبھی بغیر واؤ کے ہونا فصل ووصل کی بحث کے بعد ایک مناسبت کی وجہ سے ہے (حال منتقلہ کی اصل) یعنی حال منتقلہ میں امر راجح جیسے کہا جاتا ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہے (یہ ہے کہ وہ بغیر واؤ کے ہو) منتقلہ کی قید لگا کر اس حال مؤکدہ سے احتراز

کیا ہے جو مضمون جملہ کو پکّا اور مضبوط کر دیتا ہے کہ اس کا واؤ کے بغیر ہونا ضروری ہے کیونکہ ماقبل کیساتھ اس کا ارتباط شدید ہوتا ہے اور حال منتقلہ میں واؤ سے خالی ہونا اصل اسلئے ہے کہ

تشریح:۔

تذنیب ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے لگانے یا ایک چیز کو دوسری چیز کی دم بنانے کو کہتے ہیں تذنیب میں مصنفؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں حال کی کل پانچ قسمیں بیان ہوں گی۔(۱) واؤ متعین ہے (۲) ضمیر متعین ہے (۳) جس میں دونوں برابر ہوں (۴) جس میں واؤ راجح ہے (۵) جس میں ضمیر راجح ہے۔

تذنیب کو فصل وصل کے بعد ذکر کر دیا ہے اس کی فصل وصل کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح فصل وصل واؤ حرف عطف کے ذکر کرنے اور نہ کرنے کا نام ہے اسی طرح سے تذنیب میں بھی دارو مدار واؤ حالیہ کے ذکر کرنے اور نہ کرنے پر ہے اگر حال میں واؤ حرف عطف ذکر کر دیا جائے تو اس کی مشابہت وصل کے ساتھ ہو جائے گی اور اگر واؤ ذکر نہ کیا جائے تو اس کی مشابہت فصل کے ساتھ ہو جائے گی۔ اور اس کا نام تذنیب رکھدیا ہے اسلئے کہ دم کسی بھی چیز کے آخر میں ہوتی ہے اور یہاں پر انھوں نے حال کی بحث کو بھی چونکہ فصل ووصل کے بعد ذکر کر دیا ہے اسلئے اس کی تعبیر ''تذنیب'' یعنی دم کے ساتھ کی ہے۔

اصل الحال: حال کی دو قسمیں ہیں (۱) حال منتقلہ (۲) حال مؤکدہ اور اسے حال لازمہ اور حال مقررہ بھی کہتے ہیں۔ حال منتقلہ اس حال کو کہتے ہیں جس کے ساتھ عام اوقات میں ایسی صفت پائی جائے جو کبھی کبھار اس سے جدا بھی ہوتی ہو جیسے جاء نی زیدٌ راکباً اور حال مؤکدہ اس حال کو کہتے ہیں جو ذوالحال کی حقیقت میں داخل ہو اور کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتی ہو جیسے'' زیدٌ ابوک عطوفاً'' اس میں والد کی مہربانے بتلائی گئی ہے اور والد کی مہربانی کبھی بھی والد سے جدا نہیں ہوتی ہے۔

پھر انھوں نے یہاں پر مزید یہ بات بتائی ہے کہ حال منتقلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ واؤ کے بغیر ہو حال منتقلہ کی قید لگا کر انھوں نے حال مؤکدہ اور حال مقررہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ جہاں پر حال مؤکدہ ہو وہاں پر ہر حال میں واؤ کے بغیر حال بنانا واجب ہے اسلئے کہ مؤکد اور تاکید کے درمیان انتہائی قسم کا شدّت اتصال ہوتا ہے اور واؤ شدّت کیلئے مانع ہے بخلاف حال منتقلہ کے کہ حال منتقلہ میں واؤ کے بغیر حال بنانا اصل ہے لیکن کبھی کبھار کسی عارض کی وجہ سے واؤ کے ساتھ حال بنانا بھی جائز ہوتا ہے

لانّها فی المعنیٰ حکم علیٰ صاحبها کالخبر بالنسبة الی المبتدأ فانّ فی قولك جاء زیدٌ راکبًا اثبات الرکوب لزید کما فی زید راکب الّا انّ المقصود فی الحال علی سبیل التبعیّة وانّما المقصود اثبات المجیء وجِیئَت بالحال لتزید فی الاخبار عن المجیء هذا المعنیٰ

ترجمہ:۔

(وہ معنیٰ کے اعتبار سے مبتدا کے خبر کی طرح ہے) مبتداء کی نسبت سے کیونکہ تمہارے قول'' جاء زیدٌ راکبًا'' میں زید کیلئے رکوب کا اثبات اس طرح ہے جیسے زیدٌ راکبٌ میں ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ حال میں یہ بطریق تبعیّت ہے اور مقصود سوار ہو کر آنا بتلانا ہے اور آنے کی خبر دینے میں اس معنیٰ کی مزید اطلاع کیلئے ہے

تشریح:۔

لانّهافی المعنیٰ حکم صاحبها کالخبر: واؤ کے بغیر حال بنانے کی اصلیّت پر اس عبارت میں دلیل ذکر کی ہے واؤ کے بغیر حال بنانا اسلئے اصل ہے کہ حال باعتبار معنیٰ ذوالحال کیلئے بمنزلہ مبتدا کیلئے خبر کی طرح ہوتا ہے جیسے'' جاء نی زید راکبًا'' یہ بعینہ

''زیدٌ راکبٌ '' کی طرح ہے تو جس طرح مبتداء اور خبر میں واؤ نہیں لایا جاتا ہے اسی طرح حال مؤکدہ اور ذوالحال کے درمیان بھی واؤ نہیں لایا جاتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان ذرا سا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ خبر میں وصف کو مبتداء کیلئے ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے زیدٌ راکبٌ بخلاف حال اور ذوالحال کے کہ ان میں حال والے وصف کو ذوالحال کیلئے ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ خبر کے ضمن میں ہوکر مبتدا کیلئے ثابت ہوتا ہے جیسے جاء نبی زیدٌ راکباً میں ہے کہ اصل مقصود تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا ہے لیکن تبعاً ''راکب'' ہونے کو بھی اس کیلئے ثابت کیا ہے۔

وَوُصِفٌ لَهٗ ای ولانّها فی المعنیٰ وصف لصاحبها کالنعت بالنسبة الی المنعوت الّا انّ المقصود فی الحال کون صاحبها علی هذا الوصف حال مباشرة الفعل فهی قیدٌ للفعل وبیانٌ لکیفیة وقوعه بخلاف النعت فانّهٗ لایقصد به ذٰلك بل مجرّد اتّصاف المنعوت به واذا کانت الحال مثل الخبر اوالنعت فکما انّهما یکونان بدون الواو فکذٰلك الحال وامّا ما اوردهٗ بعض النحویین من الاخبار والنعوت المصدریّة بالواو کالخبر فی باب کان والجملة الوصفیّة المصدرة بالواو الّتی تسمّی واو تاکید لصوق الصفة بالموصوف فعلی سبیل التشبیه والالحاق بالحال لکن خولف هذا الاصل اذا کانت الحال جملة فانّها ای الجملة الواقعة حالًا من حیث هی جملة مستقلّة بالافادة من غیر ان تتوقّف علی التعلیق بماقبلها وانّما قال من حیث هی جملة لانّها من حیث هی حال غیر مستقلّة بل متوقّفة علی التعلیق بکلام سابق قصد تقییدهٗ بها فتحتاج الجملة الواقعة حالًا الیٰ ما یربطها بصاحبها الذی جعلت حالًا عنه لایعدل عنه وکلّ من الضمیر والواو صالحٌ للربط والاصل الذی لایعدل عنه مالم تمسّ حاجةٌ الیٰ زیادة ارتباط هو الضمیر بدلیل الاقتصاء علیه فی الحال المفردة والخبر والنعت فالجملة الّتی تقع حالًا ان خَلَتْ عن ضمیر صاحبها الذی تقع هی حالًا عنه وَجَبَ فیها الواوُ لیحصل الارتباط فلا یجوز خرجتُ زیدٌ قائمٌ ولمّا ذکر انّ کلّ جملةٍ خلت عن الضمیر وجب فیها الواو اراد ان یبیّن انّ ایّ جملةٍ یجوز ذٰلك فیها وای جملة لایجوز فقال

ترجمہ:۔

(اور اس کیلئے وصف ہوتا ہے یعنی اس وجہ سے کہ حال ذوالحال کیلئے معنیٰ کے اعتبار سے وصف ہوتا ہے (جیسے نعت) منعوت کی نسبت کے اعتبار سے سوائے اس کے کہ مقصود ذوالحال کا حال ہوتا ہے اس وصف پر مباشرت فعل کے وقت اسلئے وہ فعل کیلئے قید ہے اور اس کے وقوع کی کیفیّت کا بیان ہے بخلاف نعت کے کہ اس میں یہ مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف وصف کیساتھ منعوت کا متصف ہونا مقصود ہوتا ہے اور جب حال خبر ونعت کی طرح ہے تو جس طرح یہ واؤ کے بغیر ہوتے ہیں اسی طرح حال بھی واؤ کے بغیر ہوگا باقی رہیں وہ خبریں اور نعتیں جو بعض نحویوں نے نقل کی ہیں جن کے شروع میں واؤ ہے جیسے باب کان میں خبر اور جملہ وصفیہ جو مصدّر بالواؤ ہوتا ہے اور اس واو کو تاکید لصوق صفت بالموصوف کہتے ہیں، تو یہ تشبیہ اور حال کیساتھ لاحق ہونے کے طور پر ہے (لیکن اختلاف کیا گیا ہے) اس وقت جبکہ حال جملہ حالیہ ہو کیونکہ وہ جملہ حال واقع ہو رہا ہے (جملہ ہونے کی حیثیت سے مستقل بالافادہ ہو) اس کے بغیر کہ وہ اپنے ماقبل کے ساتھ متعلق ہونے پر موقوف ہو، مصنفؒ نے من حیث ہی جملۃ اسلئے کہا ہے کہ حال ہونے کی حیثیت سے غیر مستقل ہے اور حال کیساتھ جس کلام کی تقیید مقصود ہے اس سے متعلق ہونے پر موقوف ہے (اسلئے وہ جملہ حالیہ محتاج ہے اس چیز کا جو اس کو ذوالحال کیساتھ مربوط کردے

اور ضمیر اور واو میں سے ہر ایک ربط کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اصل جس سے عدول نہیں کیا جاسکتا ہے جب تک زیادتی ارتباط کی ضرورت نہ ہو (وہ ضمیر ہی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ) ضمیر ہی پر اکتفاء ہوتا ہے (حال مفردہ میں اور خبر میں اور وصف اور نعت میں لہٰذا وہ جملہ) جو حال واقع ہو رہا ہے (اگر وہ خالی ہو ضمیر ذوالحال سے) جس سے وہ حال واقع ہو رہا ہے (تو اس میں واؤ واجب ہوگا) تاکہ ارتباط حاصل ہو جائے اسلئے خرجت زیدٌ قائمٌ جائز نہ ہوگا۔ اور جب مصنفؒ نے یہ ذکر کر دیا کہ ہر وہ جملہ جو ضمیر سے خالی ہو اس میں واؤ واجب ہے تو اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ کون سے جملے میں یہ جائز ہے اور کونسے جملے میں جائز نہیں ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ

تشریح:۔

ووصف لہٗ کما النعت: یہ دوسری دلیل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح موصوف اور صفت کے درمیان حرف عطف لانا جائز نہیں ہے اسی طرح حال اور ذوالحال کے درمیان میں بھی حرف عطف لانا جائز نہیں ہے لیکن ان دونوں کے درمیان میں بھی کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ حال میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ ذوالحال اسی وصف کے ساتھ متصف ہو جس کے ساتھ حال کی حالت میں متصف ہے تو حال اس کیفیت واقعہ کے بیان کرنے کیلئے ذوالحال کیلئے قید بن جائے گا۔ بخلاف صفت کے کہ صفت میں ان میں سے کوئی چیز ملحوظ خاطر نہیں ہوتی۔ بعض نحویوں نے موصوف اور صفت مبتداء اور خبر کے درمیان بھی واؤ عاطفہ کے لانے کو جائز قرار دیا ہے۔ اگر چہ اصل وہی ہے جسے ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے جیسے ''فلمّا صرّح الشرّ واسمٰی وھو عریان'' اس میں ''عریان'' خبر ہے اور اس سے پہلے فاصلہ لایا ہے دوسری مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَمَا اَھْلَکْنَا مِنْ قَرْیَۃٍ اِلَّا وَلَھَا کِتَابٌ مَعْلُوْمٌ'' صاحب کشاف علامہ زمخشری نے لکھا ہے کہ ''ولھا کتاب معلوم'' صفت ہے ''قریۃ'' نکرہ کی اور درمیان میں واؤ زائدہ کیساتھ فاصلہ لایا گیا ہے اگر چہ بعض لوگوں نے یہ قول اختیار کیا ہے لیکن فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ جہاں پر بھی مبتداء اور خبر کے درمیان یا موصوف اور صفت کے درمیان واؤ آجائے وہاں پر اسے تشبیہ یا حال ہی کے معنیٰ پر محمول کریں گے۔

اس حال والے مسئلے کا دوسرا جزء یہ ہے کہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اصل تو یہ ہے کہ حال سے پہلے واؤ نہ ہو لیکن جب جملہ حال بن رہا ہو تو اس اصل کی بھی مخالفت کر دی جائے گی اور وہاں پر واؤ لایا جائے گا اسلئے کہ اس میں پھر دو جہت آجاتے ہیں ایک جہت جملہ ہونے کی ہے جملہ ہونے کے اعتبار سے یہ مستقل جملہ ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مستقل جملہ ہو یہ نہ تو کسی پر موقوف ہو اور نہ ہی اس کا کسی پر عطف کر دیا جائے اور نہ ہی یہ کسی کا محتاج ہو تو جملہ ہونے کے اعتبار سے اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ نہ لایا جائے اور دوسری جہت اس میں حال ہونے کی ہے حال ہونے کے اعتبار سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ غیر کا محتاج ہو اور غیر پر موقوف ہو تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ لایا جائے اور بحث بھی چونکہ حال کی چل رہی ہے اسلئے ہم نے حال کی جہت کو ترجیح دیتے ہوئے واؤ کے لانے کا کہا ہے۔

اس بحث کا تیسرا جزء یہ ہے کہ جب جملہ حال بن رہا ہو تو رابطہ لانے کی ضرورت ہوتی ہے اور رابطہ کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ رابطہ ضمیر ہو (۲) وہ رابطہ واؤ حرف عطف ہو۔ جب تک ضمیر کے رابطہ بنانے سے کوئی مانع نہ ہو ان دونوں میں سے ضمیر کو رابطہ بنانا زیادہ اولیٰ ہے اور اگر ضمیر کے رابطہ بنانے سے کوئی مانع ہو تو پھر ہر حال میں واؤ کو رابطہ کیلئے استعمال کیا جائے گا ورنہ اس جملے کو ماقبل کیلئے حال بنانا صحیح ہی نہیں ہوتا ہے۔

ضمیر کو رابطہ بنانا اسلئے اصل ہے کہ جس طرح خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اسی طرح حال میں بھی اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور جب حال میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو تو وہاں پر ایک ضمیر رابط کا ہونا ضروری ہے لہٰذا یہاں پر بھی ضمیر رابط کا ہونا کم از کم اصل ہوگا اور اگر وہ حال ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہو جائے تو وہاں پر ہر حال میں واؤ کو رابطہ کیلئے بنانا ضروری ہوتا ہے ورنہ حال بنانا جائز نہیں ہے جیسے خرجتُ

زیدٌ قائمٌ'' اس مثال میں جملہ ثانیہ کو حال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں واؤ رابط کیلئے نہیں ہے۔
چوتھا جزء: یہ ہے کہ ہر وہ جملہ جو حال بن رہا ہو اور ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہو تو وہاں پر رابطہ کیلئے واؤ کا لانا ضروری ہے اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ واؤ کا لانا کہاں جائز اور کہاں جائز نہیں ہے:

وكلّ جملة خالية عن ضمير ما اى الاسم الذى يجوز ان يُنتصب عنه حال وذالك بان يكون فاعلاً اومفعولاً معرّفًا اومنكّرًا مخصوصًا لا نكرة محضة اومبتدأ اوخبر افانهٗ لا يجوز ان ينتصب عنه حال على الاصح وانّما لم يقل عن ضمير صاحب الحال لانّ قولهٗ كلّ جملة مبتدأ خبرهٗ قولهٗ يصحّ ان تقع تلك الجملة حالاً عنه اى عمّا يجوز ان ينتصب عنه بالواو ومالم يثبت لهٗ هذا الحكم اعنى وقوع الحال عنه لم يصح اطلاق اسم صاحب الحال عليه الّا مجازًا وانّما قال ينتصب عنه حال

ترجمہ:۔
اور ہر وہ جملہ جو خالی ہو کسی بھی ضمیر سے یعنی وہ اسم جسے حال بنانا صحیح ہو اس طور پر کہ وہ اسم فاعل ہو یا اسم مفعول ہو معرفہ یا نکرہ مخصوصہ ہو نکرہ محضہ اور مبتداء اور خبر نہ ہو کیونکہ صحیح قول کے مطابق اس سے حال کا منصوب ہونا جائز نہیں ہے مصنف نے ''عن ضمیر صاحب الحال'' اسلئے نہیں کہا ہے کہ ''کل جملۃٍ'' مبتداء ہے جس کی خبر یصحّ ان تقع الخ ہے (یہ صحیح ہے کہ وہ جملہ واقع ہو (حال اس سے) یعنی اس اسم سے جس سے حال کا منصوب ہونا جائز ہے (واؤ کیساتھ) اور جب تک اس کیلئے یہ حکم یعنی اس سے حال واقع ہونا ثابت نہ ہو اس وقت تک اس پر ذوالحال کا اطلاق کرنا صحیح نہیں لیکن مجازاً۔ مصنفؒ نے ''ینتصب عنہ حالٌ'' کہا ہے

تشریح:۔
وكلّ جملةٍ خاليةٍ عن ضميرٍ مّا: یہاں سے اس کی تفصیل بیان کر دی ہے کہ متن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ جملہ جو حال بن رہا ہو اور اس اسم کی ضمیر سے ہو خالی ہو جس کی وجہ سے حال کو نصب دینا ممکن ہوا ہے تو وہاں پر اس جملے کو واؤ کے ذریعہ حال بنانا صحیح ہے مگر ایک صورت میں جہاں پر حال جملہ مضارع مثبتہ ہو تو وہاں پر حال بنانا صحیح نہیں ہے جیسے ''جاء نى زيدٌ ويتكلّم عمرٌو'' اس میں جملہ ثانیہ ''ويتكلّم عمرو'' چونکہ جملہ فعل مضارع ہے اسلئے اسے ''جاءنی زیدٌ کیلئے فاعل بنانا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ جملہ جب حال ہو تو ابتداءً وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا۔ جملہ اسمیہ ہوگا یا جملہ فعلیہ ہوگا۔ اگر جملہ فعلیہ ہو تو وہ چار حال سے خالی نہیں ہے جملہ ماضیہ ہوگا یا جملہ مضارعہ ہوگا پھر ان میں سے ہر ایک مثبتہ ہوگا یا منفیہ ہوگا۔ تو سوائے جملہ مضارعہ مثبتہ کے باقی تمام صورتوں میں اس کا ماقبل کے ساتھ واؤ اور ضمیر دونوں کے ساتھ رابطہ بنانا صحیح ہے اور ان میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا بھی صحیح ہے لیکن مضارعہ مثبتہ کی صورت میں ہر حال میں اس کا ماقبل کے ساتھ ضمیر کے ذریعہ رابطہ بنانا ضروری ہے۔ فاضل شارحؒ نے شرح میں کچھ تو متن کو حل کیا ہے اور کچھ کے متن پر اعتراضات کئے ہیں۔
چنانچہ ''كلّ جملةٍ خاليةٍ عن ضميرٍ ما يجوز ان ينصب عنه حال: میں ضمیر سے مراد عام ہے چاہے وہ فاعل کی ضمیر ہو یا مفعول کی ضمیر ہو خواہ معرفہ ہو یا نکرہ مخصوصہ ہو البتہ نکرہ محضہ نہ ہو اسی طرح مبتداء اور خبر بھی نہ ہو کہ ان سے حال بنانا صحیح نہیں ہے۔
انّما لم يقل عن ضمير صاحب الحال: مصنفؒ نے ''عن ضمیرٍ ما'' کہا ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کو اس عبارت کے بجائے اصل میں یوں عبارت لانی چاہئے تھی ''عن ضمير صاحب الحالِ'' لیکن انھوں نے ایک فائدے کے حصول کیلئے اس طرح کی عبارت نہیں لائی ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ ''یصحّ'' سے ماقبل پورے کا پورا ایک جملہ ہے اور ''یصحّ'' اس کیلئے خبر ہے اگر ہماری

بتائی ہوئی عبارت لاتے تو پھر حال سے پہلے ذوالحال کا بننا لازم آئے گا اور یہ مجاز ہے حقیقت نہیں ہے اور کلام کو مجاز کی بنسبت حقیقت پر حمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے اسلئے ''عن ضمیر صاحب الحال'' کی عبارت نہیں لائے ہیں۔

ولم یقل یجوزان تقع تلک الجملة حالاً عنه لیدخل فیه الجملة الخالیة عن الضمیر المصدّرة بالمضارع المثبت فیصحّ استثناؤها بقوله الّا المصدّرة بالمضارع المثبَت نحو جاء زید ویتکلّم عمروٌ فانّهٗ لایجوزان یجعل ویتکلّم عمروٌ حالاً عن زید لماسیأتی من انّ ربط مثلها یجب ان یکون بالضمیر فقط

ترجمہ:۔

اور یہ نہیں کہا ہے ''یجوزان تقع تلک الجملة حالاً عنه'' تا کہ اس میں وہ جملہ داخل رہے جو ضمیر سے خالی ہو اور اس کے شروع میں مضارع مثبت ہو اور پھر الا المصدّر الخ سے اس کا استثناء کرنا صحیح ہو (مگر وہ حال جو مضارع مثبت کیساتھ ہو جیسے جاء زید ویتکلّم عمرو) کہ اس میں ''ویتکلّم عمروٌ'' کو زید کا حال نہیں بنایا جا سکتا ہے کیونکہ آگے آرہا ہے کہ یا اس صورت میں ربط صرف ضمیر کیساتھ ہونا ضروری ہے

تشریح:۔

ولم یقل یجوز ان تقع :اس عبارت کے ساتھ انھوں نے مصنفؒ کی توجیہ کی ہے کہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے متن میں کہا ہے کہ ''یجوز ان ینتصب عنه حال'' شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کو اس کے بجائے یوں عبارت لانی چاہئے تھی کہ '' یجوز ان تقع الجملة حالاً عنه ''لیکن انھوں نے ایک فائدے کے حصول کیلئے اس کی طرح عبارت نہیں لائی ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ اگر ہماری بتائی ہوئی عبارت لاتے تو اس کے ساتھ مضارع مثبت کی نفی ہو جاتی اسلئے کہ مضارع مثبت کو واؤ کے ساتھ حال بنانا جائز ہے تو پھر الّا کے ساتھ مضارع مثبت کی نفی کرنا صحیح نہ ہوتا اور جب انھوں نے یہ عبارت لائی ہے تو اس کے ساتھ مضارع مثبت کی نفی نہیں ہوئی اور الّا کے ساتھ اس کی نفی کر دی۔

ولایخفٰی انّ المرادبقوله کلّ جملة الجملة الصالحة للحالیّة فی الجملة بخلاف الانشائیات فانّها لاتقع حالاً البتّة لامع الواو ولابدونها والّا عطف علٰی قوله ان خلت ای وان لم تخل الجملة الحالیة عن ضمیر صاحبها فان کانت فعلیّة والفعل مضارعٌ مثبتٌ استنع دخولها ای الواو نحو قولهٗ تعالٰی ''وَلَاتَمْنُنْ تَسْتَكْثِرْ''ای لاتعطٖ حال کونک تعدّماتعطیه کثیرًا

ترجمہ:۔

اور یہ بات مخفی نہیں کہ ''کل جملة'' سے مراد وہی جملہ ہے جو حال بننے کی صلاحیت رکھتا ہو بخلاف جملہ انشائیہ کے کہ وہ حال واقع ہی نہیں ہوتا نہ واؤ کے ساتھ اور نہ ہی واؤ کے بغیر (ورنہ) اس کا عطف ''ان خلت'' پر ہے یعنی جملہ حالیہ ضمیر ذوالحال سے خالی نہ ہو (پس اگر وہ جملہ فعلیہ ہو اور فعل مضارع مثبت ہو تو اس میں واو کا داخل ہونا ممتنع ہے جیسے قول باری تعالیٰ ''ولاتمنن تستکثر الخ'' نہ عطاء کر اس حال میں کہ تو زیادہ شمار کرے اس کو جو عطاء کر رہا ہے

تشریح:۔

ولایخفٰی انّ المراد :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ''کلّ جملة'' کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ خبریہ اور انشائیہ دونوں کو حال بنا نا صحیح ہے جبکہ حال تو صرف جملہ خبریہ کو بنایا جاتا ہے جملہ انشائیہ کو حال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے آپ کو کوئی ایسی عبارت لانی چاہئے تھی جو

صرف جملہ خبریہ کے حال ہونے پر دلالت کرتی۔
جواب: کل جملۃ سے ہماری مراد جملہ صالحہ للحال ہے یعنی وہ جملہ جو حال بن سکتا ہو اور جملہ انشائیہ چونکہ خود حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے اس سے جملہ انشائیہ خود بخود خارج ہو جائے گا۔
واِلّا: یہاں سے چوتھے جزء کا دوسرا حصہ بیان کررہے ہیں اور اس کا عطف "ان خلت" پر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حال جملہ اور ذوالحال کی ضمیر سے خالی نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں جملہ فعلیہ ہوگا یا جملہ اسمیہ ہوگا اگر جملہ فعلیہ اور فعل مضارع مثبتہ ہو تو وہاں پر واو ضمیر کے ساتھ رابطہ لانا ممتنع ہے جیسے "ولا تمنن تستکثر" اس میں تستکثر حال ہے جملہ مضارع منفیہ کیلئے اسلئے اس کا ماقبل کے ساتھ ضمیر کے ذریعہ ربط بنادیا ہے اور اس کا معنیٰ یہ ہے کہ جو مال تم خرچ کرتے ہو اس کو زیادہ نہ سمجھو۔

لانّ الاصل فی الحال هي الحال المنفردة لعراقة المفرد فی الاعراب وتطفل الجملة عليه لوقوعها موقعهٗ وهي اي المفردة تدلّ علی حصول صفة اي معنی قائم بالغير لانّها لبيان الهيئة الّتي عليها الفاعل اوالمفعول والهيئة معنی قائم بالغير غير ثابتة لانّ الكلام في الحال المنتقلة مقارنٍ ذٰلك الحصول لما جُعِلتْ الحال قيدًا لهٗ يعني العامل لانّ الغرض من الحال تخصيص وقوع مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال وهذا معنیٰ المقارنة وهو اي المضارع المثبت كذالك اي دال علی حصول صفة غير ثابتة مقارن لما جعلت قيدًا لهٗ كا لمفردة فيمتنع الواو فيه كما في المفردة امّا الحصول اي دلالة المضارع المثبت علی حصول صفة غير ثابتة فلكونه فعلًا فيدل علی التجدّد وعدم الثبوت مثبتًا فيدلّ علی الحصول وامّا المقارنة فلكونه مضارعًا فيصلح للحال كمايصلح للاستقبال

ترجمہ:۔
(کیونکہ اصل) حال میں (حال مفردہ ہی ہے) مفرد کے اعراب میں اصل ہونے کی وجہ سے اور جملہ کے تابع ہونے کی وجہ سے اس اعتبار سے کہ وہ مفرد کی جگہ پر واقع ہوتا ہے (اور وہ) حال مفردہ (دلالت کرتا ہے حصول صفت پر) یعنی معنیٰ قائم بالغیر پر کیونکہ وہ فاعل یا مفعول کی ہیئت بیان کرنے کیلئے ہے اور ہیئت معنیٰ قائم بالغیر ہے (ایسی صفت جو غیر ثابت ہے) کیونکہ گفتگو حال منتقلہ میں ہے (مقارن و متصل ہوتا ہے وہ حصول جس کیلئے حال کو قید بنایا گیا ہے یعنی عامل کیلئے کیونکہ حال سے غرض وقوع مضمون عامل حال کو خاص کرنا ہوتا ہے حصول حال کے وقت کیساتھ مقارنت کے یہی معنیٰ ہیں (اور وہ) یعنی مضارع مثبت (بھی ایسا ہی ہے) یعنی ایسی غیر ثابتہ صفت کے حصول پر دلالت کرتا ہے جو اس چیز کے مقارن ہوتی ہے جس کیلئے حال کو قید بنایا گیا ہے حال مفردہ کی طرح ہے تو اس میں بھی واو ممتنع ہوگا (بہرحال حصول) یعنی مضارع مثبت کا حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کرنا (تو وہ اسلئے ہے کہ وہ فعل ہے) لہٰذا وہ تجدد اور عدم ثبوت پر دلالت کرے گا (مثبت ہے) اسلئے حصول پر دلالت کرے گا (بہرحال مقارنت تو اسلئے ہے کہ وہ مضارع ہے تو اسی طرح حال بن سکتا ہے جس طرح مضارع بن سکتا ہے

تشریح:۔
لانّ الاصل فی الحال هوالحال المفردة :اس کے بعد سے آخر تک واؤ کے ساتھ رابطہ نہ بنانے اور ضمیر کے ساتھ رابطہ بنانے کی تفصیل کی ہے اور وہ یہ ہے کہ حال میں اصل یہ ہے کہ وہ مفردہ ہو اسلئے کہ مفرد اعراب میں اصل ہوتا ہے اور جملہ کو اس کا قائم

مقام بنا کر اعراب دیا جاتا ہے اور حال مفردہ دلالت کرتی ہے حصول صفت پر حصول صفت سے معنیٰ قائم بالغیر مراد ہے اسلئے کہ حال فاعل یا مفعول سے بنتا ہے اور صفت معنیٰ قائم بالغیر ہوتا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ حال مفردہ دلالت کرتا ہے صفت غیر مثبتہ (یعنی حال متنقلہ) پر اور تیسرا یہ ہے کہ حال مفردہ دلالت کرتا ہے ذوالحال کے عامل کے ساتھ وصف حاصلہ کے مقارن ہونے پر اسلئے حال کے لانے کا مقصد ہوتا ہے عامل کے وقوع مضمون کو حال کے حصول کے وقت کے ساتھ خاص کر دینا کو اور اسی کو مقارب اور مقارن ہونا کہتے ہیں الغرض خلاصہ یہ ہے کہ حال مفردہ ذولحال کے عامل کیساتھ حصول صفت غیر مثبتہ کے اقتران پر دلالت کرتی ہے اور فعل مضارع مثبتہ بھی ان تینوں چیزوں کا تقاضا کرتا ہے سب سے پہلے فعل مضارع حصول صفت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ یہ فعل ہے اور فعل تجدد پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ثبوت پر اور تجدد ایک وصف غیر ثابتہ ہے اور فعل مضارع چونکہ مثبت ہے اسلئے حصول پر دلالت کرے گا کیونکہ فعل مضارع کو جس طرح استقبال کے ساتھ مقترن کرنا جائز ہے اور اس کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حال کے ساتھ بھی اس کا اقتران کرنا جائز ہے۔

وفیہ نظرٌ لانّ الحال الذی یدلّ علیہ المضارع ھو زمان التکلّم وحقیقتہٗ اجزاء متعاقبۃ من اواخر الماضی واوائل المستقبل والحال الّتی نحن بصددھا یجب ان تکون مقارنۃ لزمان وقوع مضمون الفعل المقیّد بالحال ماضیًا کان او حالًا او مستقبلًا فلا دخل للمضارعۃ فی المقارنۃ فالاولٰی ان یعلّل امتناع الواو فی المضارع المثبت بانّہٗ علی وزن اسم الفاعل لفظًا وبتقدیرہٖ معنًی

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جس حال پر مضارع دلالت کرتا ہے، وہ زمانہ تکلّم ہےجس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ اواخر ماضی اور اوائل مستقبل کے چند اجزاء ہوتے ہیں اور ہم جس حال کے در پے ہیں اس کا زمانہ وقوع مضمون فعل کے ساتھ مقارن ہونا ضروری ہے وہ فعل جو مقیّد بالحال ہے خواہ وہ فعل ماضی ہو یا مستقبل ہو، پس مقارنت میں مضارع کا کوئی دخل نہیں ہے تو بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ واؤ کا نہ آنا مضارع مثبت میں اس وجہ سے ہے کہ وہ بلفظ اسم فاعل کے وزن پر ہوتا ہے اور معنیٰ بتقدیر اسم فاعل کے وزن پر ہوتا ہے

تشریح:۔

وفیہ نظرٌ: ضمیر کے رابط ہونے کی علت اور وجہ ایک تو مصنفؒ نے بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح حال مفردہ ان تینوں چیزوں پر دلالت کرتا ہے اسی طرح فعل مضارع مثبتہ بھی ان تین چیزوں پر دلالت کرتا ہے اور حال مفردہ میں ضمیر کے ساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے تو فعل مضارع میں بھی ضمیر کیساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کی وجہ اور علت عام لوگوں نے بیان کی ہے شارحؒ کو چونکہ عام لوگوں کی بیان کردہ وجہ پسند تھی اور مصنفؒ کی بیان کردہ وجہ پسند نہ تھی اسلئے انھوں نے مصنفؒ کی تردید کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ حال مفردہ کی طرح فعل مضارع بھی تین چیزوں پر دلالت کرتا ہے پہلے دو کو تو ہم بھی مانتے ہیں لیکن تیسری چیز ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ فعل مضارع عامل ذوالحال کیساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ وہ حال جس پر فعل مضارع دلالت کرتا ہے وہ متکلم کا زمانہ ہوتا ہے اور عرفاً اس کی حقیقت تو صرف یہ ہے کہ وہ زمانہ ماضی کا آخر اور زمانہ مضارع کے اوّل اجزاء پر بولا جاتا ہے اور جس حال کی بات ہم کرتے ہیں اس کیلئے اس فعل کے مضمون کے وقوع کے زمانے کے ساتھ مقترن ہونا ضروری ہے جو حال کے ساتھ مقیّد ہے قطع نظر اس سے کہ وہ زمانہ ماضی ہو یا حال ہو یا استقبال۔ لہذا زمانہ استقبال سے جو حال سمجھ آ رہا ہے وہ خاص حال ہے اور ہمارا مطلوب جو حال ہے وہ عام حال ہے اسلئے آپ کا یہ کہنا کہ فعل استقبال عامل ذوالحال کے زمانے کے ساتھ مقترن ہوتا ہے صحیح نہیں ہے اسلئے زیادہ صحیح اور راجح وہ وجہ ہے جو عام لوگوں نے بیان کی ہے اور عام لوگوں نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ فعل مضارع مثبتہ جب حا

ل واقع ہو جائے تو وہاں پر ضمیر کے ساتھ رابط کالانا ضروری ہے اسلئے کہ فعل مضارع لفظاً و تقدیراً اسم فاعل کا مشابہ بنتا ہے اور اسم فاعل جب حال مفردہ واقع ہو جائے تو وہاں پر واؤ کے ساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے اسی طرح اس پر جب بھی فعل مضارع حال واقع ہو جائے تو ضمیر کے ساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوگا۔

وامّاماجاء من نحو قول بعض العرب قمتُ واَصُكُّ وجهَهٗ وقولهٗ شعر 'فلمّاخشيت اظافيرهم اى اسلحتهم نجوت وارهنهم مالكاًفقِيل انّماجازالواوُفي المضارع المثبت الواقع حالًا على اعتبارحذف المبتداء لتكون الجملة اسميّة اى وانا اصكّ وانا ارهنهم كما فى قولهٖ تعالىٰ''لِمَ تُؤْذُوْنَنِيْ وَ قَدْ تَعْلَمُوْنَ اَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ''اى وانتم قدتعلمون وقِيل الاوّلُ اى قمت واصكّ وجههٗ شاذٌّ والثانى اى نجوت وارهنهم ضرورةٌ وقال عبدُالقاهرهى اى الواوفيهما للعطف لاللحال وليس المعنىٰ قمت صاكًّاوجههٗ ونجوت راهنًامالكًابل المضارع بمعنىٰ الماضية والاصلقُمتُ وصَكَكتُ ونجوتورهنتُ عُدِلَ عن لفظ الماضى الى المضارع لحكاية الحال الماضية ومعنا هاان يفرض ماكان فى الزمان الماضى واقعًا فى هذا الزمان فيعبّرعنه بلفظ المضارع۔

ترجمہ:۔

(اور وہ جو بعض اہل عرب کے قول قمت واصکّ وجہہٗ الخ اور شعر فلمّا الخ میں کھڑا ہوا اس حال میں کہ اس کے چہرے پر مکہ مار رہا تھا۔ جب مجھے ان کے ہتھیاروں کا اندیشہ ہوا تو میں نے اس حال میں نجات پائی کہ میں ان کے پاس مالک کو رہن رکھ رہا تھا'' کہا گیا ہے کہ فعل مضارع مثبت جو حال واقع ہو رہا ہے اس میں واؤ اسلئے جائز ہے کہ یہ (باعتبار حذف مبتداء ہے) تاکہ جملہ اسمیہ بن جائے یعنی وانا اصکّ اور وان ارھنھم یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے اس آیت میں ہے تم مجھے کیوں تکلیف دیتے ہو جبکہ تم جانتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں''یعنی وانتم قد تعلمون'' (اور کہا گیا ہے کہ اوّل) یعنی قمت واصکّ وجہہٗ (شاذ ہے اور ثانی) یعنی نجوت وارھنھم (ضرورت شعری پر محمول ہے اور عبدالقاہر نے کہا ہے کہ وہ) یعنی واؤ (ان دونوں مثالوں میں عطف کیلئے ہے) نہ کہ حال کیلئے واصکّ بمعنیٰ صائکا اور وارھنھم بمعنیٰ راھنا مالکا نہیں ہے بلکہ مضارع بمعنیٰ ماضی ہے (اور اصل یہ ہے کہ قمت وصلکت ونجوت ورھنت ماضی سے عدول کیا گیا ہے (مضارع کی طرف حال ماضیہ کی حکایت کیلئے) جس کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز گذشتہ زمانہ میں واقع ہو چکی ہے اس کو واقع ہونے والی فرض کر کے مضارع سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

تشریح:۔

وامّاماجاء من نحوقول بعض النحاة :اس سے پہلے یہ قاعدہ بیان کیا تھا کہ جب فعل مضارع خبر ہو تو وہاں پر ضمیر کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے اور واؤ کے ساتھ رابطہ بنانا صحیح نہیں ہے لیکن بعض نحویوں نے کہا ہے کہ فعل مضارع مثبتہ کا رابطہ واؤ کے ساتھ کرنا بھی صحیح ہے جیسے ''قمت واصكّ وجههٗ'' میں کھڑا ہوا اس حال میں کہ اس کے چہرے پر مکہ مار رہا تھا۔

اور عبداللہ بن ہمام سلولی شاعر کے اس شعر میں ہے کہ

﴿فلمّا خشيت اظافيرهم نجوت وارهنهم مالكًا﴾

تحقیق المفردات: خشیت ڈرنا۔ اظافیرھا۔ جمع اظفار جمع ظفر۔ ناخن اور یہاں پر اس سے ہتھیار مراد ہیں۔ نجوت ۔کامیاب ہونا۔ وارھنھم۔ رہن اور گروی رکھنا۔

ترجمہ: جب میں ان کے اسلحہ سے ڈراتو میں نے ان کو رہن میں مالک دے کر نجات پائی۔
محل استشہاد: ''وارهنهم'' ہے یہاں فعل مضارع حال پر واؤ حرف عطف داخل کر دیا گیا ہے۔
ان دو مثالوں میں فعل مضارع پر واؤ کے داخل کرنے کے جواز کے تین جوابات ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حذف مبتداء کے قبیل سے ہے اور اصل عبارت یوں تھی ''انا اصك وانا ارهنهم'' جیسے کہ قرآن پاک میں ہے ''اَتُؤذُوْنَنِیْ وَقَدْ تَعْلَمُوْنَ اَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ'' اصل میں تھا'' وانتم قد تعلمون '' اس صورت میں یہ جملہ اسمیہ بنے گا۔
دوسرا جوب یہ ہے کہ ان مثالوں میں سے اوّل مثال شاذ ہے اور ثانی مثال میں ضرورت شعری کی وجہ سے اس طرح کیا گیا ہے اور ہمارا کلام نثر میں ہے نظم میں نہیں ہے۔
تیسرا جواب شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ نے دیا ہے کہ ان دونوں مثالوں میں واؤ حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اور یہاں پر مضارع بمعنیٰ حال نہیں ہے بلکہ مضارع بمعنیٰ ماضی کے ہے اصل میں یہ فعل ماضی ہی تھا لیکن حکایت للحال کیلئے فعل ماضی کی تعبیر شاعر نے فعل مضارع کے ساتھ کردی ہے چنانچہ اصل عبارت یوں تھی ''قمت ۔ وصککت ، ونجوت ، ورهنت ۔ اور حکایت حال کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماضی میں کوئی کام ہو چکا ہو تو اسے حال میں واقع فرض کر کے فعل مضارع کے صیغے کے ساتھ اس کی تعبیر کی جائے۔
شعر کا پس منظر: یہ شعر عبداللہ بن ہمام المری السلولی کا ہے جو مشہور سیاسی شاعر تھا یہ سیاستِ آل زبیر کا مخالف اور سیاستِ آل مروان کا حامی تھا عبدالملک بن مروان کے انتقال کے بعد جب اس کے بیٹے ولید نے لوگوں کو بیعت کیلئے بلایا تو عبداللہ بن ہمام نے بیعت کیلئے اٹھتے ہی یہ اشعار کہے۔

اللّٰه اعطاك الّتی لافوقها　　وقداراد الملحدون عوقها ۔
عنك ویأبی اللّٰه الاسوقها　　الیك حتّی قلّدوك طوقها ۔

یہ فی البدیہ شاعر تھا اور فی البدیہ اشعار کہنے میں اپنی مثال آپ تھا حضرت امیر معاویہؓ کا جب انتقال ہوا تو ان کا بیٹا یزید حاضر نہ تھا، انتقال کے بعد جب یزید آیا تو پیش قدمی کرتے ہوئے عبداللہ نے یہ اشعار کہے۔

اصبر یزیدفقد فا رقتَ ذا کرمٍ　　واشکُر حباء الذی بالملك اصفاك
ارزاء اصبح فی الاقوام قدعلموا　　کما رزیت ولا عقبیٰ کعقباك
اصبحت را عی اهل الدین کلّهم　　فانتَ ترعیٰ هم واللّٰه یرعی ك
وفی معاية االباقی لناخلفٌ　　اذا نعیت ولا نسمع بمنعاك

وان کان الفعل المضارع منفیًّافالامران جائزان الواووترکهٗ کقراة ابن ذکوان "فَاسْتَقِیْمَا وَلَاتَتَّبِعَان بالتخفیف ای بتخفیف النون فیکون لاللنفی دون النهی لثبوت النون الّتی هی علامة الرفع فلا یصحّ عطفهٗ علی الامر قبلهٗ فیکون الواوللحال بخلاف قرائة العامّة ولا تتبعانّ بالتشدیدفانهٗ مؤکّدٌ معطوفٌ علی الامرالذی قبله ونحوُقوله تعالیٰ " وَمَالَنَا "ای ایّ شیءٍ ثبت لنا' لَانُؤْمِنُ بِاللّٰهِ ای حال کوننا غیرمؤمنین فالفعل المنفی حالٌ بدون الواووانّماجازفیه الامران لدلالته علی المقارنةلکونه مضارعًادون الحصول لکونه منفیًّا والمنفی انّما یدلّ مطابقة علیٰ عدم الحصول

ترجمہ: ۔

(اور فعل مضارع منفی ہوتو دونوں امر جائز ہیں) واؤلانا اور ترک واؤ (جیسے قراءۃ ابن ذکوان فاستقیما الخ سوتم مستقیم رہواوران کی راہ نہ چلوتخفیف کے ساتھ) یعنی نون کی تخفیف کے ساتھ پس کلمہ لا نفی کیلئے ہوگا نہ کہ نہی کیلئے نون کے ثابت رہنے کی وجہ سے جو رفع کی علامت ہے اسلئے اس کا عطف صحیح نہیں ہے اس امر پر جواس سے پہلے ہے پس واو حال کیلئے ہوگا بخلاف عام قرأۃ کے کہ عام قراءۃ کے مطابق ''لاتتبعانّ'' میں نون کی تشدید کے ساتھ ہے کہ اس قرأت پر نہی مؤکد ہے جوامر پر معطوف ہے (اور جیسے) ارشاد باری تعالی (کیا ہوا ہم کو) یعنی ہمارے لئے کون ساعذر ہے (کہ ہم اللہ پر ایمان نہ لائیں) یعنی ہمارے غیر مؤمن ہونے کی حالت میں پس فعل منفی حال ہے واو کے بغیر اوراس میں دونوں امر جائز ہیں کیونکہ وہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے مضارع ہونے کی بناء پر اور حصول پر منفی ہونے کی بناء پر دلالت نہیں کرتا ہے) منفی تو مطابقت عدم حصول پر دلالت کرتا ہے۔

تشریح:۔

وان کان الفعل مضارعًا منفیًا : یہ دوسری صورت بیان کرر ہے ہیں کہ اگر حال جملہ فعلیہ مضارع مثبت ہوتو وہاں پر ترک واؤاور اتیان واؤ دونوں جائز ہیں۔ واؤ کے لانے کی مثال جیسے '' فَاسْتَقِیْمَا وَلَاتَتَّبِعَانِ '' تخفیف کے ساتھ اس آیت میں دوقرأتیں ہیں قرأۃِ مشہورہ کے مطابق نون مشدّدہ ہے اس صورت میں لا ناہیہ ہوگی اور آخر میں با نون تاکید ثقلیہ ہے اس صورت میں یہ ممثّل لہٗ کیلئے مثال نہیں بنے گی۔ اور دوسری قرأۃ غیر مشہورہ ابن ذکوان سے منقول ہے اس قرأۃ کے مطابق نون مخففہ ہے اس صورت میں ممثّل لہٗ کی مثال بنے گی اور یہ فعل مضارع بنے گا جس کے آخر میں نون اعرابی ہے یہاں پر فعل مضارع منفی پر واؤ داخل کر کے اسے ماقبل کیلئے حال بنادیا گیا ہے ترک واؤ کی مثال جیسے '' وَمَالَنَا اَنْ لَّانُؤْمِنَ بِاللّٰهِ '' اور ہمیں کیا ہوا ہے کہ ہم اللہ پر ایمان نہیں لاتے اس میں محل استشہاد ''لا نؤمن '' ہے یہ فعل مضارع منفی ہے اور ماقبل کیلئے حال ہے لیکن اس کے ابتداء میں واؤ نہیں ہے۔ دونوں صورتوں کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ فعل مضارع کی اسم فاعل کے ساتھ ایک تو اقتران بالحال کے ساتھ مشابہت ہے اور حصول الصفت میں مشابہت نہیں ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح اسم فاعل حال کے ساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اسی طرح فعل مضارع بھی حال کے ساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اور اسم فاعل حصول صفت پر دلالت کرتا ہے جبکہ فعل مضارع منفی ہونے کی وجہ سے اس پر دلالت نہیں کرتا ہے تو ہم نے مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے واؤ کے لانے کو جائز قرار دیا ہے اور عدم مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے واؤ کے لانے کو نا جائز قرر دیا ہے تو اس میں ہم نے مشابہت اور عدم مشابہت دونوں کا اعتبار کرلیا ہے۔ تا کہ دونوں پر عمل ہو سکے۔

وکذا یجوز الواو وترکہٗ ان کان الفعل ماضیًا لفظًا او معنًی کقولہ تعالیٰ اخبارًا عن زکریا '' اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِیَ الْکِبَرُ '' بالواو وقولہٗ تعالیٰ '' اَوْجَاءُ وْکُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ '' بدون الواو وھذا فی الماضی لفظًا وامّا الماضی معنیً فالمراد بہ المضارع المنفی بلم اولمّا فانھما یقلّبان معنی المضارع الی المضیّ وَاَوْرَدَ للمنفیّ بلمْ مثالین احدھما مع الواو والآخر بدونہ واقتصر فی المنفی بلمّا علیٰ ماھو بالواو فکأنّہٗ لم یطّلع علی مثال ترک الواو فیہ الاانّہٗ مقتضی القیاس فقال وقولہٗ تعالیٰ '' اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَلَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشَرٌ '' وقولہٗ '' فَانْقَلَبُوْا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ لَّمْ یَمْسَسْهُمْ سُوْءٌ '' وقولہٗ تعالیٰ '' اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا یَاْتِکُمْ مَّثَلُ الَّذِیْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِکُمْ ''

ترجمہ:۔

(اسی طرح جائز ہے واو اور ترکِ واو (اگر ہو) فعل (ماضی لفظاً یا معنًی جیسے قول باری تعالی ہے حضرت زکریا کے واقعہ کی خبر دیتے

ہوئے (میرے ہاں لڑکا کس طرح ہوگا حالانکہ مجھ کو بڑھاپا آ پہنچا۔ واو کے ساتھ (قول باری تعالیٰ ''وہ تمہارے پاس آئیں اس حالت میں کہ ان کا دل منقبض ہو) واؤ کے بغیر یہ تو ماضی لفظی میں ہے اور ماضی معنوی سے مراد وہ مضارع ہے جو لم یا لمّا کے ساتھ منفی ہو کہ یہ دونوں مضارع کے معنی کو ماضی کے معنی سے بدل دیتے ہیں مصنفؒ نے منفی بلم کی دو مثالیں ذکر کی ہیں ایک واو کیساتھ دوسری بغیر واو کے اور منفی بلمّا میں صرف واؤ والی مثال پر اکتفا کیا ہے گویا کہ مصنفؒ کو ترکِ واو کی مثال ملی نہیں لیکن قیاس کا مقتضی بھی یہی ہے کہ، اسی لئے مصنفؒ کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے میرے ہاں بچہ کہاں سے پیدا ہوگا جبکہ مجھے تو کسی انسان نے چھوا تک نہیں۔ اور ارشاد باری تعالیٰ وہ لوٹے اللہ کی نعمت وفضل کے ساتھ کہ انہیں کوئی برائی نہیں پہنچی۔ اور ارشاد باری (تعالیٰ۔ کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ تم جنّت میں داخل ہو جاؤ گے حالانکہ تم کو ان کا سا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا جو تم سے پہلے ہیں

تشریح:۔

وکذایجوز:۔ یہ تیسری صورت بیان کی ہے کہ جملہ حالیہ یا تو ماضی ہوگا پھر ماضی کی دو صورتیں ہیں ماضی مثبت اور ماضی منفی۔ پھر ماضی مثبت کی دو قسمیں ہیں لفظاً ومعنیً ماضی ہوگا یا صرف معنیً ماضی ہوگا۔ لفظاً ماضی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماضی کے صیغے کے ساتھ ہو جیسے ضرب۔ اور صرف معنیً ماضی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظاً تو وہ مضارع کا صیغہ ہو لیکن اس پر لم یا لمّا داخل کر کے ماضی کے معنیٰ میں کر دیا گیا ہو جیسے لم یضرب لمّا یضرب۔ ماضی لفظی ومعنوی میں واؤ کے لانے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَقَدْبَلَغَنِیَ الْکِبَرُ''۔ میرے ہاں بیٹا کہاں سے آئے گا جبکہ میں بوڑھا ہو چکا ہوں۔

اس میں محل استشہاد ''وقد بلغنی الکبر'' ہے کہ فعل ماضی حال ہے اور اس پر واؤ رابطے کیلئے داخل ہوا ہے۔

لفظاً ومعنیً ماضی پر ترکِ واؤ کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَوْجَاءُ وْکُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُھُمْ'' یا وہ تمہارے پاس اس حال میں آئیں کہ ان کے دل تنگ ہو چکے ہوں۔

اس میں محل استشہاد ''حصرت صدورھم'' ہے یہ ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے جبکہ رابطہ ضمیر کے ساتھ ہے واؤ کے ساتھ نہیں ہے۔ صرف معنیً ماضی کی چار مثالیں ہونی چاہئے دو لم کی اور دو لمّا کی جبکہ مصنفؒ نے لم کی تو دو مثالیں ذکر کی ہیں لیکن لمّا کی صرف ایک مثال واؤ کے لانے کی ذکر کی ہے ترکِ واؤ کی مثال ذکر نہیں کی ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ شاید مصنفؒ کو اس مثال کے بارے میں علم نہ تھا اسلئے انھوں نے اس مثال کو ترک کر دیا ہے لیکن حضرت شیخ الہندؒ نے حاشیہ میں ترکِ واؤ کی مثال ذکر کی ہے۔

معنیً فعل ماضی کی ذکر واؤ کے ساتھ لم کی مثال جیسے ''اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَلَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشَرٌ'' اس میں محل استشہاد ''لَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشَرٌ'' ہے اس میں ''لَمْ یَمْسَسْنِیْ'' معنیً فعل ماضی پر واؤ داخل کر دیا گیا ہے۔ معنیً فعل ماضی کی ترکِ واؤ کے ساتھ لم کی مثال جیسے ''فَانْقَلَبُوْا بِنِعْمَۃٍ مِنَ اللّٰہِ وَفَضْلٍ لَمْ یَمْسَسْھُمْ سُوْءٌ'' اس میں ''لم یمسسھم'' معنیً فعل ماضی ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے لیکن رابطہ واؤ کے بجائے ضمیر کے ساتھ ہے۔

معنیً فعل ماضی کی ذکر واؤ کے ساتھ لمّا کی مثال جیسے ''اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّۃَ وَلَمَّا یَأْتِکُمْ مَثَلُ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ'' اس میں ''ولمّا یأتکم'' محل استشہاد ہے۔ کہ یہ معنیً فعل ماضی ہے اور ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے اور واؤ کے ساتھ رابطہ ہے۔

معنیً فعل ماضی کی ترکِ واؤ کے ساتھ لمّا کی مثال جیسے کہ اس شعر میں ہے۔

﴿فقالت لہ العینان سمعًا وطاعۃً　　وحدّرتا کالدّر لمّا یثقب﴾

تحقیق المفردات: عینان۔ عین کی تثنیہ ہے بمعنیٰ آنکھ۔ سمعًا وطاعۃً۔ فرمانبرداری اور اطاعت گزاری۔ حدّرتا۔ تثنیہ ہے مفرد

حدّر ہے اس کے معنیٰ ہیں آنسوں گرانا۔ آنسوں بہانا۔ الدر۔ موتی۔ یثقب۔ چھوٹا سوراخ۔
ترجمہ۔ اس نے آنکھوں سے اطاعت وفرمان برداری کی اور کہا دونوں آنکھوں سے اس موتی کی طرح آنسوں بہا کر جس میں ابھی تک سوراخ نہ ہوا ہو۔
اس میں محل استشہاد ''لـمّا یثقب'' ہے یہ ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے لیکن ماقبل کے ساتھ ربط پیدا کرنے کیلئے اس پر حرف عطف داخل نہیں کیا گیا ہے۔

امّا المثبَتُ اى امّاجوازالامرين في الماضي المثبت فلدلالته على الحصول يعني حصول صفة غيرثابتة لكونه فعلًا مثبتًادون المقارنة لكونه ماضيًا فلايقارن الحال ولهذااى ولعدم دلالته على المقارنة شرط ان يكون مع قد ظاهرة كمافي قوله تعالىٰ ''وَقَدْبَلَغَنِيَ الْكِبَرُ'' او مقدرة كمافي قوله تعالىٰ ''حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ''لانّ قد تُقرّب الماضي من الحال

ترجمہ:۔
(بہرحال مثبت) یعنی ماضی مثبت میں جواز امرین (سواس لئے کہ وہ حصول پر دلالت کرتا ہے) یعنی حصول صفت غیر ثابتہ پر کیونکہ وہ فعل مثبت ہے نہ کہ مقارنت پر کیونکہ وہ ماضی ہے، پس وہ حال کے مقارن نہیں ہوسکتی (اور اسی وجہ سے) کہ وہ مقارنت پر دلالت نہیں کرتی شرط یہ ہے کہ قد کیساتھ ہو خواہ قد ظاہرہ ہو) جیسے ارشاد باری تعالیٰ وقد بلغني الكبر (یا مقدرہ ہو) جیسے ارشاد باری تعالیٰ حصرت صدورهم، کیونکہ لفظ قد ماضی کو حال کے قریب کردیتا ہے

تشریح:۔
امّا المثبت فلدلالته: فعل ماضی چاہے لفظاً ہو یا معنیً اس میں واو کا لانا نہ لانا دونوں صورتیں جائز ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ماضی حصول صفت میں اسم فاعل کے مشابہ ہے اس مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ نہ لایا جائے اور عدم اقتران میں یہ اسم فاعل کے مشابہ نہیں ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ واو نہ لایا جائے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے کہا کہ واؤ کا لانا نہ لانا دونوں صورتیں جائز ہیں۔
ولهذا:۔ اس عبارت کے ساتھ اس پر ایک تنویز ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ۔ ماضی مضارع حال کے ساتھ چونکہ مقارن نہیں ہوتا ہے اسلئے یہ شرط لگادی گئی ہے کہ ماضی کے ساتھ قد کا ہونا ضروری ہے تاکہ قد ماضی کو حال کے قریب کردے پھر قد کی دو صورتیں ہیں لفظاً قد مذکور ہوگا یا مقدّر ہوگا۔
لفظاً قد کے مذکور ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وقد بلغني الكبر ''اس میں ''قد'' لفظاً مذکور ہے۔ قد کے مقدر ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ ''اس میں قد مقدر ہے۔

والاشكال المذكور واردٌ ههنا وهو انّ الحال الّتي نحن بصددهاغيرالحال الّتي تقابل الماضي ويقرّب قدالماضي منهافيجوز المقارنة اذاكان الحال والعامل ماضيين ولفظةقدانّماتقرّب الماضي من الحال التي زمان التكلّم وربما تُبعدهُ عن الحال التي نحن بصددها كما في قولناجاء زيدفي السنة الماضيةوقدر [illegible] والاعتذار عن ذالك مذكورفي الشرح

ترجمہ:۔
اور اشکال مذکور یہاں بھی وارد ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم جس حال کے درپے ہیں وہ اس حال کے علاوہ ہے جو ماضی کے مقابل

ہے اور قد ماضی کو اس کے قریب کر دیتا ہے تو اسلئے جب حال اور عامل دونوں ماضی ہوں تو ان کے درمیان مقارنت جائز ہے اور لفظ قد ماضی کو حال کے قریب کرتا ہے جو زمانہ تکلم ہے اور بسا اوقات اس حال سے دور کر دیتا ہے جس کے ہم درپے ہیں جیسے اس قول میں آیا زید گذشتہ سال اس حال میں آیا کہ وہ اپنے گھوڑے پر سوار تھا اس اعتراض کا جواب شرح میں مذکور ہے

تشریح:۔

والاشکال المذکور وارد ھھنا: جس طرح مصنفؒ نے ''وفیہ نظر'' کہکر ایک اشکال کا ذکر کیا تھا اسی طرح کا ایک اشکال یہاں پر بھی وارد ہوتا ہے۔

یہاں پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ قد جس طرح ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے وہ حال لغوی اور حال تکلم ہے اور ہم جس حال کی بات کر رہے ہیں وہ حال اس حال کا غیر ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ قد ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے صحیح نہیں ہے جبکہ کبھی کبھار تو قد کا داخل کرنا ماضی کو حال سے دور کر دیتا ہے قریب نہیں کرتا ہے جیسے ''جاء نی زیدٌ فی السنۃ الماضیہ وقد رکب فرسہ'' اس میں قد نے ماضی کو حال کے معنیٰ سے دور کر دیا ہے۔

جواب؛ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حال کا اطلاق جس طرح زمانہ تکلم پر ہوتا ہے اسی طرح قد جس ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے اس کو بھی حال کہا جاتا ہے کہ اہل معانی اس پر حال کا اطلاق لفظی طور پر کیا ہے حقیقی طور پر نہیں کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حال کی دلالت ہوتی ہے زمانہ تکلم پر جبکہ ماضی دلالت کرتا ہے گزشتہ زمانہ پر تو ان دونوں کے درمیان منافات تھے تو اس منافات کو ختم کرنے کیلئے اہل معانی نے قد حرف تحقیق لایا ہے تا کہ قد ماضی کو حال کے قریب کر دے اور دونوں کے درمیان لفظی منافات ختم ہو جائیں گے۔اور بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فعل ماضی اپنے عامل کے اعتبار سے زمانہ حال میں واقع ہوتا ہے اور اہل معانی جو یہ کہا ہے کہ یہ زمانہ حال کے قریب کر دیتا ہے اس سے یہی زمانہ حال مراد ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہیں۔

وامّا المنفی ای جواز الامرین فی الماضی المنفی فلدلالتہٖ علی المقارنۃ دون الحصول امّا الاوّل ای دلالتہٗ علی المقارنۃ فلانّ لمّا للاستغراق ای لامتداد النفی من حین الانتفاء الٰی زمان التکلّم وغیرُھا ای غیر لمّا مثل لم وما لِانتفاء مقدّم ٍعلی زمان التکلّم مع انّ الاصل استمرارُہٗ ای استمرار ذٰلک الانتفاء لِما سیجیء حتّی تظھر القرینۃ علی الانقطاع کما فی قولنا لم یضرب زیدٌ امس لٰکنّہٗ ضرب الیوم فیَحصُل بہٖ ای بالنفی اوبانّ الاصل فیہ الاستمرار الدلالۃُ علیھا ای علی المقارنۃ عند الاطلاق تَرکُ التقیید بما یدلّ علیٰ انقطاع ذٰلک الانتفاء بخلاف المثبتِ فانّ وضعَ الفعل علی افادۃ التجدّد من غیر ان یکون الاصل استمرارہٗ فاذا قلت ضرب مثلًا کفی فی صدقہٖ وقوع الضرب فی جزء من اجزاء الماضی واذا قلت ماضرب افاد استغراق النفی لجمیع اجزاء الزمان الماضی لٰکن لاقطعیًّا بخلاف لمّا وذٰلک لانّھم قصدوا ان یکون الاثبات والنفی طرفی نقیض ولایخفٰی ان الاثبات فی الجملۃ انّما ینافیہ النفی دائمًا وتحقیقہٗ ای تحقیق ھذا الکلام انّ استمرار العدم لایفتقر الٰی سبب بخلاف استمرار الوجود یعنی انّ بقاء الحادث وھو استمرار وجودہٖ یحتاج الیٰ سبب موجودٍ لانّہٗ وجود عقیب وجودٍ ولابدّ لوجود الحادث من السبب بخلاف استمرار العدم فانّہٗ عدم فلا یحتاج الیٰ وجود سبب بل یکفیہ مجرّد انتفاء سبب الوجود والاصل فی الحوادث العدم

حتّی یوجد علّتها ففی الجملة لمّا کان الاصل فی المنفیّ الاستمرار حصل من اطلاقه الدلالة علی المقارنة وامّا الثانی ای عدم دلالته علی الحصول فلکونه منفیًا هذا اذا کانت الجملة فعلیّةً

ترجمہ:۔

(بہر حال منفی) یعنی ماضی منفی میں جواز امرین (سواس لئے ہوتا ہے کہ وہ مقارنت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ حصول اوّل پر) یعنی ماضی منفی کا مقارنت پر دلالت کرنا (اس لئے ہوتا ہے کہ لمّا استغراق کیلئے ہے) یعنی امتداد نفی کیلئے ہے انتفاء کے وقت سے زمانہ تکلّم تک (اوراس کا غیر یعنی غیر لمّا جیسے لم اور ما (اس انتفاء کیلئے ہے جو مقدم ہو) زمانہ تکلّم سے (اس کے ساتھ کہ اس کا اصل استمرار ہے یعنی اس انتفاء کا استمرار جیسا کہ آرہا ہے یہاں تک کہ انقطاع پر کوئی قرینہ ظاہر ہو جیسے قول لم یضرب زیدٌ الخ میں ہے (لیکن ضرب الیوم تو اس کے ذریعہ حاصل ہو جائے گی) یعنی نفی کے ذریعہ یا اس میں استمرار کے حاصل ہونے کے ذریعہ (اس پر دلالت) یعنی مقارنت پر (اطلاق کے وقت) اور اس چیز کیساتھ ترک تقیید کے وقت جیسے اس انقطاع انتفاء پر دلالت کرے (بخلاف مثبت کے کہ فعل کی وضع کے افادۂ کا تجدّد پر ہے) اس کے بغیر کہ اس کا استمرار اصل ہو جائے لہٰذا جب تم کہو گے ''ضرب'' مثلاً تو اس کے صدق کیلئے ماضی کے اجزاء میں سے کسی ایک جزء میں ضرب کا واقع ہونا کافی ہے اور جب تم ماضرب کہو گے تو یہ زمانہ ماضی کے تمام اجزاء میں نفی کے استغراق کا فائدہ دے گا لیکن غیر قطعی طور پر بخلاف لمّا کے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اس بات کا ارادہ کیا ہے کہ نفی اور اثبات کی نقیض دوطرفوں میں ہو اور یہ مخفی نہیں ہے کہ اثبات فی الجملہ کے منافی نفی دائمی ہی ہے (اور اس کلام کی تحقیق یہ ہے کہ استمرار عدم کسی سبب کا محتاج نہیں ہے بخلاف استمرار وجود کے) یعنی بقاء حادث جس سے مراد اس حادث کے وجود کا استمرار ہے محتاج ہوتا ہے کسی سبب موجود کا کیونکہ استمرار وجود بعد الوجود ہے اور وجود حادث کیلئے سبب کا ہونا ضروری ہے بخلاف استمرار عدم کے کہ وہ تو عدم ہی ہے اس لئے وہ کسی سبب کا محتاج نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے محض انتفاء سبب وجود کافی ہوگا اور حوادث میں اصل عدم ہے یہاں تک کہ ان کی علّتیں پائی جائیں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ چونکہ منفی میں اصل استمرار ہے اسلئے اس کے مطلق ہونے سے مقارنت پر دلالت حاصل ہوگی (اور ثانی) یعنی ماضی منفی کا حصول پر دلالت نہ کرنا (اسلئے ہے کہ وہ منفی ہے) یہ تو اس وقت ہے جب جملہ فعلیہ ہو

تشریح:۔

وامّا المنفی فلدلالته علی المقارنة: یہ چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں کہ جب جملہ حالیہ جملہ فعلیہ ماضی منفی ہو تو وہاں پر دوصورتیں جائز ہیں واؤ کا لانا بھی جائز ہے اور واؤ کا نہ لانا بھی جائز ہے۔ اور چوتھی صورت یہ ہے کہ فعل ماضی منفی اقتران بالحال پر اسم فاعل کی طرح دلالت کرتا ہے تو اس اعتبار سے واؤ نہیں لانا چاہئے لیکن عدم حصول صفت پر دلالت کرنے کے اعتبار سے یہ اسم فاعل کے مشابہ نہیں ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ لایا جائے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں واؤ کا لانا اور نہ لانا دونوں جائز ہیں۔

مصنفؒ نے ماضی کے استمرار پر دلالت کرنے کی وجہ بیان کی ہے کہ نفی کیلئے ماضی پر جو حروف داخل کئے جاتے ہیں تو ان میں سے ایک ''لمّا'' ہے اور یہ استغراق نفی کیلئے آتا ہے اور استغراق نفی کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ انتفاء سے لیکر زمانہ تکلّم تک یہ فعل منفی ہے اور لمّا کے علاوہ باقی لم اور لا ہیں ان میں اصل یہ ہے کہ یہ استمرار پر دلالت کریں لیکن یہ استمرار قرینہ کے قیام تک ہوتا ہے جب تک عدم انتفاء پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو تو اس وقت تک اس کی نفی برقرار رہتی ہے جیسے ''لم یضرب زیدٌ امس'' اس میں استمرار ہے لیکن جب متکلّم نے لکنّہ ضربه الیوم'' کہا تو اس کی وجہ سے قریب تکلّم پر دلالت ہوگئی کہ ''ضرب'' کی عدمیّت کل واقع ہوئی ہے تو اس قرینہ کی وجہ سے یہ استمرار ختم

ہو جائے گا بہر حال لم اور لما میں فرق یہ ہے کہ لم کا عموم قرینہ کے قائم ہونے تک رہتا ہے بخلاف لمّا کے کہ اس میں عموم ہر قت رہتا ہے لہذا جب لم اور لما کی وجہ سے زمانے میں استمرار آ گیا تو زمانہ ماضی کا خود بخود زمانہ حال کے ساتھ اقتران ہو جائے گا۔ ماضی میں تو استمرار کا معنیٰ پایا جائے گا لیکن ماضی منفی میں استمرار کا معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے جیسے جب کوئی آدمی کہے کہ ''ضرب زید'' زید نے مارا ہے گزرے ہوئے زمانے میں اب اگر زید نے گزرے ہوئے زمانے میں ایک بار مارا ہو تو تب بھی کہنے والا سچا ہوگا بخلاف ''لم یضرب زید اور ما ضرب زید'' کے کہ اس میں چونکہ استمرار پایا جاتا ہے اسلئے اگر ایک بار بھی ضرب پایا گیا تو تب بھی متکلم کاذب ہوگا اس میں استمرار کے پائے جانے کیلئے یہ شرط ہے کہ ایک مرتبہ بھی ضرب نہ پایا جائے جب ایک بار بھی ضرب پایا جائے گا تو عدم ضرب میں استمرار نہ ہوگا۔ لیکن ان میں استمرار غیر قطعی ہوتا ہے بخلاف لما کے کہ اس میں استمرار قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا اثبات اور نفی ایک دوسرے کے ضد تھے تو ہم نے ان دونوں میں ضدیّت کو مزید بڑھانے کیلئے نفی پر کلمہ استمرار داخل کر دیا ہے اور اثبات پر کلمہ عدم استمرار داخل کر دیا ہے تاکہ تضاد اور تناقض اور بھی بڑھ جائے اسلئے کہ نفی میں دوام ہوتا ہے اور اثبات میں عدم استمرار اور تجدّد ہوتا ہے۔

اور استمرار اور عدم استمرار کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ استمرار ''بقاء الحادث'' کا نام ہے اور انتفاء استمرار استمرار العدم کا نام ہے۔ بقاء الحادث کا مطلب ہے وجود میں استمرار کا ہونا اور جب بقاء الحادث کا نام ہے تو استمرا کے پائے جانے کیلئے کسی سبب کا پایا جانا ضروری ہے اسلئے کہ استمرار میں ایک وجود کے بعد دوسرا وجود ہوگا اور ہر ایک کیلئے ایک نیا سبب ہوگا لہذا اس میں تجدّد پایا جائے گا۔ اور استمرار العدم کا مطلب ہے عدم میں دوام کا ہونا۔ اور عدم کیلئے کسی قسم کے سبب کی ضرورت نہیں ہوتی ہے بلکہ عدم کیلئے صرف وجود کے سبب کا نہ ہونا کافی ہوتا ہے اور معدومات میں اصل بھی یہی ہے کہ ان میں معدوم ہونے کی علّتوں کے پائے جانے تک عدمیّت پائی جائے لہذا جب اس میں استمرار ہے تو استمرار کے پائے جانے کی وجہ سے حال کے ساتھ خود بخود اقتران پایا جائے گا۔ اور عدم حصول صفت کی دلالت بالکل واضح ہے کیونکہ یہ منفی ہے اور منفی کی دلالت عدم حصول صفت پر ہی ہوتی ہے۔

وان كانت اسميّةً فالمشهور جواز تركها اى الواو بعكس مامرّ فى الماضى المثبت اى لدلالة الاسميّة على المقارنة لكونها مستمرة لا على حصول صفة غير ثابتة لدلالتها على الدوام والثبات نحو كلّمتهٗ فوهٗ الى فىّ مشافهًا وايضًا المشهور انّ دخولها اى الواو اولى من تركها لعدم دلالتها اى الجملة الاسميّة على عدم الثبوت مع ظهور الاستيناف فيها فحسُنَ زيادة رابطٍ نحو فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اندادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ اى وانتم من اهل العلم والمعرفة او وانتم تعلمون مابينهٗ وبينها من التفاوت

ترجمہ:۔

اور اگر جملہ اسمیہ ہو تو مشہور جواز ترک واو ہے اس کے عکس کی وجہ سے جو گذرا ہے ماضی مثبت میں) یعنی جملہ اسمیہ کے مقارنت پر دلالت کرنے کی وجہ سے اس کے مستمر ہونے اور دلالت نہ کرنے کی وجہ سے حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت اس کے دوام وثبات پر دلالت کرنے کی وجہ سے (جیسے کلّمتهٗ فوهٗ الى فىّ مشافهةً) یعنی میں نے اس سے روبرو ہو کر گفتگو کی (اور) نیز مشہور ہے (یہ کہ واؤ کا داخل ہونا بہتر ہے) ترک واو سے (جملہ اسمیہ کے عدم دوام وثبوت پر دلالت کرنے کی وجہ سے اور اس میں استیناف کے ظاہر ہونے کی وجہ سے تو اس میں ربط کا زیادہ ہونا بہتر ہے جیسے ارشاد باری ہے ''پس مت ٹھہراؤ اللہ کا مقابل اس حال میں کہ تم جانتے ہو) یعنی تمہارا تعلّق اہل علم واہل معرفت سے ہے یعنی تم جانتے ہو اس فرق وتفاوت کو جو خدا اور شریکوں کے درمیان ہے

تشریح:۔

وان کانت اسمیۃ: یہاں تک وہ صورتیں بیان کی ہیں جن میں حال جملہ فعلیہ واقع ہوتا تھا اور اب یہاں سے ان صورتوں کو بیان کر رہے ہیں جن صورتوں میں حال جملہ اسمیہ واقع ہو جائے اس میں بھی دو مذہب ہیں ایک عام لوگوں کا مذہب ہے اور مشہور بھی یہی ہے اور دوسرا شیخ کا مذہب ہے جو غیر مشہور تو ہے لیکن تحقیقی ہے۔ عام لوگوں کا مشہور مذہب یہ ہے کہ حال جملہ اسمیہ ہو تو ترک واؤ کثیر ہے لیکن واؤ کا لانا اولیٰ ہے۔ اور اس کی وجہ ماضی مثبت کے وجہ کی ضد ہے کہ مقارنت پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ اسم فاعل کا مشابہ بنتا ہے اسلئے کہ یہ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ میں دوام و استمرار پایا جاتا ہے اور اس میں اقتران بالحال بتایا جاتا ہے جیسے کہ ابھی گزر گیا اور دوسرے نمبر پر یہ حصول صفت پر دلالت کرتا ہے لیکن یہ صفت ثابتہ ہوتی ہے صفت غیر ثابتہ نہیں ہوتی ہے اور اسم فاعل جس صفت پر دلالت کرتا ہے وہ صفت غیر ثابتہ ہوتی ہے تو دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے واؤ کے لانے اور نہ لانے کو برابر قرار دیا ہے۔ لیکن عام لوگوں کے مذہب کے مطابق واؤ کا لانا اولیٰ ہے اسلئے کہ اس کی دلالت عدم الثبوت پر ہوتی ہے اور عدم الثبوت کے ساتھ اس میں استیناف والا معنیٰ بھی پایا جاتا ہے تو چونکہ وہ مستقل جملہ ہوتا ہے اور اس کا تقاضا ہوتا ہے کہ ماقبل کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو اسلئے اس کے درمیان ایک قوی رابط ہونا چاہئے تھا تو ہم نے دونوں کے درمیان واؤ کے ربط کیلئے آنے کو اولیٰ قرار دیا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" اس میں محل استشہاد "وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" ہے اس کا ماقبل کے ساتھ واؤ کے ذریعہ ربط بنایا گیا ہے۔

وقال عبدالقاهران كان المبتدأ في الجملة الاسمية الحالية ضميرذي الحال وَجَبَتِ الواوُ سواءٌ كان خبرهُ فعلاً نحوجاء زيدٌ وهويسرع او اسمًا نحوجاء ني زيدٌ وهو مسرعٌ وذلك لانّ الجملة لاتترك فيها الواو حتى تدخل في صلة العامل وتنضم اليه في الاثبات وتقدّر تقدير المفرد في ان لايستانف لها الاثبات وهذا ممّا يمتنع في نحو جاء ني زيدٌ وهو يسرع اومسرع لانّك اذا عدتَ ذكر زيد وجئت بضميره المنفصل المرفوع كان بمنزلة اعادة اسمه صريحًا في انّك لاتجد سبيلًا الى ان تدخل يسرع في صلة المجيء وتضمّهُ اليه في الاثبات لانّ اعادة ذكره لاتكون حتى يقصد استيناف الخبر عنه بانّهٗ يسرع والّالكنت تركت المبتدأ بمضيعةٍ وجعلتهٗ لغوًا في البين واجرىٰ مجرىٰ ان تقول جاء ني زيدٌ وعمرٌو يسرع امامهٗ ثمّ تزعم انّك لم تستانف كلامًا ولم تبتدئ للسرعة اثباتًا وعلى هذا الاصل والقياس ان لايجيء الجملة الاسمية الّا مع الواو وامّا ماجاء بدونه فسبيلهٗ سبيل الشيء الخارج عن قياسه واصلهٗ بضربٍ من التاويل ونوعٍ من التشبيه هذا كلامهٗ في دلائل الاعجاز وهو مشعر بوجوب الواو في نحو زيد وزيد يسرع او مسرعٌ وجاء ني زيد وعمرٌو يسرع او مسرعٌ امامهٗ بالطريق الاولىٰ ثمّ قال الشيخ وان جُعِل نحوُ على كتفه سيفٌ حالًا كثُر فيها اي في تلك الحال تركُها اي ترك الواو نحو قول بشار شعر "

﴿اذا انكرتني بلدةٌ اونكرتها:: خرجتُ مع البازي عليّ سوادٌ﴾

بقيّة من الليل يعني اذالم يعرف قدري اهلُ بلدةٍ اولم اعرفهم خرجت منهم مصاحبًا للبازي الذي هوابكر الطيور مشتملًا على شيءٍ من ظلمة الليل غير منتظر لاسفار الصبح فقولهٗ عليّ سوادٌ حالٌ ترك فيه الواو ثمّ قال الشيخ الوجه ان يكون الاسم في مثل هذا فاعلًا للظرف لاعتماده على

ذي الحال لا مبتدأ وينبغي ان يقدّرههنا خصوصًا انّ الظرف فی تقدیر اسم الفاعل دون الفعل اللّٰهم الّا ان يقدّر فعلٌ ماضٍ مع قد هذا کلامهٗ وفيه بحث والظاهر ان مثل علیٰ کتفهٖ سیف یحتمل ان يكون في تقدير المفرد وان يكون جملة اسمية قُدّم خبرُها وان يكون فعليّة مقدّرة بالماضي او بالمضارع فعلى التقديرين يمتنع الواو وعلى التقديرين لا يجب فمن اجل هذا اكثر ترکها قال الشيخ ايضًا

ترجمہ:۔

(اور عبد القاہرؒ نے کہا ہے کہ اگر مبتداء ہو جملہ اسمیہ حالیہ میں ضمیر ذوالحال کی تو واجب ہوگا اس میں) واؤ خواہ اس کی خبر فعل ہو (جیسے جاء زید وہو یسرع یا) اسم ہو جیسے جاءنی زیدٌ (وھو مسرعٌ) اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ میں واؤ کو نہیں چھوڑا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ عامل کے صلہ میں داخل ہو جائے اور اثبات میں اس کے ساتھ مل جائے اور اسے مفرد کی طرح فرض کیا جائے اس سلسلہ میں کہ اس میں اثبات کا استیناف نہیں کیا جاتا ہے اور یہ چیز ممتنع ہے جاء نی زیدٌ وھو یسرع اور وھو مسرع میں کیونکہ جب تم نے زید کے ذکر کا اعادۂ کیا اور اس میں ضمیر مرفوع منفصل لے آئے تو یہ اس کے صریح اسم کے مرتبہ میں ہے اس اعتبار سے کہ تجھے کوئی راستہ نہیں ملا ہے کہ داخل کرے تم یسرع کو مجی ء کے صلہ میں اور اثبات میں اس کے ساتھ ملائے کیونکہ اس کے ذکر کا اعادہ نہیں ہوسکتا ہے یہاں تک کہ ارادہ کیا جائے اس سے استیناف خبر کا کہ وہ یسرع ہے ورنہ تم ہوں گے کہ تم نے مبتداء کو ضائع اور لغو کر دیا ہے اور یہ بالکل ایسا ہو جائے گا جیسے تم یوں کہو کہ جاءنی زیدٌ وعمروٌ یسرع امامہٗ پھر تم یہ سمجھتے ہو کہ تم نے کلام کا استیناف نہیں کیا ہے اور سُرْعَت کیلئے اثباتا ابتداء نہیں کی اس بناء پر اصل اور قیاس یہ ہے کہ صرف جملہ اسمیہ واو کے ساتھ آئے اور جو ترکیبیں واوٴ کے بغیر ہیں تو وہ قیاس سے خارجی چیز کی طرح ہے اور اس کی اصل بھی تاویل کی ایک قسم اور تشبیہ کی ایک نوع ہے یہ شیخ کا کلام ہے دلائل اعجاز میں جو یہ بتلا رہا ہے کہ واؤ واجب ہے جاءنی زیدٌ وزیدٌ یسرع اور مسرعٌ اور جاءنی زیدٌ وعمروٌ یسرع اور مسرعٌ عمروٌ امامہٗ میں بطریق اولیٰ۔ پھر شیخ نے کہا ہے (کہ ''علیٰ کتفہٖ سیفٌ جیسی ترکیب میں علیٰ کتفہٖ کو حال بنا دیا جائے جو اس میں کثیر ہے) یعنی اس حال میں (ترک واؤ جیسے) بشار کا یہ شعر ہے: اذا انکرتنی الخ جب اہل شہر میرے مرتبے کو نہ پہچانیں یا میں ان کو نہ پہچانوں تو میں وہاں سے نکل جاتا ہوں اپنے باز کے ساتھ اس حال میں کہ میرے اوپر رات کی تاریکی ہوتی ہے ای یعنی رات کا حصّہ ہوتا ہے یعنی جب شہر والے میں میری قدر نہ جانیں یا میں ان کی قدر نہ جانوں تو میں اپنے باز کے ساتھ ان کے پاس سے نکل جاتا ہوں جو سب پرندوں سے زیادہ سویرے اٹھنے والا ہے اس حال میں کہ مجھ پر بقیہ رات کی تاریکی ہوتی ہے اور میں صبح کا انتظار نہیں کرتا لہٰذا ''علیٰ سوادٗ' حال ہے جس میں واؤ کو ترک کر دیا گیا ہے۔ پھر شیخ نے کہا ہے کہ ان جیسی ترکیبوں میں ظرف ذوالحال پر اعتماد کرنے کی وجہ سے فاعل بن جائے گا نہ کہ مبتداء پر اور مناسب یہ ہے کہ فرض کر لیا جائے یہاں بالخصوص یہ ظرف بتقدیر اسم فاعل ہے نہ کہ بتقدیر فعل، الّا یہ کہ فعل ماضی کو قد کے ساتھ مقدّر مانا جائے یہ شیخ کا کلام ہے اور اس میں بحث ہے اور ظاہر یہ ہے کہ علیٰ کتفہٖ سیفٌ جیسی ترکیب میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ بتقدیر مفرد ہو اور یہ بھی کہ جملہ اسمیّہ ہو جس کی خبر مقدّم کر دی گئی ہو اور یہ بھی کہ جملہ فعلیہ مقدر بالماضی یا مقدر بالمضارع ہو پس دونوں تقدیروں پر واو ممتنع ہے واؤ واجب نہیں اسلئے ترک واؤ کثیر ہے۔ اور نیز شیخ نے کہا ہے کہ

تشریح:۔

وقال عبد القاهر: شیخ عبد القاہرؒ کی تحقیق یہ ہے کہ جب حال جملہ اسمیہ بن رہا ہو تو اس کی چار صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ جب حال ایسا جملہ اسمیہ ہو کہ اس کی مبتداء ایک ایسی ضمیر ہو جو ذوالحال کی طرف لوٹ رہی ہو تو وہاں پر را

بط کرنے کیلئے واؤ کالانا ضروری ہے چاہے اس کی خبر جملہ اسمیہ ہو یا جملہ فعلیہ جیسے جاء نی زید وھو یسرع اور جاء نی زید وھو مسرع ''اسلئے کہ ترک واؤ کیلئے تین شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو عامل حال کیلئے قید بنادیا جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو اثبات میں عامل حال کے ساتھ ضم کردیا جائے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو بمنزلہ مفرد قرار دیا جائے اور پھر جس طرح مفرد کے ساتھ استیناف نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح اس کے ساتھ بھی استیناف نہ کیا جائے تو ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی پائی جائے تو وہاں پر ترک واؤ کے ساتھ دوسرا جملہ لایا جاتا ہے جبکہ یہاں پر ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہیں پائی جاتی ہے اسلئے کہ انھوں نے دوسرے جملے کی مبتداء ضمیر کو بنادیا ہے اور ضمیر بمنزلہ اسم ظاہر کے ہوتی ہے اور جب اسم ظاہر کے ساتھ دوسرا جملہ لایا جاتا ہے۔ تو وہاں پر جملہ اولیٰ کیلئے خبر کا استیناف کیا جاتا ہے تاکہ مبتداء کا ذکر لغو اور بیکار نہ جائے جیسا کہ جملہ ثانیہ کیلئے کوئی اور اسم لایا جائے مثلاً یوں کہا جائے ''جاء نی زید وعمرو یسرع تو جس طرح کسی اور اسم کے ذکر کرنے کی صورت میں استیناف خبر کا قصد کیا جاتا ہے اسی طرح اس اسم کے اعادہ کی صورت میں بھی استیناف کا قصد کیا جاتا ہے لہٰذا جب یہ قاعدہ بن گیا کہ جملہ حالیہ اسمیہ واؤ کے بغیر نہیں آسکتا ہے تو اب جب بھی کہیں پر واؤ کے بغیر جملہ اسمیہ پایا جائے تو اس کی کچھ نہ کچھ تاویل کرلی جائے گی حضرت شیخؒ نے اپنی کتاب میں جو عبارت لکھی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب جاء نی زید وھو مسرع ''میں واؤ کالانا ضروری ہے تو ''جاء نی زید وزید مسرع اور جاء نی زید وعمرو یسرع ''میں واؤ کالانا بطریق اولیٰ ضروری ہوگا کیونکہ اس کو مشبہ بہ بنایا ہے اور مشبہ بہ اقویٰ ہوتا ہے مشبہ سے اسلئے ان میں واؤ کالانا بطریق اولیٰ واجب ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حال بننے والے جملہ کی خبر ظرف ہو اور اسے مبتداء سے مقدم کردیا گیا ہو تو وہاں پر ترک واؤ کثیر ہے جیسے ''علی کتفہ سیف ''اسی طرح شاعر کا یہ شعر بھی ہے کہ

﴿اذا انکرتنی بلدۃ او نکرتہا خرجت مع البازی علی السواد﴾

جب شہر والوں نے مجھے اجنبی سمجھا اور میں نے ان کو اجنبی سمجھا تو میں رات کی تاریکی ہی میں باز کے ساتھ نکل گیا۔

اس میں محل استشہاد'' مع البازی'' ہے یہ خبر بن رہا ہے اور اسے مقدم کردیا گیا ہے۔

ضابطہ. جہاں پر بھی ظرف کو مقدم کردیا جائے تو وہاں پر ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہوتے ہیں یا تو یہ ظرف مستقر بن کر خبر مقدم بن جاتا ہے اور یا اسم ظاہر کو اس کیلئے فاعل بنادیا جاتا ہے جب اسم ظاہر کو اس کا فاعل بنادیا جائے تو پھر اس کے فاعل ہونے میں تین احتمال ہیں یا تو یہ اسم فاعل کا فاعل بنے گا یا فعل مضارع کا اور یا فعل ماضی کا۔ اگر اسے اسم فاعل یا فعل مضارع مثبت کا فاعل بنادیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں ترک واؤ واجب ہوتا ہے اور اگر اسے فعل ماضی کا فاعل بنادیا جائے یا ایسا جملہ اسمیہ کا فاعل بنادیا جائے جسکی خبر اس پر مقدم کردی گئی ہو تو ان دونوں صورتوں میں واؤ کالانا نہ لانا دونوں صورتیں جائز ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ کل چار صورتیں ہیں جن میں سے دو صورتوں میں واؤ کالانا اور نہ لانا دونوں جائز ہیں اور دو صورتوں میں واؤ کا نہ لانا ضروری اور واجب ہے۔ تو ترک کی صورتیں زیادہ ہو ئیں اسلئے شیخ نے کہا ہے کہ ''والترک کثیر ''ترک کی صورتیں زیادہ ہیں۔ پھر آگے چل کر شیخؒ نے لکھا ہے کہ ان دو صورتوں میں فا عل بنانے کا احتمال زیادہ صحیح ہے اور فاعل بنانے کی صورت میں بھی اسم فاعل کو فاعل بنانا زیادہ صحیح ہے اس صورت میں اسم فاعل ذوالحال پر اعتماد کی وجہ سے مابعد والے فعل میں عمل کرے گا۔

وفیہ بحث :اس عبات کے ساتھ شیخؒ پر ایک اعتراض کیا ہے شیخؒ نے اسم فاعل کے فاعل بنانے کو زیادہ راجح قرار دیا ہے لیکن اس کی

وجہ بیان نہیں کی ہے یا اس وجہ سے کہ انھوں نے اسے راجح قرار دیا ہے کہ حال میں افراد اصل ہوتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر خبر اور نعت میں بھی اصل افراد ہے وہاں پر بھی اسم فاعل کو متعلق بنا کر اسے اولیٰ قرار دینا چاہئے جبکہ وہاں پر اولویّت نہیں بیان کی ہے اور اگر اس کے غیر کو علّت بنایا جائے تو ان کو بیان کر دینا چاہئے تھا لیکن انھوں نے بیان نہیں کیا ہے۔

وحسُن الترك اي ترك الواو في الجملة الاسميّة تارةً لدخول حرف على المبتداء يحصل بذلك الحرف نوع من الارتباط كقوله شعر 'فقلتُ عسىٰ ان تبصريني كأنّما:بنيّ حواليّ الاسودالحوارد''من حرداذا غضب فقولهٔ بنيّ الاسود جملةاسميّة وقعت حالاًمن مفعول تُبصريني ولولا دخولُ كانّماعليهالم يحسن الكلام الّابالواووقولهٔ حواليّ اي في اكنافي وجوانبي حال من بني لما في حرف التشبيه من معنىٰ الفعل ويحسن الترك تارةً أخرىٰ لوقوع الجملةِ الاسميّة الواقعةحالًا بعقب مفردِ حالكقولهٖ شعر واللّٰه يُبقيك لناسالمًا :: بُرداك تعظيمٌ وتبجيلٌ ''

فقولهٔ برداك تبجيل حال لولم يتقدّمهاقولهٔ سالمًالم يحسن فيهاترك الواو

ترجمہ:۔

(بہتر ہوتا ہے ترک) یعنی جملہ اسمیہ میں واؤ کا چھوڑنا (کبھی مبتداء پر کسی حرف کے داخل ہونے کی وجہ سے جس حرف سے ایک گونہ ارتباط حاصل ہو جائے (جیسے شعر فقلت الخ میں نے کہا دیکھے گا تو مجھکو اس حال میں کہ گویا کہ میرے لڑکے میرے اردا گرد غضبناک شیر ہیں، حوارد حرد کی جمع ہے غضب کے معنٰی میں ہے بنی الاسود جملہ اسمیہ ہے جو تبصريني کے مفعول سے حال ہے، اگر اس پر لفظ کانما داخل نہ ہوتا تو واؤ کے بغیر کلام مستحسن نہ ہوتا شعر میں لفظ ''حوالیّ'' اکناف وجوانب کے معنٰی میں ہے اور یہ حال ہے بنیّ سے کیونکہ حرف تشبیہ میں فعل کے معنٰی ہیں (اور) بہتر ہوتا ترکِ واؤ (کبھی جملہ اسمیہ حالیہ کے مفرد کے بعد واقع ہونے کی وجہ سے جیسے شعر واللّٰہ یبقیک الخ خدا تجھے باقی رکھے ہمارے لئے سلامتی کی حالت میں اس حال میں کہ تیری چادر بزرگی اور شرافت ہے اس میں ''برداک تجبیل'' حال ہے۔ اگر اس سے پہلے سالمًا نہ ہوتا تو ترک واؤ مستحسن نہ ہوتا۔

تشریح:۔

وحسن الترك: شیخ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کبھی کبھار واؤ کے علاوہ کسی اور حرف کے ساتھ ماقبل کے ساتھ رابطہ جوڑا جاتا ہے تو وہاں پر بھی ترکِ واؤ اولیٰ اور احسن ہوتا ہے اتیانِ واؤ سے جیسے کہ اس شعر میں ہے۔

فقلت عسىٰ ان تبصريني كانّما::بنيّ حوالي الاسود الحوادر۔

تحقیق المفردات: تبصر، باب نصر سے فعل مضارع ہے۔ دیکھنا۔ بنیّ ابن کی جمع ہے۔ بیٹا۔ حوالیّ۔ اردا گرد چوطرفہ۔ الاسود جمع ہے اسد کی۔ شیر۔ الحوارد حارد کی جمع ہے اس کے معنٰی ہیں غضبناک۔

ترجمہ: میں نے کہا کہ عنقریب تو مجھے اس حال میں دیکھے گا گویا میرے بیٹے میرے اردا گرد غضبناک شیر ہیں۔

محل استشہاد: اس میں ''کانّمابنيّ''اس کو حال بنا کر اس کا ماقبل کے ساتھ تعلق جوڑ دیا گیا ہے اسلئے ترک واؤ اولیٰ واحسن ہے۔

چوتھی صورت:۔ جملہ اسمیہ حالیہ کا ماقبل کے ساتھ ربط بنانے کی چوتھی صورت شیخؒ نے یہ بیان کی ہے کہ کبھی کبھار جملہ حالیہ سے حال مفردہ مراد ہوتا ہے تو اس حال مفردہ کو رابطہ بنا کر واؤ کو ترک کرنا بھی احسن ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس شعر میں ہے۔

''واللّٰه يبقيك لنا سالمًا برداك تعظيمٌ وتبجيلٌ''

تحقیق المفردات: یبقیك ۔مضارع ہے ماضی ابقی آتی ہے۔باقی رکھنا۔سالمًا صحیح سلامت رہنا۔ردا ء۔چادر۔ تبجیل اور تعظیم سے مراد بزرگی ہے۔

ترجمہ: خدا تجھے ہمارے لئے سلامت رکھے اس حال میں کہ تیری چادر بزرگی اور تعظیم ہے۔

محل استشہاد: ''سالمًا بر داك ''اس میں ''سالمًا '' حال مفردہ ہے اور'' بر داك '' حال جملہ ہے اور حال مفردہ حال جملہ کیلئے ربط کا فائدہ دے رہا ہے۔

﴿الباب الثامن الایجاز والاطناب والمساواة﴾

قال السکاکی امّاالایجاز والاطناب فلکونهمانسبیّین ای من الامور النسبیّة یکون تعلّقها بالقیاس الی تعقّل شیءٍ اٰخر فانّ المؤجز انّمایکون مؤجزًا بالنسبة الی کلام ازید منه وکذاالمطلب انّما یکون مطنبًا بالنسبة الی ماهوانقص منه لایتیسّر الکلام فیهما الّابترك التحقیقِ والتعیینِ ای لایمکن التنصیص علیٰ انّ هذاالمقدار من الکلام ایجاز وذٰلك اطناب اذربّ کلام مؤجزٍمطنب بالنسبة الی کلام اٰخروبالعکس والبناء علی امرٍ عرفیٍ ای والّابالبناء علی امر یعرفهٗ اهل العرف وهومتعارفُ الاوساطِ الذین لیسوا فی مرتبة البلاغة ولا فی غایة الفهامة ای کلامُهم فی مجریٰ عرفِهم فی تادیة المعانی عند المعاملات والمحاورات وهو ای هذا الکلام لایُحمَدمن الاوساط فی باب البلاغة لعدم رعایة مقتضیات الاحوال ولایُذَمّ ایضًامنهم لانّ غرضهم تأدیة اصل المعنیٰ بدلالات وضعیّةٍ والفاظ کیف کانت ومجرّدتالیف یخرجهاعن حکم التعلیق فالایجاز اداءُ المقصودِباقلّ من عبارة المتعارف والاطناب اداؤهٗ باکثرمنها ثمّ قال الاختصار لکونهٖ نسبیًّا یرجع فیه تارةً الی ماسبق ای الی کون عبارة المتعارف اکثر منه وتارةً اخریٰ الی کون المقام خلیقًاببسط ممّاذکر ای من الکلام الذی ذکرهٗ المتکلّم وتوهّم بعضهم انّ المراد بما ذکر متعارف الاوساط وهوغلطٌ لایخفیٰ علی من لهٗ قلبٌ اوالقی السمع وهو شهیدٌ یعنی کماانّ الکلام یوصف بالایجاز لکونهٖ اقلّ من المتعارف کذٰلك یُوصف به لکونهٖ اقلّ ممّایقتضیه المقام بحسب الظاهروانّما قلنابحسب الظاهرلانّهٗ لوکان اقلّ ممّایقتضیه المقام ظاهرًا وتحقیقًالم یکن فی شیءٍ من البلاغة مثالهٗ قولهٗ تعالیٰ ”رَبِّ اِنِّیْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ“ الاٰیة۔ فانّهٗ اطناب بالنسبة الی المتعارف اعنی قولنا یاربّ شختُ وایجاز بالنسبة الی مقتضی المقام ظاهرًالانّهٗ مقام بیان انقراض الشباب والمامُ المشیب فینبغی ان یبسط فیه الکلام غایة البسط فللایجاز معنیان بینهما عمومٌ من وجهٍ

ترجمہ:۔

آٹھواں باب ایجاز، اطناب، اور مساوات کے بیان میں ہے سکا کی نے کہا ہے کہ ایجاز واطناب چونکہ نسبی ہیں یعنی ان امورنسبیہ میں سے ہیں جن کا سمجھنا دوسری چیز کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ کلام موجز کا موجز ہونا اس کلام کی بہ نسبت ہوتا ہے جو اس سے زائد ہو اسی طرح کسی کلام کا مطنب ہونا اس کلام کی بنسبت ہوتا ہے جو اس سے کم ہو (اس لئے اس میں گفتگو کرنا آسان نہیں ہے سوائے ترک تحقیق اور ترکِ تعیین کے) یعنی اس کی تعیین کرنا ممکن نہیں کہ کلام کی یہ مقدار ایجاز ہے اور یہ مقدار اطناب کیونکہ بعض کلام موجز مطنب ہوتا ہے بنسبت دوسرے کلام کے اور اسی کا عکس (اور امر عرفی پر مبنی کرنے کے ساتھ) یعنی گفتگو ممکن نہیں ہے سوائے اس امر پر مبنی کرنے کے جس کو اہل عرف جانتے ہیں (اور وہ متعارف الاوساط ہے) جو نہ بالکل بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں اور نہ بالکل کلام سے عاجز ہوتے ہیں (یعنی ان کا وہ کلام جو ان کے عرف میں چلتا ہے معنیٰ کی ادائیگی میں) معاملات اور محاورات کے وقت (اور وہ) کلام (نہ قابل ستائش ہوتا ہے) اوساط سے (بلاغت کے باب میں) مقتضیات احوال کی رعایت نہ ہونے کی وجہ سے (اور نہ قابل مذمّت) کیونکہ ان کا مقصد اصل معنیٰ کو ادا ءکرنا ہوتا ہے دلالت وضعیّہ اور کیف ماتّفق الفاظ کے ساتھ اور مقصد تالیف ہوتی ہے جو کوّے کی کائیں کائیں سے نکل جائے (پس

ایجاز مقصود کواداء کرنے کا نام ہے متعارف سے کم کلام کیساتھ اور اطناب مقصود کواداء کرنے کا نام ہے متعارف عبارت سے زائد کیساتھ۔ پھر کہا ہے کہ اختصار کے نسبی ہونے کی وجہ سے کبھی تو اس میں ماسبق کی طرف رجوع ہوتا ہے) یعنی عبارت متعارف کے اکثر ہونے کی طرف (اور کبھی مقام کے ماذکر سے زائد وضاحت کے لائق ہونے کی طرف) یعنی اس کلام سے جس کو متکلم نے ذکر کیا ہے۔ بعض کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ ماذکر سے مراد متعارف الاوساط ہے اور یہ بالکل غلط ہے جو مخفی نہیں ہے ہر اس آدمی سے جس کے پاس فہیم دل ہو یا بات کی دھیان دے یعنی جس طرح کلام متعارف سے کم ہونے کی بناپر صورت میں ایجاز کے ساتھ متصف ہوتا ہے اسی طرح ایجاز کے ساتھ متصف ہوتا ہے مقتضی مقام سے باعتبار ظاہر کم ہونے کی بناء پر، بحسب الظاہر کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر کلام بحسب الظاہر اور بحسب الحقیقۃ دونوں اعتبار سے مقتضی مقام سے کم ہو تو یہ بلاغت کے کسی درجہ میں نہیں ہوگا اس کی مثال قول باری تعالی ہے اے رب میری ہڈیاں کمزور ہوگئیں یہ آیت عبارت متعارف یعنی یارب شخت کے لحاظ سے مطنب ہے اور بحسب الظاہر مقتضی مقام کے لحاظ سے موجز ہے کیونکہ یہ جوانی کے ختم ہو جانے اور بڑھاپے کے آجانے کو بیان کرنے کا ہے تو مناسب ہے کہ پورے بسط کیساتھ کلام کیا جائے، پس ایجاز کے دو معنی ہیں جن میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے

تشریح:۔

ایجاز، اطناب، مساوات کی تعریفات کیا ہیں مصنفؒ ان کو بعد میں بیان کریں گے یہاں پر پہلے مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ کی ایک بات نقل کر کے اس پر دو اعتراض کئے ہیں علامہ سکاکیؒ نے کہا ہے کہ اطناب اور ایجاز دونوں امور نسبی میں سے ہیں یعنی ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے اور دوسرے کا سمجھنا پہلے پر موقوف ہے کلام موجز وہ کلام ہے جس کے مقابلے میں کلام مطنب ہو اور کلام مطنب وہ کلام ہے جس کے مقابلے میں کلام موجز ہو اسلئے ان میں سے ہر ایک کی تعیین کے ساتھ تعریف کرنا مشکل ہے کیونکہ اگر مثلاً کسی کلام کے بارے میں یوں کہا جائے کہ یہ کلام موجز ہے تو ہوسکتا ہے اس سے بھی کم حروف والا کلام پایا جائے تو پھر یہ کلام دوسرے کلام کے مقابلے میں کلام مطنب بن جائے گا اسلئے کلام کے موجز یا مطنب ہونے کا دار و مدار عرف پر ہے عرف عام میں جس کلام کو کلامِ مطنب کہتے ہیں وہ کلام مطنب ہوگا اور جس کلام کو موجز کہتے ہیں وہ کلام موجز ہوگا۔

فائدہ: یہاں پر عرف عام سے مراد اوساط کا کلام ہے اور اوساط ان لوگوں کو کہتے ہیں جو نہ تو انتہائی فصیح و بلیغ ہوں اور نہ ہی وہ کلام سے بالکل عاجز و بے بس ہوں ان کے کلام کی نہ تو تعریف کی جاتی ہو کیونکہ اس میں تمام مقتضیات احوال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کے کلام کی مذمت اور برائی بیان کی جاتی ہو اسلئے کہ کسی بھی کلام سے اصل مقصود معنیٰ ہوتا ہے اور ان کے کلام کا معنیٰ معاملات اور محاورات کے مطابق ہونے کی وجہ سے بالکل واضح ہوتا ہے۔ تو تعارف اوساط میں جس کلام کو موجز کہا جائے گا وہ موجز ہوگا اور جس کلام کو مطنب کہا جائے وہ مطنب ہوگا۔

لہٰذا اب ان کی تعریف یوں ہوگی کہ کلام موجز وہ کلام جس میں اپنے مافی الضمیر کو متعارف کلام سے کم کے ساتھ اداء کیا جائے۔ اور مطنب وہ کلام ہے جس میں اپنے مافی الضمیر کا ایسی عبارت کیساتھ اظہار کیا جائے جو عبارت کلام متعارف سے زیادہ ہو۔ علامہ سکاکیؒ نے کلام موجز کی دوسری تعریف یہ کی ہے کہ کلام موجز وہ کلام ہے جس میں اپنے مافی الضمیر کا کم عبارت کے ساتھ اظہار کیا گیا ہو اور باعتبار ظاہر مقام زیادہ عبارت کا تقاضا کرتا ہو۔ ہم نے اس میں باعتبار ظاہر کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر وہ باعتبار باطن بھی زیادہ عبارت لانے کا تقاضا کرے اس کے باوجود کم عبارت لائی گئی ہو تو پھر یہ کلام بلاغت کے مقام سے گر جائے گا کلام موجز بھی نہیں رہے گا اسلئے کہ کلام کا موجز ہونا بھی بلاغت ہی کی ایک قسم ہے اس اعتبار سے ان دونوں تعریفوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہوگی اور جن دو چیزوں میں عام خاص من

وجہ کی نسبت ہوتی ہے وہاں پر تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقیہ ہوتے ہیں۔ مادہ اجتماعی یہ ہے کہ اپنے مافی الضمیر کے اظہار کیلئے مقام کے تقاضا اور متعارف کے مقتضی دونوں سے کم عبارت لائی جائے جیسے ''ربّ شِخْتُ'' یہ عبارت مقام مقتضاء سے بہت کم ہے کیونکہ یہ مقام عجز وانکساری کے بتلانے کا ہے اس مقام پر پوری تفصیل بیان کرنی چاہئے کہ میں کمزور ہو گیا ہوں اور جوڑوں میں درد ہے وغیرہ وغیرہ لیکن اس پوری تفصیل کے بیان کرنے کے بجائے صرف اتنا بیان کر دیا ہے کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں جو تعارف اوساط کے تقاضا سے بھی کم ہے کیونکہ عرف عام میں ایسے مقام پر یائے ندائیہ بھی لائی جاتی ہے اور یہاں پر یائے ندائیہ بھی نہیں ہے۔ اسی طرح یائے متکلم بھی لائی جاتی ہے اور یہاں پر وہ بھی نہیں ہے۔ لہٰذا یہ تعارف اوساط کے تقاضا سے بھی کم ہے۔

دوسرا مادہ یہ ہے کہ مقام کے اقتضاء کے مطابق تو کلمات ہوں لیکن وہ متعارف اوساط کے تقاضا سے کم ہوں جیسے ''غـزال'' یہ عرف اوساط کے تقاضا سے تو کم ہیں کیونکہ عرف میں ''هذا غـزال'' کہا جاتا ہے لیکن مقام مقتضاءِ مقام کے مطابق ہے کیونکہ نحویوں کے ہاں یہ قانون ہے ضیق مقام کی وجہ سے مبتداء کو حذف کر دیا جاتا ہے تیسرا مادہ یہ ہے کہ مقام کے اعتبار سے تو کم ہو لیکن متعارف اوساط کے مطابق ہو جیسے ''یاربّ شخت'' یہ عرف عام کے تو مطابق ہے کیونکہ عرف عام میں یا حرف نداء اور یائے تکلم لا کر یہ جملہ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن مقام کے اعتبار سے اس کلام کے حروف کم ہیں اسلئے کہ یہ مقام اپنے عجز وانکساری کے بیان کرنے کا ہے کہ اللہ کے سامنے حضرت زکریاؑ یوں کہتے کہ اے اللہ یہ ہوا وہ ہوا لیکن بجائے پوری تفصیل کے بیان کرنے کے صرف ''یا ربّ شخت'' پر اکتفاء کیا ہے۔

وفيه نظرٌ لانّ كون الشيء نسبيًّا لايقتضي تَعَسُّرَ تحقيقِ معناه اذ كثيرًا مايتحقّق معاني الامور النسبيّة وتعرف بتعريفات تليق بها كالابوّة والاخوّة وغيرهما والجواب انّهٗ لم يرد تعسّر بيان معناهما لانّ ماذكرهٗ بيانٌ لمعناهما بل اراد تعسّر التحقيق والتعيين في انّ هذا القدر ايجاز وذلك اطناب ثمّ البناء على المتعارف والبسط الموصوف بان يقال الايجاز هو الاداء باقلّ من المتعارف اوممّا يليق بالمقام من كلام ابسط من الكلام المذكور ردٌّ الى الجهالة اذ لاتعرف كميّة متعارف الاوساط و كيفيّتها لاختلاف طبقاتهم ولا يعرف انّ كلّ مقام ايَّ مقدار يقتضي من البسط حتّٰى يقاس عليه ويرجع اليه والجواب انّ الالفاظ قوالب المعاني والاوساط الذين لايقدرون في تادية المعاني على اختلاف العبارات والتصرف في لطائف الاعتبارات لهم حدٌّ معلوم من الكلام يجري بينهم في المحاورات والمعاملات وهذا معلوم للبلغاء وغيرهم فالبناء على المتعارف واضحٌ اليهما جميعًا واما البناء على البسط الموصوف فانّما هو للبلغاء العارفين بمقتضيات الاحوال بقدر ما يمكن لهم فلايجهل عندهم ما يقتضيه كلّ مقام من مقدار البسط

ترجمہ:۔

(اور اس میں نظر ہے کیونکہ کسی چیز کا نسبی ہونا اس کے معنٰی کی تحقیق کی دشواری کا مقتضی نہیں ہے) کیونکہ بہت سے امور نسبیہ کے معانی کی تحقیق کی جاتی ہے اور ان کے لائق ان کی تعریفات کی جاتی ہیں جیسے ابوۃ واخوۃ وغیرہ، جواب یہ ہے کہ سکا کی کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کا معنٰی بیان کرنا دشوار ہے کیونکہ سکا کی نے جو کچھ ذکر کیا ہے یہ ان کے معنٰی کو بیان کرنے کیلئے ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کی تحقیق وتعین کرنا دشوار ہے کہ یہ مقدار ایجاز ہے اور یہ مقدار اطناب ہے۔ (اور پھر امر متعارف اور بسط موصوف پر مبنی کرنا، اس طور پر کہ کہا جائے کہ ایجاز متعارف سے کم کلام کے ساتھ ادا کرنے کا نام ہے یا اس کلام سے کم کے ساتھ جو مناسب مقام ہے یعنی کلام مذکور سے کم کیساتھ (جہالت

پر پھیرنا ہے) کیونکہ متعارف الاوساط کی نہ مقدار معلوم ہے اور نہ ہی اس کی کیفیت اختلاف طبقات کی بناء پر اور یہ بھی معلوم نہیں کہ ہر مقام کس قدر بسط چاہتا ہے یہاں تک کہ اس پر قیاس کیا جا سکے جواب یہ ہے کہ الفاظ معانی کے قالب ہیں اور وہ اوساط جو معانی کی ادائیگی پر اختلاف عبارات کے اور لطائف اعتبارات میں تصرّفات پر قادر نہیں ہیں ان کے ہاں بھی کلام کی ایک حد معلوم ہے جو ان کے محاورات اور معاملات میں جاری ہوتی ہے اور یہ بات بلغاء وغیر بلغاء سب کو معلوم ہے پس متعارف پر مبنی کرنا ان سب کے لحاظ سے واضح ہے رہا بسط موصوف پر مبنی کرنا تو یہ بلغاء کے لحاظ سے ہے جو بقدر امکان مقتضیات احوال سے واقف ہیں لہٰذا جو بھی مقام بسط کا مقتضی ہے وہ ان کے نزدیک مجہول نہ ہوگا۔

تشریح:۔

وفیه نظر: یہاں سے مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر دو اعتراض کئے ہیں ان کو بیان کریں گے اور ساتھ ساتھ شارحؒ نے ان کا جواب دیا ہے اس کو بھی نقل کریں گے۔

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ یہ چونکہ امور نسبی میں سے ہے اسلئے ان کی تعریف کرنا مشکل ہے سکاکی کا یہ کہنا کہ ان کی تعریف نہیں کی جا سکتی ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ امور نسبی ہوں گے لیکن ان کی تعریف کی گئی ہے جیسے ''ابوّة'' اور ''بنوّة'' ان کی تعریف کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ''الاب من له الابن'' اور ''ابن'' کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''الابن من لهٗ الاب'' باپ وہ ہے جس کا بیٹا ہو اور بیٹا وہ ہے جس کا باپ ہو۔ اسی طرح حرکت وسکون کی بھی تعریف کی جاتی ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ یہ چونکہ امور نسبیہ میں سے ہیں اسلئے ان کی تعریف نہیں کی جاتی ہے درست نہیں ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے جو کچھ کہا ہے کہ امور نسبی کی تعریف نہیں ہوسکتی ہے اس سے تعریف مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ان کی تعیین کرنا مراد ہے کہ یہ اطناب ہے اور یہ ایجاز ہے اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس سے بھی کوئی مختصر کلام ہو تو یہ اس کی نسبت سے کلامِ مطنب بن جائے گا اور دوسرا کلام موجز بن جائے گا اور اسی طرح اطناب بھی ہے کہ اس میں یہ احتمال باقی ہوتا ہے لہٰذا آپ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ اطناب اور ایجاز کا دارومدار تعارف اوساط اور بسط اقتضاء پر ہے یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے تعریف بالمجہول لازم آتا ہے کیونکہ تعارف اوساط کی کوئی مقدار معلوم نہیں ہے کہ کونسی مقدار تک کلام لایا جائے تو کلام مطنب ہو گا اور کونسی مقدار کا کلام لایا جائے تو کلام موجز ہوگا لہٰذا یہ ایک امر مجہول ہے اسی طرح بسطِ اقتضاء مقام بھی مجہول ہے کیونکہ اس میں بھی معلوم نہیں ہوتا ہے کہ کونسا مقام بسطِ کلام کا تقاضا کرتا ہے اور کونسا مقام نہیں کرتا ہے کہ اس پر دوسرے مقام کو قیاس کرلیا جائے لہٰذا آپ کا یہ کہنا تعریف بالمجہول ہے اور کسی بھی چیز کی تعریف بالمجہول جائز نہیں ہے اسلئے آپ کی یہ تعریف باطل اور ناجائز ہے۔

جواب: الفاظ معانی کیلئے لباس ہیں اور ہم نے جو یہ تعریف کی ہے یہ اوساط کی تعریف ہے کہ اوساط کو معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی کتنی مقدار موجز ہے اور کتنی مقدار مطنب ہے عام لوگوں کیلئے یہ تعریف نہیں کی ہے لہٰذا جب یہ تعریف ہی بلغاء کیلئے ہے تو ان کو تو دونوں کا خود بخود پتہ چل جاتا ہے اسلئے یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

والاقربُ الی الصواب ان یقال المقبولُ من طرقِ التعبیر عن المراد تأدیة اصله بلفظٍ مساوٍ لهٗ ای لاصل المراد **او بلفظٍ ناقصٍ عنه وافٍ او بلفظٍ زائدٍ علیه لفائدةٍ فالمساواة ان یکون اللفظ بمقدار اصل المراد والایجاز ان یکون ناقصًا عنه وافیًا به والاطناب ان یکون زائدًا علیه لفائدة واحترز بوافٍ**

عن الاِخلال وھو ان یکون اللفظ ناقصًا عن اصل المراد غیر وافٍ بہ کقولہ شعر "والعیش خیرٌ فی ظِلا::لِ النوک ای الحمق والجھالۃ ممّن عاش کدًا "ای مکدودًا متعوبًا ای الناعم وفی ظلال العقل یعنی انّ اصل المراد ان العیش الناعم فی ظلال النوک خیرٌ من العیش الشاق فی ظلال العقل ولفظہٗ غیر وافٍ بذٰلک فیکون مخلًّا فلا یکون مقبولًا واحترز بفائدۃ عن التطویل وھو ان یزید اللفظ علیٰ اصل المراد لالفائدۃ ولا یکون اللفظ الزائد متعیّنًا نحو قولہٗ شعر وقدّدت الادیم لراھشیہ والفی ای وجد قولھا کِذْبًا ومَیْنًا "والکذب والمین واحدٌ قولہٗ وقدّدت ای قطعت والراھشان العرقان باطن الذراعین والضمیر فی راھشیہ وفی الفی لجذیمۃ الابرش وفی قدّدت وقولھا للزبّاء والبیت فی قصّۃ قتل الزبّاء الجذیمۃ وھی معروفۃٌ

ترجمہ:۔

(اور اقرب) الٰی الصواب (یہ ہے کہ کہا جائے کہ تعبیر مراد کے طریقوں میں سے مقبول طریقہ اصل مراد کو ایسے لفظ کے ساتھ اداء کرنا ہے جو اصل مراد یا ایسے لفظ کے مساوی ہو جو ناقص ہو مگر وافی مراد ہو یا ہو کسی فائدے کیلئے) پس مساوات یہ ہے کہ لفظ اصل مراد کے برابر ہو اور ایجاز یہ ہے کہ اس سے کم اور وافی ہو اور اطناب یہ ہے کہ زائد ہو کسی فائدہ کیلئے (اور واف کے ذریعہ اخلال سے احتراز کیا ہے) اخلال یہ ہے کہ لفظ اصل مراد سے ناقص ہو اور غیر وافی ہو (جیسے شعر والعیش الخ حماقت کے سایہ میں زندگی بہتر ہے اس شخص سے جو تعب ومشقت میں زندگی گزارے یعنی خوشگوار زندگی اور عقل کے سایہ میں) یعنی اصل مراد یہ ہے کہ خوشگوار زندگی جو حماقت کے سایہ میں گزاری جائے اس ناگوار زندگی سے بہتر ہے جو عقل کے سایہ میں گزاری جائے اور یہاں پر الفاظ اس مراد کو پوری طور پر اداء نہیں کر رہے ہیں لہٰذا یہ کلام مخل اور غیر مقبول ہوگا (اور) احتراز کیا ہے (بفائدۃ کے ساتھ تطویل سے) تطویل یہ ہے کہ لفظ اصل مراد سے بلا فائدہ زائد ہو اور وہ زائد لفظ متعیّن نہ ہو (جیسے) شعر وقددت الخ اور کاٹ دیا اس کی دونوں رگوں کی کھال کو (اور پایا اس کے قول کو سراسر جھوٹ) اور کذب ومین دونوں کے ایک ہی معنٰی ہیں قددت قطعت کے معنٰی میں ہے راھشان دو رگیں ہیں کلائیوں کے اندر کی طرف راھشیہ اور الفی کی ضمیریں جزیمہ ابرش کی طرف راجع ہیں اور قددت اور قولھا کی ضمیریں زباء کی طرف اور یہ شعر زباء کے جذیمہ کو قتل کرنے کے بارے میں ہے جو مشہور ہے)

تشریح:۔

والاقرب الی الصواب: یہاں سے مصنفؒ نے ان کی تعریف کی ہے کہ چنانچہ تین چیزیں ہیں مساوات، ایجاز، اطناب، اگر اپنے مافی الضمیر اور مقصود کو ایسی عبارت کے ساتھ اداء کر دیا جائے جو مقصود کے اداء کرنے میں پوری ہو تو اسے مساوات کہتے ہیں۔ ایجاز وہ کلام ہے جس میں اپنے مقصود اور مافی الضمیر کو ایسی عبارت کے ساتھ اداء کر لیا جائے جو مقصود کے اداء کرنے سے کم تو ہو پر اس سے مقصود پورا پورا اداء ہوتا ہو۔ اطناب وہ کلام ہے جو اپنے مقصود کے اداء کرنے سے اضافی اور زائد ہو اور اسکی زیادتی کسی نکتہ اور فائدہ کیلئے ہو۔ ایجاز کی تعریف میں وافی کی قید لگا کر اخلال سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اخلال کی صورت میں اگر چہ کم عبارت کے ساتھ معنٰی مرادی کو اداء کیا جاتا ہے لیکن اس سے معنٰی مرادی پورے کا پورا اداء نہیں ہوتا ہے جیسے کہ حارث بن حلہ یشکری کے اس شعر میں ہے۔

﴿والعیش خیرٌ فی ظلال النوک ممن عاش کدًا﴾

تحقیق المفردات:۔ عیش کا وہ سامان جو معیار زندگی ہو۔ ظلال۔ سایہ۔ نوک۔ حماقت اور جہالت۔ کدا۔ مکدر اور تنگ ہونا

اس شعر کے کہنے سے شاعر کا مقصود یہ ہے کہ وہ خوش عیش زندگی جو جہالت اور حماقت میں ہو اس زندگی سے بہتر ہے جو عقل کے سایہ میں ہو نے کے باوجود مکدّر اور تنگی کے ساتھ گزرے۔ لیکن یہ پوری بات شعر سے معلوم نہیں ہوتی ہے شعر سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ''زندگی جاہلیت اور حماقت میں ہو تو وہ بہتر ہے مکدّر زندگی سے'' اس کمی کو پورا کرنے کیلئے انہیں ''عیش'' کے بعد ''الناعم'' کا لفظ لا نا چاہئے تھا کیونکہ ''عیش' صرف زندگی کو کہتے ہیں خوش عیش زندگی کو نہیں کہتے ہیں اسی طرح آخر میں ''فی ظلال النوك'' کی عبارت لانی چاہئے تھی لیکن وہاں پر بھی یہ عبارت نہ لا کر اس کلام کو غیر وافی للمقصود بنایا ہے۔

اسی طرح اطناب کی تعریف میں ''فائدہ'' کی قید لگا کر انھوں نے ایک تو تطویل سے احتراز کیا ہے کیونکہ تطویل اس زیادتی کو کہتے ہیں جس میں زیادتی کسی فائدے کیلئے نہ ہو اور وہ زیادتی غیر متعیّن ہو جیسے عدی بن زید عبادی کے اس شعر میں ہے۔

﴿وقددتِ الادیمَ لرا ھشیه والفیٰ قولها کذبًا ومینًا﴾

تحقیق المفردات: وقددت۔ قد سے مؤخوذ ہے واحد مؤنث کا صیغہ ہے اس کے معنیٰ ہیں کاٹنا۔ الادیم۔ کھال اور چمڑا۔ راھشیه۔ ہاتھ کے ان دو رگوں کو کہتے ہیں جن کے کاٹنے سے پورے جسم کا خون نکل جاتا ہے۔ الفیٰ پایا۔ کذب اور مین۔ الفاظ مترادفہ ہیں جھوٹ۔

ترجمہ۔ اور کاٹ دیا اس کی دونوں کلائیوں کے رگوں کی کھال کو اور اس کی بات کو صریح جھوٹ پایا۔

محل استشہاد: اس شعر میں کذب اور مین میں سے ایک زائد ہے لیکن کسی فائدے کیلئے زائد نہیں ہے اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ وہ زائد کونسا ہے جذیمہ بادشاہ کا نام ہے جو ملک حیرہ کا سب سے پہلے مالک ہوا، اس کا زمانہ حضرت عیسیٰؑ کے زمانے سے کچھ پہلے یا کچھ بعد میں تھا، ابرش اس کا لقب ہے اصل میں ابرص تھا لیکن عرب اس کے جاہ وجلال شان وشوکت کو دیکھ کر ابرص کے بجائے ابرش ہی پکارتے تھے، زباء ایک جزیرہ کی رانی کا لقب ہے جس کا نام فارغہ تھا زباء زبیب سے مأخوذ ہے بمعنیٰ کثرت شعر یہ چونکہ بہت بڑی شاعرہ تھی اسلئے اسے زباء کہتے تھے۔ **شعر کا پس منظر؛** اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ حیرہ ملک کا ایک بادشاہ جس کا نام جزیمہ بن مالک الابرش تھا یہ وہ بادشاہ ہے جس نے سب سے پہلے شمع روشن کی اور منجنیق نصب کی۔ اس نے شام اور عراق پر قابض طرب بن حسّان کو قتل کر دیا باپ کے مارے جانے کے بعد اس کی بیٹی ''زباء'' نے عنان حکومت سنبھالی یہ لڑکی بڑی چالاک وشاطر تھی اس نے نہر فرات کے دونوں کناروں پر دو مضبوط قلعے تعمیر کروا کر ان کے درمیان سرنگ بنوا کر رستہ بنوایا تھا۔ ایک قلعے میں خود رہتی تھی اور دوسرا قلعہ اپنی بہن کے سپرد کر دیا تھا ان اندرونی انتظامات سے فراغت کے بعد اس نے اپنے باپ کا بدلہ لینے کی ٹھانی اور اس کیلئے اس نے جذیمہ ابرش کے پاس پیغام بھیجا کہ آپ کو معلوم ہے کہ عورتوں کا نظام حکومت فطرۃً ناقص العقل ہونے کی وجہ سے بہت سست ہوتا ہے میں چاہتی ہوں کہ اپنی حکومت کی باگ ڈور کسی ایسے شخص کے سپرد کر دوں جو ترقی دے کر اسے چار چاند لگا دے اور میں اس سے نکاح کر کے اپنی بقیہ عمر آرام سے گزار دوں میں نے اس بارے میں کئی بار غور کیا مجھے اس کیلئے آپ سے بہتر کوئی نظر نہ آیا کیونکہ میرے سامنے آپ کی حکومت اور آپ کا نظام ہے جو رشک خلائق ہے اسلئے آپ سے میری گزارش ہے کہ آپ میری اس درخواست کو شرف قبولیت سے نوازیں اور میری اس درخواست کو رد کر کے میری آسوں پر پانی نہ پھیریں۔ اس نے یہ پیغام روانہ کر کے اپنے لشکر کو مسلح رہنے کا حکم دیا کہ جوں ہی جذیمہ آئے اسے گرفتار کر لو جب جزیمہ کے پاس یہ پیغام پہنچا تو بہت زیادہ خوش ہو کر روانہ ہو گیا جذیمہ کے مصاحب قصیر بن سعد نے ہر چند اسے اس ارادے سے باز رہنے کا کہا لیکن اس نے ان کی ایک نہ مانی بالآخر جب یہ دونوں وہاں پر پہنچ گئے تو جزیمہ تو گرفتار ہو گیا لیکن قصیر اپنی جان بچا کر بھاگ گیا ''جان بچی سو لاکھوں پائے'' جذیمہ کا انجام یہ ہوا کہ ملکہ کے حکم سے اس کی فصد کی رگیں کھول دی گئیں جس کی وجہ سے خون بہہ بہہ کر وہ مرگیا قصیر نے جذیمہ کے بھانجے عمرو بن عدی کے پاس پہنچ کر یہ سارا ماجرا اسے کہہ سنایا اور اسے بدلہ لینے پر ابھارا اس کے بعد قصیر نے اپنی ناک کان خود کاٹ کر ''زباء کے پاس جا کر کہا کہ جذیمہ کے بھا

بچے نے مجھ پر یہ الزام لگایا ہے کہ تم نے جذیمہ کے ساتھ دغا کر کے اسے قتل کروادیا ہے اور اس جرم کی پاداش میں اس نے میرے ناک کان کاٹ کر مجھے ملک بدر کردیا ہے'' زباء نے اس کی بات پر اعتماد کر کے اسے اپنے ہاں پناہ دیدی کچھ عرصے کے بعد قصیر تجارت کی غرض سے اِدھر اُدھر ممالک سے ملکہ کا اعتماد بڑھانے کیلئے تحفے تحائف لا لا کر دینے لگا جب ملکہ کو پورا اعتماد ہوگیا کہ یہ واقعی تاجر ہے تو قصیر عمرو بن عدی کے پاس پہنچا اور اس نے اس کی مدد سے ایک ہزار اونٹوں کا قافلہ تیار کرلیا ہر اونٹ پر ایک ایک صندوق رکھا اور اس میں دو دو مسلح آدمی بٹھا کر اس قافلے کو'' زباء کی طرف روانہ کردیا جب اس کا قافلہ قریب پہنچا تو خود ملکہ کو اطلاع دینے کیلئے چلا گیا ملکہ اپنے قلعے کی طرف قافلے کو آتا دیکھ کر بہت خوش ہوئی اور بڑے شوق سے اجازت دیدی جب پورے کا پورا قافلہ قلعے میں داخل ہوگیا تو ہر صندوق سے دو دو آدمی نکل گئے زبّاء'' کو غدر کا پتہ چلا تو اس نے سرنگ کے ذریعے بھاگنا چاہا جب وہاں پہنچی تو وہاں پر قصیر پہلے سے کھڑا تھا وہ واپس ہوگئی ادھر آئی تو ادھر عمرو بن عدی کھڑا تھا اس نے عمرو کے ہاتھوں مرجانا گوارا نہ کر کے اپنی انگوٹھی کا ہیرا کھا کر خود ہی اپنا خاتمہ کردیا اس کے بعد سے یہ قصہ عربی تاریخ میں ضرب المثل بن گیا ہے۔

یہ شعر عدی بن زید العبادی کا ہے جن کا انتقال ۵۸۷ء میں ہوا ہے جو جاہلی حضرمی شاعر اور نعمان بن منظر کا کاتب تھا ایاس نسری نے اہل عرب کا قول نقل کیا ہے ''اشعر العرب ابو داؤد الایادی'' اہل عرب میں سب سے بڑا شاعر ابوداؤد الایادی ہیں

واحترز ایضا بفائدة عن الحشو وهو زيادة معيّنة لا لفائدة المفسد للمعنىٰ كالندى فى قوله شعر ولا فضلَ فيها اى فى الدنيا للشجاعة والندىٰ: وصبر الفتى لولا لقاءُ شعُوب "هى علم المنيّة صرفها للضرورة وعدم الفضيلة علىٰ تقدير عدم الموت انّما يظهر فى الشجاعةِ والصبر لتيقّن الشجاعة بعدم الهلاك وتيقّن الصابر بزوال المكروه بخلاف الباذل ما لَهُ فانّهٗ اذا تيقّن بالخلود وعرف احتياجهٗ الىٰ المال دائمًا فانّ بذلهٗ حينئذٍ افضل ممّا اذا تيقّن بالموت وتخليف المال وغاية اعتذاره ما ذكرهٗ الامام ابن جنّى وهو انّ فى الخلود وتنقل الاحوال فيه من عسر الىٰ يسر ومن شدّة الىٰ رخاء ما يسكّن النفوس ويسهّل البؤس فلا يظهر لبذل المال كثير فضل، وعن الحشو غير المفسد للمعنى لقوله "شعر" وأعْلَمُ علمَ اليومِ والأمسِ قبلَهٗ ولكنّنى عن علم ما فى غدٍ عمٍى "فلفظ قبلهٗ حشو غير مفسدٍ وهذا بخلاف ما يقال ابصرتهٗ بعينىّ وسمعتهٗ باذنىّ و كتبتهٗ بيدىّ فى مقامٍ يفتقر الىٰ التاكيد

ترجمہ:۔

اور بفائدة کے ذریعہ احتراز کیا ہے (حشو سے) اور وہ معیّن اور بلا فائدہ زیادتی ہے جو مفسد معنٰی ہو جیسے لفظ ندیٰ متنبی کے اس شعر میں (نہیں تھی کوئی خوبی اس میں) یعنی دنیا میں (بہادری، شجاعت اور جوان کے صبر کی اگر موت کا سامنا نہ کرنا ہوتا، شعوب، موت کا علم ہے جسے ضرورت شعری کی وجہ سے منصرف کردیا ہے، عدم فضیلت بتقدیر عدم موت صرف شجاعت اور صبر میں ہے کیونکہ بہادر کو عدم ہلاکت کا اور صابر کو مصیبت کے زوال کا یقین ہوتا ہے بخلاف مال خرچ کرنے والے کے کہ جب اس کو یقین ہے ہمیشگی کا اور وہ مال کی طرف اس کی احتیاج کو جانتا ہے کہ اس کا ایسی حالت میں خرچ کرنا بہتر ہے جبکہ اسے موت کا اور مال کے چھوڑ جانے کا یقین ہو جائے متنبی کی طرف سے غایت اعتذار وہ ہوسکتا ہے جس کو امام ابن جنی نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ ہمیشگی میں اور سختی ونرمی تنگی وخوشحالی کے مختلف احوال میں نفس کو تسکین اور سختی آسان ہو جاتی ہے تو بذل میں کوئی زیادہ خوبی ظاہر نہیں ہوتی ہے (اور احتراز کیا ہے غیر مفسد کے ساتھ معنٰی حشو سے جیسے شعر واعلم الخ مجھے آج کا بھی علم ہے اور کل گذشتہ کا بھی) لیکن میں آئندہ کل کے علم سے بالکل نابلد ہوں اس میں لفظ قبلہٗ حشو غیر مفسد معنٰی ہے اور یہ اس

مقام کے خلاف ہے جو کہا ہے البصرۃ بعینی وسمعۃ باذنی وکتبۃ بیدی اس مقام کے جہاں تاکید کی ضرورت ہے

تشریح:۔

فائدہ کی قید لگا کر دوسرے نمبر پر انھوں نے حشو سے احتراز کیا ہے۔ پھر حشو کی دو قسمیں ہیں (۱) مفسد للمعنیٰ (۲) غیر مفسد للمعنیٰ۔ مفسد للمعنیٰ کی مثال جیسے

﴿ ولا فضل فیہا للشجاعۃ والندیٰ   وصبر الفتیٰ لو لا لقاء شعوب ﴾

تحقیق المفردات: فضل ۔احسان، زیادتی اور فضیلت۔ شجاعۃ ۔دلیری، بہادری، خوف کے وقت دل کی مضبوطی۔ الندیٰ ۔بارش ، سبز گھاس، شبنم، ترمٹی، بخور کے مانند ایک چیز جس سے خوشبو کرتے ہیں انتہائی بخشش، فضل وخیر۔ ج۔ انداء، اندیہ۔ لقاء ۔ملاقات کرنا۔ شعوب ۔جمع ہے اس کا مفرد شعب مصدر ہے بڑا قبیلہ، لوگوں کی جماعت۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ ''ھما شعبان '' وہ دونوں ایک جیسے ہیں

ترجمہ۔ اگر موت کا آنا نہ ہوتا تو اس دنیا میں شجاعت، سخاوت اور نوجوان کے صبر کی کوئی فضیلت ووقعت نہ ہوتی۔

محل استشہاد: اس میں ''لقاء شعوب '' کی طرف ''ندیٰ '' کی نسبت کی گئی ہے یہ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے اور '' شجاعت '' اور '' صبر الفتیٰ '' کی نسبت کی گئی ہے تو یہ نسبت صحیح ہے۔

اس شعر کی تفصیل یہ ہے کہ موت کے خطرے کے ہوتے ہوئے پھر بھی آدمی کا بہادری دکھانا ایک قابل ستائش اور قابل تعریف بات ہے اسی طرح موت کا یقین ہوتے ہوئے بیماریوں اور مصائب پر صبر کرنا بھی ایک قابل تعریف بات ہے لیکن موت کے یقین کا ہوتے ہوئے سخاوت کرنا کوئی قابل تعریف بات نہیں ہے کیونکہ موت کی وجہ سے ہر آدمی کو یقین ہو جاتا ہے کہ اب میرا مال میرے قبضے سے نکل جائے گا اور لوگوں میں تقسیم ہو جائے گا لہٰذا موت کا یقین ہوتے ہوئے مال خرچ کرنا ممدوح بننے کا تقاضا کرتا ہے لیکن پھر بھی اس کی نسبت ''لقاء شعوب '' کی طرف کی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے معنیٰ بالکل خراب اور فاسد ہو جاتا ہے تو اس زیادتی کو بے فائدہ اور حشو کہتے ہیں۔

وغایۃ اعتذار ماذکر: اس شعر میں مفسد معنیٰ کی جو خرابی ہے علامہ ابن جنی نحوی نے شرح متنبی میں اسے دور کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ عدم موت کی صورت میں سخاوت میں خوبی کے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب آدمی خوشحالی وتنگدستی کے مختلف حالات کا مشاہدہ کرتا ہے تو اسے یک گونہ اطمینان حاصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ سختیوں اور مشکلات کو آسانی کے ساتھ جھیل لیتا ہے لہٰذا جب سے یہ یقین ہو جائے کہ مجھے ہمیشہ زندہ رہنا ہے اور مال کے نہ ہونے کی وجہ سے مجھ پر حالات آسکتے ہیں میں نان جویں کا محتاج بن سکتا ہوں اس کے باوجود بھی وہ بے دریغ مال خرچ کر دیتا ہے تو اس میں خوبی نہیں ہے کیونکہ اسے خوف ہی نہیں ہے کہ ابھی اگر راحت ہے تو کبھی مجھ پر سختی بھی آسکتی ہے تو اس وقت میں اپنی ضروریات کو کس طرح پورا کروں گا وہ تو سمجھتا ہے کہ جان ہے تو جہان ہے جب تک زندہ رہا مال ہاتھ کا میل ہے اسکے رکھنے کا فائدہ ہی کیا ہے جب ضرورت پڑے گی اللہ اور دے گا لہٰذا یہ شعر صحیح ہے اور اس میں حشو نہیں ہے۔

فائدہ:۔ علامہ ابن جنی نے اسے بنانے کی بہت کوشش کی ہے لیکن ان سے یہ بات بنی نہیں ہے کیونکہ جب آدمی کو ہمیشہ رہنے کی امید ہو تو انسے مصائب وآلام کا خطرہ بھی زیادہ رہتا ہے یہاں تک کہ اس کا اندیشہ حصول مال سے بھی بڑھ جاتا ہے اسلئے عدم موت کا یقین ہونے کی صورت میں بھی اس کا مال خرچ کرنا قابلِ تعریف ہوگا نیز جب ایک آدمی یہ سمجھتا ہے کہ میرے کو ہمیشہ رہنا ہے اور میری ضروریات مال کے بغیر پوری بھی نہیں ہوسکتی ہیں پھر بھی وہ بے دریغ مال خرچ کرتا ہے تو یہ قابل تعریف وقابل ستائش ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ زیادتی بغیر فائدے کے ہو اور مفسد معنیٰ بھی نہ ہو جیسے

﴿واعلم علم الیوم والامس قبلہٗ   ولکنّنی عن علم ما فی غدٍ عمیٰ ﴾

ترجمہ: اور میں جانتا ہوں آج اور گزشتہ کل کے علم کو لیکن میں آئندہ کل کے علم سے اندھا (بے خبر) ہوں
محل استشہاد: والامس اسکے اپنے معنیٰ ہیں گزشتہ کل لیکن اس پر قبلہٗ کو داخل کر دیا ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ گذشتہ کل کا معنی ''امس'' سے خود بخود معلوم ہو رہا ہے لیکن یہ زیادتی مفسد معنیٰ بھی نہیں ہے۔
اعتراض: اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا ہے کہ آپ نے ''قبلہ'' کو حشو قرار دیا ہے جب کہ یہ تو تاکید بھی بن سکتا ہے تو آپ نے اسے تاکید کیوں نہیں بنایا ہے جیسے کہا جاتا ہے نظرتهٗ بعینی ، سمعتهٗ باذنی ، کتبتهٗ بیدی ''تو جس طرح ان مثالوں میں ثانی اول کی تاکید کیلئے آیا ہے اسی طرح ان مثالوں میں بھی آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اسے تاکید کیلئے بنا دیتے۔
جواب: یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تاکید وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مخاطب انکاری ہو اور یہاں پر کوئی منکر ہی نہیں اسلئے یہاں پر تاکید نہیں لائی جائے گی چنانچہ آپ کی پیش کردہ مثالوں میں بھی اگر کوئی مخاطب منکر نہ ہو تو ان میں تاکید لانا جائز نہیں ہے تو مصنفؒ کی پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مقصود کے اداء کرنے کے برابر عبارت لائی جائے تو مساوات ہے اور مقصود کے اداء کرنے سے کم ہو اور وافی ہو تو ایجاز ہے غیر وافی ہو تو اخلال ہے اور اگر وہ عبارت مقصود کے اداء کرنے سے زیادہ ہو تو دیکھیں گے کہ وہ زیادتی کسی فائدے پر مشتمل ہے یا نہیں۔ اگر وہ زیادتی کسی فائدے پر مشتمل ہو تو اطناب ہے اور اگر وہ زیادتی کسی فائدے پر مشتمل نہ ہو اور زیادتی متعیّن بھی نہ ہو تو وہ تطویل ہے اور اگر زیاتی متعیّن ہو تو پھر مفسد معنیٰ ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں حشو ہے۔۲/۶/۱۴۲۸

﴿المساواة﴾

قدّمها لانّها الاصل المقيس عليه نحو وَلَا يَحِيْقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ اِلَّا بِاَهْلِهٖ "وقولهٗ شعر فانّك كالليل الذى هو مدركى وان خِلتُ اَنّ الْمُنتاىٰ عنك واسعٌ اى موضع البعد عنك ذو سعة شبّههٗ فى حال سخطه وهوله بالليل

ترجمہ:۔

اس کو مقدّم اسلئے کیا ہے کہ یہ بمنزلہ اصل و مقیس علیہ ہے (جیسے بری تدبیروں کا وبال تدبیر والوں پر ہی پڑتا ہے اور جیسے شعر الخ بیشک تو اس رات کی طرح ہے جو مجھے پالیتی ہے، اگرچہ میں یہ خیال کروں کہ آپ سے دوسرے کا مقام وسیع تر ہے) یعنی تجھ سے دوری کی جگہ بہت ہی وسیع ہے اس کے غیض و غضب اور ہیبت کے حالت کی رات کیساتھ تشبیہ دے رہا ہے۔

تشریح:۔

یہاں تک ان تینوں کی اجمالاً تعریفات ذکر کرنے کے بعد اب یہاں سے ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ مساوات کو باقی تمام اقسام پر مقدّم کر دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مساوات باقی دو قسموں کیلئے مقیس علیہ بن رہا ہے کیونکہ ایجاز کہتے ہیں مقصود کے اداء کرنے سے کم عبارت لانے کو اور اطناب کہا جاتا ہے مقصود اصلی (مساوات) سے زیادہ پر دلالت کرنے والی عبارت کو پھر اس کی دو مثالی ذکر کی ہیں پہلی مثال جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے''وَلَا يَحِيْقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ اِلَّا بِاَهْلِهٖ ''اس میں جتنا مقصود ہے اتنی ہی عبارت لائی گئی ہے۔ دوسری مثال جیسے نابغہ ذبیانی کا یہ شعر ہے کہ

فانّك كالليل الّذى هو مدركى وان خلتُ انّ المنتاىٰ عنك واسع ''

تحقیق المفردات: لیل۔رات۔ مدرکی۔اسم فاعل باب افعال کا۔پانا۔ خلتُ۔گمان کرنا، خیال کرنا۔ المنتاىٰ۔دوری واسع وسیع ہونا کشادہ ہونا۔

ترجمہ:۔ بے شک تو اس رات کی طرح ہے جو مجھے پالیتی ہے اگرچہ میں یہ گمان کرلوں کہ تجھ سے دوری کا مقام وسیع تر ہے۔

شعر کا پس منظر: نابغہ شاعر کے کسی بدخواہ نے بادشاہ نعمان سے ان کی شکایت کردی کہ نابغہ تمہاری ہجو کرتا ہے یہ بات جب نابغہ شاعر کو معلوم ہوئی تو اس نے بادشاہ کے دربار میں یہ اشعار لکھ کر بھیجے کہ میں کس طرح آپ کی ہجو کرسکتا ہوں اگر آپ ناراض ہوگئے تو رات کی طرح آپ مجھے ہر جگہ پالیتے ہیں۔ اس میں جتنا مقصود تھا شاعر نے پورے طور پر اس مقصود پر اپنے اس شعر کے ساتھ دلالت کیا ہے تو یہ مساوات ہے۔

قيل فى الأية حذف المستثنىٰ منه وفى البيت حذف جواب الشرط فيكون كلّ منهما ايجازًا لا مساواةً وفيه نظرٌ لانّ اعتبار هذا الحذف رعاية لامر لفظيّ لا يفتقر اليه تادية اصل المراد حتّى لو صرّح به لكان اطنابًا بل تطويلًا وبالجملة لانسلّم انّ لفظ الأية والبيت ناقصٌ عن اصل المراد۔

ترجمہ:۔

کہا گیا ہے آیت میں حذف مستثنیٰ منہ ہے اور شعر میں حذف جواب شرط ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک ایجاز ہے نہ کہ مساوات اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس میں حذف کا اعتبار تو صرف امر لفظی کی رعایت کے اعتبار سے ہے اصل مراد کی ادیگی اس کی محتاج نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس کی تصریح کی جائے تو اطناب بلکہ تطویل ہوجائے خلاصہ یہ ہے کہ یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ آیت اور شعر کے الفاظ اصل مراد سے کم ہیں۔

تشریح:۔

قیل: کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے ان دونوں مثالوں کو مساوات کیلئے بنایا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مساوات تو وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر مقصود پر دلالت کرنے والی پوری عبارت موجود ہو اور یہاں پر آیت میں مستثنیٰ منہ محذوف ہے اور شعر میں جواب شعر محذوف ہے لہٰذا یہ دونوں مساوات کی مثالیں نہیں بن سکتیں ہیں بلکہ یہ تو ایجاز کی مثالیں ہیں۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ اور جواب شعر کو ذکر کرنا صرف لفظی ترکیب کیلئے ہے معنیٰ مقصودی پر ان کی کوئی دلالت نہیں ہوتی ہے چنانچہ اگر ان کو ذکر کردیا جائے تو یہ اطناب بلکہ تطویل بلکہ حشو بن جائے گا الغرض ہم اس آیت اور شعر میں معنیٰ مرادی میں نقصان کو سرے سے نہیں مانتے ہیں اور مذکورہ الفاظ اس معنیٰ مرادی پر پورے طور پر دلالت کرتے ہیں۔

﴿والإيجاز﴾

ضربان ايجاز القصر وهو ماليس بحذفٍ نحو "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ" فانّ معناه كثيرٌ ولفظهٗ يَسِيْرٌ وذٰلك لانّ معناه انّ الانسان اذا علِم انّهٗ متٰى قَتَلَ قُتِلَ كان ذٰلك داعيًا لهٗ الٰى انْ لايُقدم علىٰ القتل فارتفع بالقتل الذى هو القصاص كثيرٌ من قتل الناس بعضهم لبعض وكان ارتفاع القتل حيٰوةً لهم ولاحذفَ فيه اى ليس فيه حذف شيءٍ ممّا يؤدّى به اصل المراد واعتبار الفعل الذى به يتعلّق الظرف رعاية لامر لفظى حتّٰى لو ذكر لكان تطويلًا۔

ترجمہ:۔

اور ایجاز کی دو قسمیں ہیں ایک ایجاز قصر جس میں حذف نہ ہو۔ (جیسے تمہارے لئے قصاص میں خاص قسم کی زندگی ہے اس کے معنیٰ بہت ہیں اور الفاظ کم) اور یہ اس لئے کہ اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ جب آدمی یہ جان لے کہ اگر اس نے قتل کیا تو اسے بھی قتل کردیا جائے گا تو یہ اس بات کا داعی ہوگا کہ وہ قتل کا اقدام نہ کرے لہٰذا قتل قصاص کے ساتھ لوگوں کا بہت سا آپس میں قتل وقتال اٹھ جائے گا اور اس قتل کا اٹھ جانا ہی اس کیلئے حیوٰۃ اور زندگی ہے (اور اس میں حذف نہیں ہے) یعنی کوئی ایسی چیز محذوف نہیں ہے جس سے اصل مراد ادا کی جاتی ہو، رہا

فعل کا اعتبار جس سے ظرف متعلق ہیتو یہ امر لفظی کی رعایت ہے یہاں تک کہ اگر اس کو ذکر کیا جائے تو تطویل ہو جائے گا۔

تشریح:۔

ایجاز کی ابتداءً دو قسمیں ہیں ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔

ایجاز قصر وہ ایجاز ہے جس میں کسی چیز کو حذف نہ کیا گیا ہو لیکن اس کے معنیٰ میں طوالت ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ" اے عقل والو تمہارے لئے قصاص لینے میں زندگی ہے۔

اس میں الفاظ مختصر ہیں البتہ کسی لفظ کو حذف نہیں کیا گیا ہے لیکن اس کے معنیٰ میں بہت زیادہ وسعت ہے کیونکہ جب اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کوئی انسان دوسرے انسان کو قتل کر دے تو اسے بھی قتل کر دیا جائیگا تو یہ آیت اس بات کی داعی بنے گی کہ کوئی انسان دوسرے انسان کو قتل نہ کرے اور جب کوئی انسان دوسرے انسان کو قتل نہیں کرے گا تو اس سے قتل (قصاص) کا حکم خود بخود مرتفع ہو جائے گا تو اس سے تمام انسانوں کا قتل ختم ہو جائے گا اتنا زیادہ معنیٰ اس مختصر سے کلام سے اداء ہو رہا ہے اور اس میں کوئی عبارت محذوف بھی نہیں ہے۔

اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ اس کلام میں کوئی چیز محذوف نہیں ہے جب کہ لکم کا متعلّق محذوف ہے پھر آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ اس میں کوئی چیز محذوف نہیں ہے؟

جواب: متعلّق کو صرف ترکیب لفظی کے اعتبار سے محذوف مانا جاتا ہے اصل معنیٰ مقصودی کے اداء کرنے کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کا ذکر کرنا تطویل اور حشو ہو جائے گا اسلئے اس کلام میں عموماً حذف ہی کیا جاتا ہے۔

وفضلُهٗ ای رجحان قولہٖ تعالیٰ ولکم فی القصاص حیٰوۃ علیٰ ما کان عندھم اوجَزَ کلامٍ فی ھذا المعنیٰ وھو قولُھُم القتلُ اَنفٰی للقتل بقلّۃ حروف ما یناظرہ ای اللفظ الذی یناظر قولھم القتل انفیٰ للقتل منہ ای من قولہٖ تعالیٰ ولکم فی القصاص حیٰوۃٌ وما یناظرہٗ منہ ھو قولہٗ تعالیٰ "فی القصاص حیٰوۃٌ" لانّ لکم زائدٌ علیٰ معنیٰ قولھم القتل انفیٰ للقتل فحروف فی القصاص حیٰوۃ مع التنوین احد عشر وحروف القتل انفیٰ للقتل اربعۃ عشر اعنی الحروف الملفوظۃ اذ الایجاز یتعلّق بالعبارۃ لا بالکتابۃ والنصِّ ای بالنصّ علی المطلوب یعنی الحیٰوۃ وما یُفیدہٗ تنکیرُ حیٰوۃ من التعظیم لمنعہٖ ای منع القصاص ایّاھم عمّا کانوا علیہ من قتل جماعۃٍ بواحدٍ فحصل لھم فی ھذا الجنس من الحکم اعنی القصاص حیٰوۃٌ عظیمۃٌ او من النوعیۃ ای لکم فی القصاص نوعٌ من الحیٰوۃ وھی الحیٰوۃ الحاصلۃ للمقتول ای الذی یُقصدُ قتلُہٗ والقاتلِ ای الذی یقصد القتل بالارتداع عن القتل لمکان العلم بالاقتصاص واطّرادہٖ ای ولکون قولہٖ ولکم فی القصاص حیٰوۃٌ مطّرداً اذ الاقتصاص مطلقاً سبب للحیٰوۃ بخلاف القتل فانّہٗ قد یکون انفیٰ للقتل کالذی علیٰ وجہ القصاص وقد یکون ادعیٰ لہ کالقتل ظلماً وخلوّہٖ عن التکرار بخلاف قولھم فانّہٗ یشتمل علیٰ تکرار القتل ولا یخفیٰ ان الخالی عن التکرار افضل من المشتمل علیہ وان لم یکن مخلًّا بالفصاحۃ واستغنائِہٖ عن تقدیر محذوفٍ بخلاف قولھم فانّ تقدیرہٗ انفیٰ للقتل من ترکہٖ والمطابَقۃِ ای وباشتمالہٖ علیٰ صنعۃ المطابقۃ وھی الجمع بین معنیین متقابلین فی الجملۃ کالقصاص والحیٰوۃ

ترجمہ:۔

(اور اس کی خوبی) یعنی قول باری تعالیٰ ''ولکم فی القصاص حیٰوۃ'' کی خوبی (اس کے مقابلہ میں جو اہل عرب کے ہاں مختصر کلام ہے جو اسی معنی کو ادا کرتا ہے اور وہ ''القتل انفی للقتل'' ہے یہ کلام حروف کے کم ہونے کے اعتبار سے اسکی طرح ہے) یعنی وہ لفظ جو مشابہ ہے ان کے قول ''القتل انفی للقتل'' کے (اس سے) یعنی قول باری تعالیٰ ''ولکم فی القصاص حیٰوۃ'' سے اور وہ لفظ جو ان کے کلام کی نظیر ہے وہ صرف ''فی القصاص حیٰوۃ'' ہے کیونکہ ''لکم'' زائد ہے ان کے قول ''القتل انفی للقتل'' کے معنی پر تو ''فی القصاص حیوۃ'' کے حروف تنوین کے ساتھ گیارہ ہیں اور ''القتل انفیٰ للقتل'' کے حروف چودا ہیں یعنی حروف ملفوظہ کیونکہ ایجاز کا تعلق عبارت سے ہے نہ کہ کتابت سے (اور مطلوب پر تصریح ہونی کی وجہ سے) یعنی حیات پر۔ (اور حیات کی تنکیر مفید تعظیم ہونے کی وجہ سے کیونکہ قصاص روکنے والا ہے ان کو (اس سے جس پر وہ تھے ایک کے عوض میں جماعت کو قتل کرنے سے تو ان کو قصاص کے ذریعہ یہ حیاۃ عظیمہ حاصل ہو گئی (یا مفید نوعیّت ہونے سے) یعنی تمہارے لئے قصاص میں ایک قسم کی حیاۃ ہے (اور وہ) حیات (وہ ہے جو حاصل ہو رہی ہے مقتول کو) یعنی جس کے قتل کا ارادہ کیا جا رہا ہے (اور قاتل کو) یعنی جو ارادہ کر رہا ہے قتل کا (رک جانے کے ساتھ قتل کی وجہ سے) قتل سے قصاص کے معلوم ہونے کی وجہ سے (اور اس کے مطّرد ہونے کی وجہ سے) یعنی قول باری تعالیٰ ''ولکم فی القصاص حیٰوۃ'' کے شائع ذائع ہونے کی وجہ سے کیونکہ حکم قصاص مطلقاً زندگی کیلئے ہے بخلاف قتل کے کیونکہ قتل کبھی قتل کیلئے انفی ہوتا ہے جیسے وہ قتل جو قصاص کے طور پر ہو اور کبھی قتل کی طرف داعی ہوتا ہے جیسے ظلماً قتل کرنا (اور تکرار سے خالی ہونے کی بناء پر) بخلاف ان کے قول کے کہ وہ تکرار پر مشتمل ہے اور ظاہر ہے خالی عن التکرار بہتر ہوتا ہے اس سے جو تکرار پر مشتمل ہو اگر چہ یہ مخل فصاحت نہیں ہے اور اس کے تقدیر محذوف سے مستغنی ہونے کی وجہ سے) بخلاف ان کے قول کے کہ اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ''القتل انفی للقتل من ترکہ'' اور مشتمل ہونے کی وجہ سے اس کے صنعت مطابقت پر) اور ایسے دو معنی کے درمیان جمع کرنا جن میں فی الجملہ تقابل ہو جیسے قصاص اور حیاۃ۔

تشریح:۔

وفضلہٗ علی:۔ اس آیت کی وجہ رجحان یہ ہے کہ جو معنی اور مضمون یہ مختصر آیت اداء کر رہی ہے اگر اسی مضمون کو اوساط کے کلام میں سب سے مختصر کلام کے ساتھ اداء کیا جائے تو مضمون تو اداء ہو جائے گا لیکن یہ آیت اس کلام موجز سے سات اعتبارات اور وجوہات کی بناء پر فضیلت رکھتی ہے اس آیت کے معنی اور مضمون کو اداء کرنے کیلئے اوساط کے کلام میں سب سے مختصر اور موجز کلام یہ ہے ''القتل انفی للقتل'' قتل قتل کو ختم کرتا ہے۔

وجہ اوّل؛ پہلی وجہ قلّت حروف ہے یعنی دونوں کلام ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور اوساط کے کلام میں کوئی خطاب نہیں ہے اسلئے اس آیت میں بھی لکم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تو باقی حروف ملفوظہ کو جب دیکھا جائے تو قرآنی آیت میں گیارہ حروف ہیں جبکہ اوساط کے کلام میں چودا (۱۴) حرف ہیں۔ اور جو کلام کم حروف پر مشتمل ہونے کے باوجود زیادہ معنی پر مشتمل ہو وہ کلام زیادہ بہتر ہوتا ہے اس کلام سے جس میں زیادہ حروف پر مشتمل ہونے کے باوجود بھی اس کا معنی کم حروف والے کلام کی طرح ہو لہٰذا اس آیت کو قلّت حروف کی وجہ سے کلام اوساط پر ترجیح حاصل ہوگی۔

دوسری وجہ: آیت اپنے مقصود پر دلالت کرنے میں نص ہے جبکہ کلام اوساط اپنے مقصود پر دلالت کرنے میں نص نہیں ہے کیونکہ یہاں پر مقصود حیٰوۃ ہے اور آیت میں حیٰوۃ کا صراحۃً ذکر موجود ہے جبکہ اوساط کے کلام میں حیٰوۃ کا صراحۃً ذکر نہیں ہے اور جو چیز اپنے مطلوب پر نص ہو وہ اولیٰ ہوتی ہے اس چیز کی بنسبت جو اپنے مقصود پر نص نہیں ہے لہٰذا آیت اپنے مقصود پر نص ہونے کی وجہ سے اوساط کے کلام سے اولیٰ ہوگی۔

تیسری وجہ: آیت میں لفظِ حیٰوۃ پر تنوین تنویع یا تعظیم کیلئے ہے اگر اسے تعظیم کیلئے بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ قصاص لینے میں تمہارے لئے بہت بڑی زندگی ہے، کیونکہ عربوں میں یہ دستور تھا کہ جب کسی قبیلے کا ایک آدمی مار دیا جاتا تو مقتول کے ورثاء قاتل کے پورے خاندان کا صفایا کر دیتے تھے تو قصاص کی وجہ سے جب کوئی آدمی دوسرے آدمی کو قتل نہیں کرے گا تو گویا کہ پورا قبیلہ قتل سے بچ گیا اور ان کو اس قصاص کی وجہ سے ایک نئی زندگی مل گئی تو یہ حیٰوۃِ عظیمہ ہے اور اگر تنوین کو تنویع کیلئے بنایا جائے تو پھر اس سے قاتل یا مقتول کی زندگی ہوگی کیونکہ قصاص کی وجہ سے جب کوئی آدمی دوسرے آدمی کو قتل نہیں کرے گا تو مقتول کو زندگی مل گئی اور جب کوئی قاتل بنا ہی نہیں تو اسے بھی زندگی مل گئی کیونکہ قصاص میں قاتل کو قتل کی وجہ سے قتل کر دیا جاتا ہے جبکہ اوساط کے کلام میں ان میں سے کسی چیز پر بھی دلالت نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ کلام اوساط میں حیٰوۃ ہی کا ذکر نہیں ہے چہ جائے کہ اس پر تنوین بھی آئے لہٰذا کلام اللہ کو کلام اوساط پر فوقیت حاصل ہوگی۔

چوتھی وجہ: یہ ہے کہ ''ولکم فی القصاص حیوٰۃ یا اولیٰ الألباب'' یہ آیت مطّرد ہے یعنی مطلق حیٰوۃ کیلئے سبب ہے زمانے اور فرد کی قید کے بغیر بخلافِ ''القتل انفیٰ للقتل'' کے کہ اس میں قتل سے مراد یا تو قصاصاً قتل ہوگا یا ظلماً قتل ہوگا تو قصاص قتل کو روکتا ہے لیکن قتل قتل کو نہیں روکتا ہے کیونکہ جب کسی کو ظلماً قتل کر دیا جائے تو اس کا بدلہ لیا جائے گا لہٰذا اوساط کا کلام صرف دو صورتوں کو شامل ہے ظلماً قتل کبھی انفیٰ للقتل ہوتا ہے اور کبھی ادعیٰ للقتل ہوتا ہے بخلافِ ارشادِ باری تعالیٰ کے کہ یہ تمام صورتوں کو شامل ہے اور اطراد اولیٰ ہوتا ہے تقیید سے لہٰذا آیت کو کلام اوساط پر بلندی حاصل ہوگی۔

پانچویں وجہ: یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ لفظ قتل کے تکرار سے خالی ہے اور کلام اوساط لفظ قتل کے تکرار پر مشتمل ہے اور تکرار و عدم تکرار میں عدمِ تکرار اولیٰ ہوتا ہے تکرار سے لہٰذا آیت کو کلام اوساط پر فوقیت حاصل ہوگی۔

چھٹی وجہ: یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ میں کوئی اسم تفضیل نہیں ہے لہٰذا اس کیلئے مفضل علیہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف کلام اوساط کے کہ اس میں اسم تفضیل ہے جس کیلئے مفضل علیہ محذوف نکالنا پڑے گا اور جس عبارت میں محذوف ماننا پڑتا ہے اس سے وہ عبارت بہتر ہوتی ہے جس میں محذوف نکالنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے لہٰذا آیت کلام اوساط سے راجح ہوگی۔

ساتویں وجہ: یہ ہے کہ آیت صنعت مطابقہ پر مشتمل ہے اور کلام اوساط صنعت مطابقہ پر مشتمل نہیں ہے اور جو کلام صنعت مطابقہ پر مشتمل ہوتا ہے وہ بہتر ہوتا ہے اس کلام سے جو صنعتِ مطابقہ پر مشتمل نہ ہو لہٰذا ارشادِ باری تعالیٰ القتل انفی للقتل سے بہتر ہوگی۔ صنعتِ مطابقہ اس کلام کو کہتے ہیں جس میں دو متقابل معانی کو فی الجملہ جمع کر دیا گیا ہو اور اس آیت میں دو متقابل معانی کو جمع کیا گیا ہے کیونکہ قصاص سے موت مراد ہے اور اس کے بعد حیٰوۃ کو ذکر کیا ہے تو گویا کہ موت اور حیٰوۃ دونوں کو ایک ہی جملہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

وایجازُ الحذفِ وھو ما یکون بحذف شیءٍ عطفٌ علیٰ ایجاز القصر والمحذوفُ امّا جزءُ جملةٍ عمدة کان اوفضلة مضافٌ بدلٌ من جزء جملةٍ نحو ''وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ'' ای اهل القریة او موصوف نحو شعر انا ابنُ جَلا وطَلّاعُ الثنایا :: متیٰ اضع العمامة تعرفونی ''الثنیّة العقبة وفلانٌ طلّاع الثنا یا ای رکّاب لصعاب الامور فقولهٗ جلا جملة وقعت صفةً لمحذوف ای انا ابن رجل جلا ای انکشف امرهٗ و کشف الامور وقیل جلا ھھُنا علم حذف التنوین باعتبار انّهٗ منقولٌ عن الجملة اعنی الفعل مع الضمیر لا عن الفعل وحدهٗ

ترجمہ:-

(اور دوسری قسم ایجاز حذف ہے جس میں کوئی چیز محذوف ہو) اس کا عطف ایجاز قصر پر ہے (اور محذوف یا جزء جملہ ہوگا عمدہ ہو

یا فضلہ (مضاف ہو) جزء جملہ سے بدل ہے (جیسے پوچھ لو بستی سے) یعنی بستی والوں سے (یا موصوف سے جیسے شعر: میں واضح چیزوں اور پہاڑوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہوں جب پگڑی رکھوں گا تو تم مجھے پہچان لو گے۔ ثنیہ کے معنی ہیں گھاٹی فلان طلاع الثنایا کہا جاتا ہے یعنی ایسے شخص کا بیٹا ہوں جو مشکل امور پر سوار ہونے والا ہے شاعر کا قول جلا جملہ محذوف کی خبر ہے (یعنی ایسے شخص کا بیٹا ہوں جو واضح الامر ہے) یا جملہ امور کا واقف کار ہے بعض نے کہا ہے کہ جلا یہاں علم ہے جس سے تنوین کو حذف کر دیا گیا ہے اس اعتبار سے کہ وہ جملہ سے منقول ہے یعنی فعل مع ضمیر سے منقول ہے نہ کہ تنہا فعل سے

تشریح:۔

وایجاز الحذف: پہلے ہم تحریر کر آئے ہیں کہ ایجاز کی دو قسمیں ہیں ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔ یہاں تک مصنفؒ نے ایجاز قصر کو بیان کیا اب یہاں سے ایجاز حذف بیان کر رہے ہیں چنانچہ ایجاز حذف کی تین صورتیں ہیں۔ جزء جملہ کو حذف کر دیا جائے گا یا جملہ کو حذف کر دیا جائے گا اور یا جملہ سے زائد کو حذف کر دیا جائے گا۔

پہلی صورت یہ ہے کہ جزء جملہ کو حذف کر دیا جائے پھر اس کی چھ صورتیں ہیں۔

مضاف کو حذف کیا جائے گا یا موصوف کو یا صفت کو یا شرط کو یا جواب شرط کو یا معطوف کو حرف عطف کے ساتھ مضاف کو حذف کرنے کی مثال جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے واسئل القریۃ اصل میں تھا واسئل اھل القریۃ اس میں ''قریۃ'' کا مضاف محذف ہے اور وہ ہے ''اھل'' موصوف کے محذوف ہونے کی مثال جیسے سمیم بن وثیل الریاحی الیربوعی کے اس شعر میں ہے۔

﴿انا ابن جلا وطلّاع الثنایا　　متیٰ اضع العمامۃ تعرفونی﴾

تحقیق المفردات: طلّاع۔ چڑھنے والا۔ ثنایا۔ ثنیہ کی جمع ہے گھاٹی۔ العمامۃ۔ پگڑی۔

ترجمہ۔ میں امور کو کھولنے والا اور گھاٹیوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہوں (یعنی مشکل امور کے حل کرنے والے کا بیٹا ہوں) جب میں اپنی پگڑی رکھوں گا تو تم مجھے پہچان لو گے۔

محل استشہاد: اس میں لفظِ ''جلا'' جملہ ہے جو موصوف محذوف یعنی رجل کی صفت ہے اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ''انا ابن رجل جلا'' پھر ''جلا'' میں دو احتمال ہیں یا تو یہ فعل با فاعل دونوں مل کر جملہ صفت ہے رجل موصوف کیلئے اور یا یہ جملہ علم ہے اور حکایت فعل کے قبیل سے ہے جیسے ''تابّط شرًّا'' کسی کا نام رکھدیا جائے۔

شعر کی تحقیق: یہ شعر قبیلہ بنو ریاح بن یربوع کے ایک شخص سمیم بن وثیل الریاحی الیربوعی کا ہے جو تھا تو ایک حبشی غلام لیکن نہایت ہی فصیح و بلیغ شاعر بھی تھا اس پر اپنے مولیٰ کی بیٹی کے ساتھ زنا کا الزام لگا، جس کی وجہ سے اس کے مولیٰ نے اسے جان سے مار دیا۔ مذکورہ شعر اس کے طویل قصیدے کا ایک شعر ہے اس قصیدے کے شروع کے اشعار اس طرح ہیں۔

افاعم قبل بینك متّعینی :: وینعك ما سالت كان تبینی

فلا تعدی مواعد كاذباتٍ:: تمرّبها ریاح الصیف دونی

اسی قصیدہ میں حکم و اسرار کے متعلق کہتا ہے۔

كلّ الدھر حل وارتحالٌ:: اما یبقیٰ علیّ ولا یقینی

فامّا ان یكون اخی بصدقٍ ::فاعرف منك غشّی من سمینی

والا فاطرّ حسنی واتخذنی :: عدوًّا اتّقیك وتتّقینی

وما ادری اذا یممتُ ارضا ::ارید الخیر ایّھما یلینی

ا لخیرا لذی انا ابتغیہ ::ام الشرّ الذی ھو یبتغینی

فلو انّا علٰی حجر ذبحنا::ضری الدمیان با لخیر الیقین

مذکورہ شعر کے بعد یہ اشعار ہیں۔

وانّ مکاننا من حمیریّ::مکان اللیث من وسط العرین

وانّی لن یعودا لی قرنی :: عداہ الغبّ الّا فی قرین

بذی لبدٍ یصدّالرکب عنہ :: ولا تؤ تی فریستہ الحسین

او صفۃ نحو "وَکَانَ وَرَائَھُمْ مَلِكٌ یَأْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَۃٍ غَصْبًا" ای کلّ سفینۃ صحیحۃٍ او نحوھا کسلیمۃ اوغیر معیبۃٍ بدلیل ماقبلہ وھو قولہٗ "فَاَرَدْتُ اَنْ اَعِیْبَھَا" لدلالتہٖ علی انّ الملک کان لایأخذ المعیبۃ اوشرطٍ کمامرّ فی اٰخر باب الانشاء اوجواب شرطٍ وحذفہٗ یکون امّا لمجرّد الاختصار نحو "وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ اتَّقُوْا مَابَیْنَ اَیْدِیْکُمْ وَمَاخَلْفَکُمْ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ" فھٰذا شرطٌ حذف جوابہٗ ای اعرضوا بدلیل مابعدہ وھو قولہٗ تعالٰی "وَمَاتَاْتِیْھِمْ مِنْ اٰیَۃٍ مِنْ اٰیَاتِ رَبِّھِمْ اِلَّا کَانُوْا عَنْھَا مُعْرِضُوْنَ" اولدّلالۃ علی انّہ ای جواب الشرط شیءٌ لایحیط بہ الوصف اولتذھب نفس السامع کلّ مذھب ممکن مثالھما "وَلَوْ تَرٰی اِذْ وُقِفُوْا عَلَی النَّارِ" فحذف جواب الشرط للدلالۃ علی انّہٗ لا یحیط بہ الوصف اولیذھب نفس السامع کلّ مذھب ممکن اوغیر ذٰلک المذکور کالمسند الیہ والمسند والمفعول کمامرّ فی الابواب السابقۃ وکالمعطوف مع حرف العطف نحو "لَایَسْتَوِیْ مِنْکُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ" ای ومن انفق من بعدہ وقاتل بدلیل مابعدہٗ یعنی قولہٗ اُولٰئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَۃً مِنَ الَّذِیْنَ اَنْفَقُوْا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوْا"

ترجمہ:۔

(یا صفت ہو جیسے اور ان کے آگے ایک بادشاہ تھا جو اچھی کشتی کو زبردستی لے لیتا تھا یعنی ہر صحیح کشتی کو یا اسی کی طرح) جیسے سلیمۃ غیر معیبۃ وغیرہ (اس کے ماقبل کی دلیل کیساتھ) اور وہ قول باری تعالیٰ ہے تو میں نے اسے معیوب بنانا چاہا کہ اس میں عیب ڈال دوں کیونکہ یہ بتا رہا ہے کہ بادشاہ عیب دار کشتی کو نہیں لیتا تھا (یا شرط ہو) جیسا کہ گذر چکا انشاء کے باب کے آخر میں (یا جواب شرط ہو) (اور جواب شرط کو حذف کرنا یا تو صرف اختصار کیلئے ہوتا ہے جیسے اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ تم اس عذاب سے ڈرو جو تمہارے سامنے ہے اور تمہارے پیچھے ہے تاکہ تم پر رحم کیا جائے" تو یہ ایسی شرط ہے جس کا جواب حذف کر دیا گیا ہے (یعنی "اعرضو" مابعد کے دلیل کی وجہ سے) اور وہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اور ان کی رب کی آیتوں میں سے کوئی بھی آیت ان کے پاس نہیں آتی ہے مگر وہ اس سے سرتابی کرتے ہیں (یا یہ بتلانے کیلئے کہ وہ) یعنی جواب شرط (ایسی چیز ہے کہ وصف اس کا احاطہ نہیں کرسکتا ہے یا اسلئے تاکہ سامع کا ذہن ہر ممکن طریقے سے ان کی طرف جاسکے ان دونوں کی مثال یہ ہے ولو تریٰ الخ اس میں جواب شرط کو یہ بتلانے کیلئے حذف کر دیا گیا ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے کہ وصف اس کا احاطہ نہیں کرسکتا ہے یا اسلئے تاکہ سامع کا ذہن ہر ممکن طریق کی طرف منتقل ہوسکے۔ (یا اس کے علاوہ) یعنی مذکور کے علاوہ جیسے مسندالیہ مسند اور مفعول جیسا کہ گزشتہ ابواب میں گزر چکا اور جیسے معطوف حرف عطف کے ساتھ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "تم میں سے برابر نہیں وہ جنہوں

نے خرچ کیا ہے فتح سے پہلے اور جہاد کیا ہے یعنی وہ جنہوں نے اس کے بعد خرچ کیا اور قتال کیا (اس کے بعد کی دلیل کی وجہ سے) یعنی قول باری تعالیٰ "یہ لوگ درجے میں ان سے بڑے ہیں جنہوں نے خرچ کیا اس کے بعد اور جہاد کیا

تشریح:۔

صفت کے محذوف ہونے کی مثال جیسے وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ غَصْبًا یہاں پر سفینہ موصوف ہے اور اسکی صفت "صالحة" یا صحیحة یا غیر معیبة "محذوف ہے۔ اور اس کے محذوف ہونے پر قرینہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيْبَهَا" شرط کو محذوف کرنے کی مثال جیسے فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ اصل میں تھا ان ارادوا ولیًا فالله هو الولی "جواب شرط کو محذوف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَإِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَا بَيْنَ أَيْدِيْكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ "اس میں جواب شرط محذوف ہے اور وہ ہے "أَعْرَضُوْا" اور اس کے محذوف ہونے پر قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "وَمَا تَأْتِيْهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوْا عَنْهَا مُعْرِضِيْنَ" یہاں پر اعراض کا ذکر ہے۔ کبھی کبھار کسی وجہ سے جواب شرط کو حذف کر دیا جاتا ہے پھر یہ وجوہات مختلف ہوتی ہیں۔ یا محض اختصار کیلئے حذف کر دیا جائے گا جیسے کہ مذکورہ آیت میں ہے کہ یہ حذف محض اختصار کیلئے کیا گیا ہے یا جواب شرط کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم یہ بتانا چاہتا ہے کہ میرے پاس اس مفہوم کی ادائیگی کیلئے کوئی لفظ نہیں ہے اور یا جواب شرط کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے تا کہ مخاطب اپنی مرضی سے جواب شرط جس چیز کو بھی بنانا چاہے تو بنائے مخاطب کو جواب شرط میں آزادی دینے کیلئے جواب شرط کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ" اس میں جواب شرط ہے "لرئیت امرًا فظیعًا" یا ان کے علاوہ کسی اور کو حذف کر دیا جائے جیسے مسند کو حذف کرنا، مسند الیہ کو حذف کرنا، یا مفعول کو حذف کرنا ان سب کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

اور آخری صورت یہ ہے کہ معطوف کو واو حرف عطف کے ساتھ حذف کر دیا جائے جیسے "لَا يَسْتَوِيْ مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلُ وَقَاتَلَ اس کی تقدیری عبارت یوں ہے "مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَمَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ" لیکن معطوف کو حرف عطف کے ساتھ حذف کر دیا گیا ہے اور اس پر قرینہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "أُولٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِيْنَ أَنْفَقُوْا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوْا" ان لوگوں کا درجہ ان لوگوں سے زیادہ ہے جن لوگوں نے بعد میں خرچ کیا ہے اور جہاد کیا ہے۔

واما جملة عطفٌ على اما جزء جملة فان قلت ماذا اراد بالجملة ههُنا حيث لم يَعُدّ الشرط والجزاء جملة قلت اراد الكلام المستقل الذى لايكون جزءً من كلام اٰخر مسببة عن سبب مذكور نحو "لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ" فهذا سببٌ مذكورٌ حذف مسببهٗ اى فعل مافعل اوسبب لمذكور نحو فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ" ان قدّر فضربهٗ بها فيكون قولهٗ فضربهٗ بها جملة محذوفة هى سبب لقوله "فانفجرت" ويجوز ان يقدّر فإن ضربت بها فقد انفجرت فيكون المحذوف جزء جملة هو الشرط ومثل هذه الفاء تسمّى فاء فصيحة قيل على الاوّل وقيل على التقدير الثانى وقيل على التقديرين اوغيرهما اى غير المسبّب والسبب نحو "فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ" على مامرّ فى بحث الاستيناف من انّه على حذف المبتدأ والخبر على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف وامّا اكثر عطف على اما جملة اى اكثر من جملة واحدة نحو "أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيْلِهٖ فَأَرْسِلُوْنِ يُوْسُفُ" اى فارسلونى الى يوسف لاستعبره الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال لهٗ يايوسف

ترجمہ:۔

(یا جملہ ہوگا) اس کا عطف اما جزء جملۃ پر ہے اگر تم کہو کہ یہاں جملہ سے کیا مراد ہے؟ جو مصنفؒ نے شرط و جزاء کو جملہ شمار نہیں کیا ہے جو میں کہوں گا کہ یہاں وہ مستقل کلام مراد ہے جو دوسرے کلام کا جزء نہ ہو (جو سبب مذکور کا مسبب ہوگا جیسے'' تاکہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کردے'' لہٰذا یہ وہ سبب مذکور ہے جس کا مسبب محذوف ہے (یعنی کیا گیا جو کیا گیا یا سبب مذکور کا سبب ہوگا جیسے) ہم نے کہا کہ اپنے عصاء کو پتھر پر مارو'' (تو پھوٹ پڑے) اس سے (اگر فضربہ بھا جزاء کو مقدر مانا جائے، تو فضربہ بھا جملہ محذوفہ'' فانفجرت'' کا سبب ہوگا (اور یہ بھی جائز ہے کہ'' فانفجرت فقدانفجرت'' مقدر مانا جائے) اس وقت محذوف جزء جملہ ہوگا یعنی شرط، اور اس جیسی فاء کو فاء فصیحہ کہتے ہیں بعض نے کہا ہے کہ پہلی صورت پر اور بعض نے کہا ہے کہ دوسری صورت پر اور بعض نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں پر (یا ان کے علاوہ ہوگا یعنی مسبب اور سبب کے علاوہ (جیسے فنعم الماھدون جیسا کہ گذر چکا ہے) استیناف کی بحث میں کہ یہ کلام بتقدیر حذف مبتداء وخبر ہے اس شخص کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کی خبر قرار دیتا ہے۔ (یا زائد ہوگا) اس کا عطف اما جملہ پر ہے یعنی ایک زائد ہوگا (جملہ سے جیسے'' اس کی تعبیر کی میں تم کو خبر دونگا اے یوسف یعنی مجھے بھیجو! یوسفؑ کے پاس تاکہ ان سے خواب کی تعبیر لاؤں، سو انھوں نے ایسا ہی کیا اور آپ کے پاس آیا اور کہا اے یوسف۔

تشریح:۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ پورے جملے کو حذف کر دیا جائے اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے جزء جملہ کے حذف کرنے کی صورت کے تحت شرط اور جواب شرط کو بیان کیا ہے یہ جملہ تھے اور اب پھر حذف جملہ کی صورت کو ذکر کر رہے ہیں یہ کیا ہے ہماری سمجھ میں نہیں آرہا ہے۔

جواب: جملہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ مستقل جملہ ہو کسی پر موقوف نہ ہو اور شرط و جزاء تو غیر مستقبل اور دوسرے پر موقوف ہوتے ہیں لہٰذا یہ جملہ کے تحت داخل نہیں ہوں گے۔ پھر اس کی تین صورتیں ہیں سبب کو حذف کر دیا جائے یا مسبب کو حذف کر دیا جائے یا دونوں کے غیر کو حذف کر دیا جائے۔

مسبب کو حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَیُبْطِلَ الْبَاطِلَ '' یہ سبب ہے اس کا مسبب'' فعل مافعل'' محذوف ہے۔

سبب کو حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ '' یہ مسبب ہے اور اس کا سبب یا تو'' فضربہ'' ہے یا'' فان ضربت بھا فقد انفجرت '' تو پہلی صورت میں یہ حذف سبب کی مثال بنے گی لیکن دوسری صورت میں مثال نہیں بنے گی۔ اس صورت میں فاء فصیحہ ہوگی اور فاء فصیحہ اس فا کو کہتے ہیں جو سبب یا شرط یا دونوں کو حذف کر کے ان کے بدلے میں لائی جائے سبب اور مسبب کے غیر کے حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ '' اس کی تقدیری عبارت یوں ہے'' ھم نحن '' یہ نہ پورا جملہ ہے اور نہ ہی مسبب ہے اور نہ سبب ہے یہ مثال اس صورت میں بنے گی جس مذہب کے مطابق مخصوص بالمدح مبتداء محذوف کیلئے خبر بنتا ہے'' حذف کرنے کی تیسری صورت یہ ہے کہ جملہ سے زیادہ کو حذف کر دیا جائے جیسے'' اَنَا اُنَبِّئُكُمْ بِتَاْوِیْلِهٖ فَاَرْسِلُوْنِ ...... یوسف اس میں'' فارسلون'' کے بعد پوری عبارت محذوف ہے مثلاً اس کے بعد یوں عبارت بن سکتی تھی'' ففعلوا فاتاہ فقال یوسف '' لیکن درمیان کے ان تمام جملوں کو حذف کر دیا ہے۔

والحذف علی وجھین ان لایقام شیءٌ مقام المحذوف بل یکتفی بالقرینۃ کمامرّفی الامثلۃ السابقۃ وان یقام نحو'' وَاِنْ یُّكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ '' فقولہٗ فقد کذبت لیس جزاء الشرط

لان تکذیب الرسل متقدم علی تکذیبہ بل ھو سبب لمضمون الجواب المحذوف اقیم مقامہ ای فلاتحزن واصبر

ترجمہ:۔

اور حذف دو طریقوں پر ہے ایک یہ ہے کہ محذوف کی جگہ کسی چیز کو قائم مقام نہ کیا جائے بلکہ قرینہ پر اکتفاء کیا جائے۔ (جیسا کہ گذر چکا امثلہ سابقہ میں (اور ایک یہ کہ قائم مقام کیا جائے جیسے ''اگر یہ آپ کی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے پیغمبروں کی تکذیب کی گئی ہے لہٰذا فقد کذبت شرط کی جزاء نہیں ہے کیونکہ تکذیب رسل آپ کی تکذیب پر مقدم ہے بلکہ یہ جواب محذوف کے مضمون کا سبب ہے اور اس کو قائم مقام کر دیا گیا ہے (یعنی آپ غمگین نہ ہوں اور صبر کریں)

تشریح:۔

والحذف علی وجہین: حذف کی دو قسمیں ہیں (ا) حذف کر کے کسی چیز کو اس کے بدلے میں نہیں لایا جائے گا اور یا حذف کر کے کسی چیز کو اس کے بدلے میں لایا جائے گا اب تک جتنی مثالیں بیان کی ہیں یہ وہ مثالیں تھیں جن میں حذف کرنے کے بعد کسی چیز کو اس کا قائم مقام نہ بنایا گیا ہو اور اب ان مثالوں کو بیان کر رہے ہیں جن میں حذف کرنے کے بعد کسی چیز کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے جیسے ''ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَاِنْ کَذَّبُوْکَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ'' اس آیت میں ''فقد کذبت'' شرط کیلئے جزاء نہیں ہے کیونکہ جزاء کا زمانہ شرط کے زمانے سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ شرط کے زمانے کے بعد ہوتا ہے جبکہ یہاں پر تکذیب رسل کا زمانہ تکذیب حضور ﷺ کے زمانے سے مقدم ہے اسلئے اسے جزاء بنانا صحیح نہیں ہے لہٰذا اس شرط کی جزاء کسی اور چیز کو بنایا جائے گا اور وہ ہے ''فلا تحزن واصبر'' تو اصل عبارت یوں ہوگی ''وان کذبوک فلا تحزن واصبر''

ثمّ الحذف لابدّلہٗ من دلیل وادلّتہٗ کثیرۃ منہا ان یدلّ العقل علیہ ای علی الحذف والمقصود الاظہر علی تعیین المحذوف نحو ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ'' فالعقل دلّ علی انّ ھھنا حذفا اذ الاحکام الشرعیّۃ انّما تتعلّق بالافعال دون الاعیان والمقصود الاظہر من ھذہ الاشیاء المذکورۃ فی الآیۃ تناولہا الشامل للاکل وشرب الالبان فدلّ علی تعیین المحذوف وفی قولہ منہا ان یدلّ ادنٰی تسامح فکأنّہٗ علی حذف مضاف

ترجمہ:۔

پھر حذف کیلئے دلیل کا ہونا ضروری ہے (اور اس کی دلیلیں بہت زیادہ ہیں انہی میں سے ایک یہ ہے کہ عقل نفس حذف پر اور مقصود تعیین محذوف پر دلالت کرے جیسے حرام کر دیا گیا ہے تم پر مردار) تو عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں حذف ہے کیونکہ احکام شرعیہ کا تعلّق افعال سے ہے نہ کہ ذوات سے اور ان اشیاء سے مقصود جو اس آیت میں مذکور ہیں ان اشیاء کا تناول کرنا ہے جو کھانے پینے کے تمام اشیاء کو شامل ہے لہٰذا یہ آیت تعیین محذوف پر دلالت کرتی ہے۔ مصنفؒ کے قول ''منہا ان یدل'' میں قدرے تسامح ہے گویا یہ حذف مضاف کے طور پر ہے

تشریح:۔

ثمّ الحذف لا بدّ لہٗ من دلیل: جہاں پر بھی کسی چیز کو حذف کر دیا جائے تو وہاں پر دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک حذف پر کسی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے اور دوسرے نمبر پر محذوف کی تعیین پر بھی کسی چیز کی دلالت کا ہونا ضروری ہے پھر یہ دلیلیں مختلف ہوتی ہیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ حذف پر تو عقل دلیل بنے لیکن محذوف کی تعیین پر مقصود دلیل بنے جیسے "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" اس میں حرمت کا تعلق میتہ کے ساتھ بنا دیا گیا ہے تو عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا تعلق میتہ کے ساتھ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احکامات کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ ہوتا ہے اعیان کے ساتھ نہیں ہوتا تو عقل نے تقاضا کیا ہے کہ یہاں پر کوئی فعل محذوف ہونا چاہئے اور مقصود چونکہ اکل ہے اسلئے اس نے تعیین محذوف پر دلالت کی ہے کہ وہ "تناول" ہے تو اصل عبارت یوں بنے گی "حرمت عليكم تناول الميتة"

وفی قولہ: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ متن میں "منها" خبر مقدم ہے اور "ان يدل" بتاویل مصدر مبتداء مؤخر ہے تو یہ مصدر بن جائے گا تو خبر کا اس مصدر پر حمل کرنا لازم آئے گا تو اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ وہ دلیل دلالت ہے جبکہ دلیل تو دلالت نہیں ہوتی ہے بلکہ دلیل تو دلالت کرتی ہے اسلئے آپ کی یہ عبارت درست نہیں ہے۔

جواب: اس کا مضاف محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے "منها ذو دلالةٍ" لہٰذا اب حمل کرنا صحیح ہوگا۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ حذف اور تعیین محذوف دونوں پر عقل دلالت کرے جیسے "وَجَاءَ رَبُّكَ" اس میں عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ کیلئے آنا ثابت کرنا صحیح ہے جبکہ اللہ کیلئے آنا ممتنع ہے کیونکہ آتا تو وہ ہے جو حاضر و ناظر نہ ہو اور اللہ تو ہر جگہ حاضر ناظر ہیں اور محذوف کی تعیین پر بھی عقل دلالت کرتی ہے کہ وہ محذوف "أمرهٗ یا عذابه" ہے۔

ومنها ان يدلّ العقل عليهما اى على الحذف وتعين المحذوف نحو وَجَاءَ رَبُّكَ فالعقل يدلّ امتناع مجيء الربّ تعالٰى وتقدّس ويدلّ ايضًا علٰى تعيين المراد اى اَمرُهٗ اوعَذابُهٗ فالامر المعيّن الذى دلّ عليه العقل هواحد الامرين لا احدهما على التعيين ومنها ان يدلّ العقل عليه والعادة على التعيين نحو فَذٰلِكُنَّ الَّذِىْ لُمْتُنَّنِىْ فِيْهِ فانّ العقل دلّ على انّ فيه حذفًا اذلا معنٰى للوم الانسان على ذات الشخص وامّا تعيين المحذوف فانّهٗ يحتمل ان يُقدّر فى حُبّه لقوله تعالٰى "قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا" وفى مُرَاوُدَته لقوله تعالٰى "تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهٖ" وفى شأنه حتّى يشملهما اى الحبّ والمراودة والعادة دلّت على الثانى اى على مراودته لانّ الحبّ المفرط لا يُلام صاحبهٗ عليه فى العادة لقهره اى الحبّ المفرط ايّاه اى صاحبهٗ فلا يجوز ان يقدّر فى حبّه ولا فى شانه لكونه شاملًا لهٗ فتعيّن اى يقدّر فى مراودته نظرًا الى العادة

ترجمہ:۔

(اور انہیں میں سے یہ ہے کہ عقل دونوں پر دلالت کرے) یعنی حذف اور تعیین محذوف پر بھی (جیسے تیرا رب آگیا) تو عقل دلالت کرتی ہے رب کے آنے کے محال ہونے پر بھی اور تعیین مراد پر بھی (یعنی اس کا عذاب یا اس کا حکم آگیا لہٰذا امر معیّن جس پر عقل دلالت کرتی ہے وہ احد الامرین ہے ان میں ایک تعیین کے طور پر نہیں ہے (اور انہی میں سے یہ ہے کہ عقل نفس حذف پر دلالت کرے اور عادت اس کی تعیین پر دلالت کرے جیسے یہی ہے وہ جس کے بارے میں تم مجھے ملامت کرتی تھیں) تو عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں کچھ حذف ہے کیونکہ کسی ذات پر ملامت کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں باقی رہی یہ بات کہ (اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ "فی حبہ" مقدر ہو ارشاد باری تعالیٰ "قد شغفها حبا" کی وجہ سے اور یہ بھی احتمال ہے کہ "فی مراودتہ" مقدر ہو ارشاد باری تعالیٰ "تراود فتاها عن نفسہ" کی وجہ سے اور یہ بھی کہ "فی شانہ" مقدر ہو جو دونوں کو شامل ہے) یعنی حب اور مراودہ کو (اور عقل ثانی پر دلالت کرتی ہے) یعنی مراودۃ پر (کیونکہ جس پر محبت غالب آجائے اسے عادۃً ملامت نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ محبت اس کو مغلوب کر دیتی ہے) اسلئے "فی حبہ اور فی شانہ" کو مقدر نہیں مانا جا سکتا ہے

لہٰذا عادت کے اعتبار سے "فی مراودتہ" مقدر ماننا متعین ہو گیا

تشریح:۔

تیسری دلیل: یہ ہے کہ حذف پر عقل دلیل بنے اور محذوف کی تعیین پر عادت دلیل بنے جیسے "فَذَالِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ" اس میں عقل دلالت کر رہی ہے کہ کوئی نہ کوئی ہونا چاہئے کیونکہ کسی کی ذات کے بارے میں ملامت کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے اسلئے کہ دونوں کی ذات مشخص جدا جدا ہوتی ہے اور پھر تعیین محذوف میں تین احتمالات ہیں اس کا محذوف یا تو "حب" ہے اور اس پر قرینہ "قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا" ہے یا وہ محذوف "مراودہ" ہے اور اس پر قرینہ "تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ" ہے اور یا وہ محذوف شان ہے اور یہ مراودہ اور حب دونوں کو شامل ہے۔

اس میں "حب" کو مقدر ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ حب مفرط کی وجہ سے کسی کو ملامت نہیں کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ یہ ایک غیر اختیاری چیز ہوئی ہے لہٰذا نہ تو حب کو مقدر ماننا صحیح ہے اور نہ ہی شان کو اس سے متعین ہو گیا کہ اس کیلئے محذوف شان ہے اور یہ مراد اور حب دونوں کو شامل ہے

ومنها الشروع في الفعل يعني من ادلّة تعيين المحذوف لا من ادلّة الحذف لانّ دليل الحذف ههُنا هو انّ الجار والمجرور لابدّ ان يتعلّق بشيءٍ والشروع في الفعل دلّ على انّه ذٰلك الفعل الذي شرع فيه نحو بسم الله فيقدّر ما جُعلَتِ التسميةُ مبدأً له ففي القرأة يقدّر بسم الله اقرأ وعلى هذ القياس ومنها اي ومن ادلّة تعيين المحذوف الاقتران كقوله للمعرّس بالرفاءِ والبنينِ فانّ مقارنة هذا الكلام لاعراس المخاطب دلّ على تعيين المحذوف اي اَعْرَسْتَ او مقارنة المخاطب بالاعراس وتلبسهٗ به دلّ على ذٰلك والرفاء هو الألتيام والاتّفاق والباء للملابسة"

ترجمہ:۔

(اور انہیں میں سے شروع فی الفعل ہے) یعنی تعیین محذوف کے ادلہ میں سے ہے نہ کہ ادلّہ حذف میں سے کیونکہ نفس حذف کی دلیل تو یہاں یہ ہے کہ جار مجرور کا کسی چیز کے ساتھ متعلّق ہونا ضروری ہے شروع فی الفعل اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ فعل یہی ہے جس کو شروع کیا گیا ہے (جیسے بسم اللہ پس مقدر مانا جائے گا وہ چیز جسے بسم اللہ کیلئے مبدأ بنا دیا جائے وقرأ میں بسم اللہ اقرأ کہا جائے گا اور اسی پر باقی کو قیاس کر لو اور اس میں سے یعنی تعیین محذوف میں سے (اقتران جیسے نو بیاہے جوڑے سے بالرفاء والبنین کہنا" کہ اس کلام کا مخاطب کی کدخدائی کے ساتھ متصل ہونا محذوف کی تعیین پر دلالت کرتا ہے (یعنی اعرست) یا مخاطب کا اعراس کے ساتھ مقارن ہونا اس پر دلالت کرتا ہے اور رفاء کے معنی باہمی اجتماع اور موافقت کے ہیں اور باء ملابست کیلئے ہے۔

تشریح:۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ حذف پر دلیل جار مجرور ہوں گے کیونکہ جار مجرور جہاں پر بھی آتے ہیں تو ان کیلئے متعلّق کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور تعیین محذوف پر دلیل "شروع فی الفعل" بنے گا۔ جیسے "بسم الله الرحمٰن الرحيم" اگر کوئی پڑھ رہا ہو تو "اشرع یا اقرء" متعلق نکالا جائے گا اسی طرح ہر موقع محل کے مطابق فعل محذوف مانا جائے گا۔

پانچویں دلیل: یہ ہے کہ حذف پر تو جار مجرور دلیل ہوں گے اسلئے کہ ان کیلئے متعلّق کا ہونا ضروری ہے لیکن تعیین محذوف کیلئے فعل مخاطب کے ساتھ کلام کا مقارن ہونا پڑے گا جیسے کوئی آدمی دولہا میاں بن جائے تو اسے خطاب کرتے ہوئے کہا جائے گا "بالرّفاء والبنين" تو یہاں پر محذوف پر تو جار مجرور نے دلالت کیا ہے اور تعیین محذوف پر مخاطب کی حالت دلالت کر رہی ہے لہٰذا اس کا محذوف نکالا جائے

گا" أعرست بالرفاء والبنين "تم نے شادی کی تمہارے درمیان اتفاق واتحاد پیدا ہو جائے اور خدا تمہیں بچے دے۔

﴿والاطناب﴾

امّا بالايضاح بعد الابهام ليرىٰ المعنىٰ في صورتين مختلفين احدىٰ هما مبهمة والاخرىٰ موضحة وعلمان خيرٌ من علم واحدٍ اوليتمكّن في النفس فضلَ تمكّن لماجَبَل الله النفوس عليه من انّ الشيء اذاذُكر مبهمًا ثمّ بُيّن كان اَوقع عندها اولتكمُلَ لذّةُ العلم به اى با لمعنىٰ لمالايخفىٰ من انّ الشيء بعد الشوق والطلب الذّ نحو"رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ"فانّ اشرح لي يُفِيد طلبَ شرحٍ لشيءٍ مّا له اى للطالب وصدرى يُفيد تفسيرَهٗ اى تفسيرُ ذٰلك الشيء ومنه اى ومن الايضاح بعد الابهام باب نعم على احد القولين اى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف اذلو اُريد الاختصار اى تُرك الاطناب كَفِىٰ نِعْمَ زيدٌ وفى هذا اشعارٌ بأن الاختصار قد يُطلَق على مايشتمل المساواة ايضًا

ترجمہ:۔

اور اطناب یا تو ایضاح بعد الابہام کا ذریعہ ہوتا ہے تا کہ ایک ہی معنیٰ کو دو مختلف صورتوں میں دکھلایا جا سکے) ان میں سے ایک مبہمہ دوسری موضحہ ہو ور دو علم ایک علم سے بہتر ہیں (یا اسلئے کہ دل میں اچھی طرح جم جائے) کیونکہ اللہ نے دلوں کی آفرینش اسی پر کی ہے کہ جب ایک چیز مبہم طریقہ پر ذکر کی جائے اور پھر اس کو بیان کر دیا جائے تو یہ اوقع فی النفس ہوتی ہے (یا لذّت کے پورا کرنے کیلئے) یعنی معنیٰ کے ساتھ کیونکہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ شوق وطلب کے بعد کسی بھی چیز کا حاصل ہونا لذیذ تر ہوتا ہے۔(جیسے رب اشرح لی صدری کہ اشرح لی مفید طلب شرح شیء ہے اس کیلئے) یعنی طالب کیلئے (اور صدری اس کی تفسیر کر رہا ہے۔ یعنی اس چیز کی تفسیر (اور اس میں سے) یعنی ایضاح بعد الابہام میں سے (اب نِعْم ہے دو قولوں میں سے ایک کے مطابق) یعنی اس قول کے مطابق جس میں مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کی خبر بنایا جاتا ہے (کیونکہ اگر اختصار کیا جاتا یعنی اطناب کو چھوڑ دیا جاتا (تو جیسے نعم زیدٌ میں ہے) اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کبھی کبھار اختصار کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جس کو مساواۃ مشتمل ہو

تشریح:۔

تینوں مباحث میں سے آخری بحث اطناب کی ہے، پھر اطناب کی مختلف صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: یہ ہے کہ اطناب ایضاح بعد الابہام کیلئے آئے پھر اس کے تین اغراض ہیں۔

پہلی غرض: ایک ہی معنیٰ کو دو مختلف صورتوں میں دکھانا مقصود ہو کہ اس معنیٰ کی اجمالی صورت یوں بنتی ہے اور تفصیلی صورت یوں بنتی ہے

دوسری غرض یہ ہے کہ ابہام کے بعد ایضاح اسلئے کیا جاتا ہے تا کہ وہ بات سامع کے ذہن میں پختہ اور مضبوط ہو جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام نفوس میں ایک مادہ رکھا ہے جب بھی کوئی بات کی جاتی ہے تو اولاً ذہن اس کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور پھر جب پوری تفصیل کے ساتھ اسی بات کو دوبارہ بیان کیا جاتا ہے تو چونکہ کچھ نہ کچھ بات پہلے سے ذہن میں بیٹھی ہوئی ہوتی ہے تو اب دوبارہ تفصیل سن کر وہ بات ذہن میں اور پختہ ہو جاتی ہے۔

تیسری غرض: ابہام کے بعد ایضاح کیلئے علم کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے اطناب کیا جاتا ہے۔

کیونکہ جب اجمالاً ایک بار اس کا تصور ذہن میں جائے گا تو اس سے ذہن میں اس کے حصول کی ایک طلب سی پیدا ہو جائے گی اور جب اس کے بعد تفصیل کے ساتھ بتایا جائے تو طلب کے بعد وہ چیز حاصل ہو جائے گی اور جو چیز طلب کے بعد حاصل ہو جائے وہ اوقع فی

الذھن اور الذھولی ہے اس کی مثال جیسے ''رَبِّ اشرح لِیْ'' موسیٰؑ نے جب اللہ سے کہا کہ اے اللہ میرے لئے کھولدے۔ تو اس سے معلوم ہوگیا کہ موسیٰ اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا کھولنا مانگ رہے ہیں پھر جب موسیٰ نے ''صــدری'' کہا تو یہ اس کی تفصیل بیان ہوگئی کہ میرا سینہ کھولدے تو یہ جملہ تفصیل بعد الابہام کے قبیل سے بن گیا۔

تفصیل بعد الابہام کی دوسری صورت یہ ہے کہ افعال مدح میں جب مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کیلئے خبر بنایا جائے جیسے جب کوئی کہے ''نـعم الرجل زید'' اس میں جب متکلم نے ''نـعم الرجل'' کہا تو اجمالاً زید کی طرف ذہن چلا جاتا ہے پھر زید لا کر اس کی تفصیل بیان کردی کہ اگر یہ نکتہ بیان کرنا مقصود نہ ہوتا تو یہ اطناب بھی نہ کرتے بلکہ صرف 'نـعم زیـد' کہہ دیتے تو تب بھی صحیح تھا لیکن چونکہ نکتہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اسلئے اطناب کر دیا جاتا ہے۔

فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے ''لو ارید الاختصار'' کی عبارت لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اختصار کا اطلاق اطناب کے غیر پر ہوتا ہے چنانچہ مساوات اور ایجاز دونوں کو اختصار کہنا صحیح ہے

ووجه حسنهٖ ای حسن باب نعم سوىٰ ماذُكِر من الايضاح بعدالابهام ابرازُ الكلام في معرض الاعتدال من جهةالاطناب بالايضاح بعدالابهام والايجاز بحذف المبدأ وايهامُ الجمع بين المتنافيين الايجاز والاطنـاب وقيل الاجمال والتفصيل ولاشكّ انّ ايهام الجمع بين المتنافيين من الامور المستغربة الّتي تستلذّبهاالنفس وانّماقال ايهام الجمع لانّ حقيقة جمع المتنافيين ان يصدق على ذات واحدة وصفان يمتنع اجتماعهماعلى شيءٍ واحدٍفي زمان واحدٍمن جهةواحدةوهو محالٌ

ترجمہ:۔

(اور اس کے حسن کی وجہ) یعنی باب نعم کے حسن کی وجہ سے (مذکور کے علاوہ) ایضاح بعد الابہام میں ہے کلام کو اعتدال کی طرح کرنا ہے اطناب کی جہت سے ایضاح بعد الابہام کے ساتھ اور ایجاز حذف مبتداء کے ساتھ ((یا بتانا ہے دو متنافیوں کا جمع کرنے کو) یعنی ایجاز و اطناب یا اجمال و تفصیل کے درمیان جمع کرنے کو اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جمع بین المتنافیین ان امور نادرہ میں سے ہے جن سے نفس کو سرور حاصل ہوتا ہے ماتن نے ایہام الجمع اسلئے کہا ہے کہ حقیقت میں جمع بین المتنافیین یہ ہے کہ ایک ذات پر ایک ہی زمانہ میں بجہت واحدہ ایسے دو وصف صادق آئیں جن کا اجتماع ایک ہی چیز میں ممتنع ہو اور یہ چیز محال ہے۔

تشریح:۔

ووجه حسنه سوى ما ذكر: اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے یہ بات بتائی ہے کہ جس طرح فعل مدح میں انحصار نہ کرکے اطناب کرنے میں ایضاح بعد الابہام کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اسی طرح دو اور طریقوں سے بھی اس میں حسن پیدا ہو جاتا ہے ایک تو اس اعتبار سے اس میں حسن پیدا ہو جاتا ہے کہ اس میں بتانا ہوتا ہے کہ یہ کلام معتدل ہے زیادہ مطنب نہیں ہے کیونکہ مبتداء کو حذف کرکے اختصار پیدا کر دیا جاتا ہے اور نہ ہی زیادہ موجز ہے اسلئے فعل مدح کے فاعل کو ذکر کر دیا جاتا ہے۔

اور دوسری اس وجہ سے اس میں حسن پیدا ہو جاتا ہے کہ اس میں ایک ہی ذات میں دو متنافیین چیزوں کے جمع کرنے کا وہم پیدا کر دیا جاتا ہے متنافیین چیزوں سے مراد یا تو ایضاح و ابہام ہے یا اجمال و تفصیل ہے۔ بہر حال دو متنافیین چیزوں کے جمع ہونے کا وہم پیدا کرنا بھی ایک امر غریب ہے جس کی وجہ سے نفس لذت حاصل کرتا ہے باقی مصنفؒ نے حقیقۃً دو متنافیین چیزوں کو جمع کرنا نہیں کہا ہے کیونکہ حقیقت میں متنافیین کہا جاتا ہے ایک ہی ذات پر دو ایسے مختلف اوصاف کا صادق آنا جن کا ایک ہی زمانے میں ایک ہی جہت سے جمع ہونا محال اور ناممکن ہے۔

ومنه ای ومن الایضاح بعد الابهام التوشيع وهو في اللغة لف القطن المندوف وفي الاصطلاح ان يؤتى في عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو قوله عليه السلام يشيب ابن آدم ويشب فيه الخصلتان الحرص وطول الأمل واما بذكر الخاص بعد العام عطف على قوله اما بالايضاح بعد الابهام والمراد الذكر على سبيل العطف للتنبيه على فضله اى مزية الخاص حتى كانه ليس من جنسه اى العام تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات يعني انه لما امتاز عن سائر افراد العام ولا يعرف حكمه منه نحو "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلوةِ الْوُسْطَى" اى الوسط من الصلوات اوالفضلى من قولهم للافضل الاوسط وهى صلوة العصر عند الاكثر

ترجمہ:۔

(اور اسی سے ہے) یعنی ایضاح بعد الابہام کے قبیل سے ہے (توشیع) اور وہ لغت کے اعتبار سے لحاف میں دھنی ہوئی روئی کے بھرنے کا نام ہے اور اصطلاح میں (یہ ہے کہ آخر کلام میں ایک تثنیہ لایا جائے جس کی تفسیر ایسے دو اسموں سے کی جائے جن میں سے دوسرا اسم پہلے اسم پر معطوف ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے آدمی بوڑھا ہوتا رہتا ہے اور اس کی دو عادتیں جوان ہوتی رہتی ہیں ایک حرص دوسری طول امل ہے یا ذکر خاص بعد العام کے ذریعہ) اس کا عطف اما بالایضاح بعد الابہام پر ہے اور ذکر سے مراد بطریق عطف ذکر کرنا ہے (اس کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کیلئے) یعنی اس کی زیادہ خصوصیت (گویا کہ یہ اس کے جنس میں سے نہیں ہے) یعنی عام کی جنس میں سے وصف کے تغایر کو ذات کی تغایر کی طرح قرار دیتے ہوئے یعنی خاص چونکہ عام کے بقیہ افراد سے اپنے اوصاف شریفہ کی بناء پر ممتاز ہے اور اس کا حکم عام کے حکم سے معلوم نہیں ہو سکتا ہے جیسے محافظت کرو تمام نمازوں کی اور خاص کر صلوٰۃ وسطیٰ کی) یعنی نمازوں میں جو درمیانہ نماز ہے یا اولیٰ نماز مراد ہے کیونکہ اہل عرب افضل کو بھی وسطیٰ سے تعبیر کر دیتے ہیں اور اکثر علماء کے نزدیک عصر کی نماز ہے۔

تشریح:۔

ایضاح بعد الابہام کی تیسری صورت توشیع ہے اور توشیع لغت میں دھنی ہوئی روئی کے لپیٹنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں توشیع اس کلام کو کہتے ہیں جس کے آخر میں تثنیہ یا جمع کا ایسا لفظ لایا گیا ہو جس کی تفسیر دو ایسے اسموں کے ساتھ کی گئی ہو جن میں سے دوسرے اسم کا پہلے والے اسم پر عطف کر دیا گیا ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "یشیب ابن آدم ویشب فیه الخصلتان الحرص وطول الامل ۔ابن آدم بوڑھا ہوتا جاتا ہے اور اس میں دو خصلتیں جوان ہوتی جاتی ہیں ایک حرص اور دوسری لمبی امیدیں" اس میں "خصلتان" کی تفسیر کی گئی ہے "حرص" اور "طول امل" کے ساتھ اور اس میں ثانی کا عطف ہے اوّل پر۔

اس کی مثال یہ شعر بھی بن سکتا ہے۔

سقتنی فی لیل شبیهة بشعرها شبیهة خدیها بغیر رقیب
فما زالت فی لیلین شعر وظلمة وشمسین من خمر ووجه حبیب

اطناب کی دوسری صورت: یہ ہے کہ اطناب تخصیص بعد التعمیم کیلئے عطف کے ساتھ لایا جائے اور اس سے مقصود خاص کی اہمیت بتانا ہوتا ہے کہ یہ عام کے افراد میں سے ایک فرد ہونے کے باوجود ایسی خصوصیات کے ساتھ متصف ہے کہ گویا کہ عام کے جنس میں داخل ہی نہیں ہے۔ یعنی اس میں تغایر فی الوصف کو تغایر فی الذات کی طرح قرار دیا جاتا ہے جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلوةِ الْوُسْطَى" اس آیت میں صلوات کے تحت صلوٰۃ کے داخل ہونے کے باوجود صلوٰۃ وسطیٰ کی مزید فضیلت کی وجہ سے اس کا دوبارہ ذکر کر دیا ہے

واَمّابالتکریرلنکتۃٍلیکون اطنابًالاتطویلاوتل النکتۃ ؂ تاکیدالانذار فی ''کَلّاسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ''فقولہٗ کلّا ردعٌ عن الانہماك فی الدنیاوتنبیہٌوسوف تعلمون انذارٌوتخویف ای سوف تعلمون الخطأفیماانتم علیہ اذعاینتم ماقدّامکم من ہول المحشروفی تکریرہٖ تاکیدللردع والانذاروفی ثمّ دلالۃ علٰی انّ الانذار الثانی ابلغ من الاوّل تنزیلاًلبعدالمرتبۃمنزلۃ بعدالزمان واستعمالاًللفظۃثمّ مجرّدالتدرّج فی درج الارتقاء

ترجمہ:۔

(اور یا کسی نکتہ کی وجہ سے تکرار کے ذریعہ) تا کہ اطناب رہے تطویل نہ بنے اور یہ نکتہ (جیسے تاکید انذار ہے کلّا سوف تعلمون ثم کلّا سوف تعلمون میں) لہٰذا قول باری تعالیٰ کلّا دنیوی انہماک پر زجر و تنبیہ ہے اور سوف تعلمون انذار و تخویف ہے یعنی عنقریب تم جان لوگے اس کی غلطی جس پر تم ہو جبکہ مشاہدہ کرلوگے تم اس کا جو تمہارے سامنے ہے یعنی محشر کی ہولنا کی اور اس کے تکریر میں تاکید انذار ہے۔(اور ثم میں ثانی کے ابلغ ہونے پر دلالت ہے) بعد رتبی کو بعد زمانی کے مرتبے میں اتارتے ہوئے اور لفظ ثم کو صرف ایک درجہ سے دوسرے درجہ کی طرف انتقال میں استعمال کرتے ہوئے

تشریح:۔

تیسری قسم: اطناب کی تیسری قسم یہ ہے کہ تکرار کسی نکتہ کیلئے لایا جائے نکتہ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ اطناب ہو تطویل نہ ہو جیسے تاکید انذار کا نکتہ بتانے کیلئے قرآن کریم کی اس آیت میں تکرار لایا گیا ہے ''کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ''اس میں کلّا حرف ردع ہے اس کے ساتھ دنیا میں مشغول ہونے سے ڈانٹا جارہا ہے کہ اس کے بعد ''سوف تعلمون '' کا تکرار لایا ہے تخویف میں تاکید پیدا کرنے کیلئے کہ اس دنیا سے جب لحد میں جاؤ گے اور میدان محشر میں پہنچو گے تو تم کو اپنے اعمال کے جزاء کے بارے میں پتہ چل جائے گا پھر دوبارہ ثمّ لا کر انذار ثانی میں مبالغہ پیدا کر دیا ہے اور بعد زمانی و مکانی کو بعد رتبی کی جگہ اتار دیا ہے کہ وہاں جا کر تمام عذاب کو دیکھ کر تم کو اندازہ ہو جائے گا۔

واَمّابالایغال من اوغل فی البلاداذاابعدفیہاواختلف فی تفسیرہٖفقیل ہوختمُ البیت بما یُفیدنکتۃً یَتِمّ المعنٰی بدونہاکزیادۃ المبالغۃِ فی قولہا ای فی قول الخنساء فی مرثیۃ اخیہاصخر'' شعر ''وانّ صخرًالتأتمّ ای لتقتدی الہداۃ بہٖ:: کأنّہٗ عَلَمٌ ای جبل مرتفع فی رَأسہٖ نارٌ :فقولہاکانّہٗ علمٌ وافٍ بالمقصوداعنی التشبیہ بمایہتدیٰ بہٖ الّاانّ فی قولہا فی رأسہٖ نارزیادۃ مبالغۃ

ترجمہ:۔

(اور یا ایغال کے ذریعہ) اوغل فی البلاد سے ماخوذ ہے اور اس کے معنٰی ہیں دور نکل گیا، اس کی تفسیر میں اختلاف ہے (کہا گیا ہے ''ایغال شعر کو ایسی چیز پر ختم کرنے کا نام ہے جو ایسے نکتہ کا فائدہ دے جس کے بغیر معنٰی پورے ہو جائیں جیسے اس کے قول میں مبالغہ میں زیادتی کرنا) یعنی حضرت خنساء کے قول میں اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں (بیشک صخر اس کی اقتداء کرتے ہیں ہدایت یافتہ لوگ گویا وہ ایک بلند پہاڑ ہے جس کی چوٹی پر آگ رکھی ہوئی ہے کانّہٗ علمٌ'' مقصود کو یعنی اس چیز کے ساتھ تشبیہ کو پورا کر رہا ہے جس سے ہدایت حاصل کی جاتی ہے لیکن ''فی رأسہٖ نار'' میں مبالغہ کی زیادتی ہے

تشریح:۔

چوتھی صورت: اطناب کی چوتھی صورت "ایغال" ہے "ایغال" اوغل فی البلاد "سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی بہت زیادہ سفر کرے اور ڈھیر سارے ملکوں میں گھومے پھرے پھر اس کی اصطلاحی تعریف میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ اشعار کے ساتھ خاص ہے اور بعض کے نزدیک ایغال نظم ونثر دونوں میں پایا جاتا ہے۔ جن لوگوں نے اسے نظم کے ساتھ خاص کیا ہے ان کے نزدیک ایغال کی تعریف یہ ہوگی کہ ایغال اس لفظ کو کہا جاتا ہے جو کسی نکتے کیلئے کسی شعر کے آخر میں ذکر کر دیا جائے اور یہ اس طور پر ہو کہ اگر اسے ذکر نہ بھی کیا جائے تو اس شعر کے معنیٰ پورا ہو جاتا ہو اور اس کے معنیٰ میں کوئی خلل نہ آتا ہو پھر نکتے کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) مبالغہ میں زیادتی کرنا مقصود ہوگا (۲) تشبیہ میں مبالغہ کرنا مقصود ہوگا۔ مبالغہ میں زیادتی کرنے کی مثال جیسے حضرت خنساء نے اپنے بھائی صخر کی موت پر جو مرثیہ کہا تھا اس میں یہ شعر ہے۔

"وانّ صخرًا لتأ تمّ الهداةبه كانّهٗ علمٌ فی رأسه نا رٌ"

تحقیق المفردات: صخر حضرت خنساءؓ کے بھائی کا نام تھا اور یہ خود بھی اعلیٰ پیمانے کے شاعر تھے۔ تأتمّ۔ اقتداء کرنا۔ الھداۃ۔ ہادی کی جمع ہے ہدایت دینے والے۔ علم۔ بلند پہاڑ۔

ترجمہ۔ بے شک صخر کی اقتداء کرتے ہیں ہدایت یافتہ لوگ گویا کہ وہ ایک بلند و بالا پہاڑ ہے جس کی چوٹی پر آگ رکھی ہوئی ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں حضرت خنساء نے اپنے بھائی کی تشبیہ پہاڑ سے دی ہے کہ جس طرح پہاڑ کے سر پر رکھی آگ کو دیکھ کر مسافر رہنمائی حاصل کرتے ہیں اسی طرح ان کے بھائی صخر بھی گویا کہ ہدایت کے پہاڑ ہیں ان کو دیکھ کر بھی لوگ ہدایت حاصل کرتے ہیں تشبیہ کا یہ مقصد صرف "کانّهٗ علمٌ" کہنے سے پورا ہو جاتا تھا لیکن اس تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے انھوں نے "فی رأسه نا رٌ" کی قید کا اضافہ کر دیا ہے۔

وتحقيقُ التشبيه اى وكتحقيق التشبيه فی قوله شعر كأنّ عُيُونَ الوحش حولَ خِبَائِنا اى خيامنا وأرحُلنا الجزعُ الذی لم يُثَقَّبِ ::الجزع بالفتح الخرز اليمانی الذی فيه سوادٌوبياضٌ شبّه به عيون الوحشواتیٰ بقوله لم يثقب تحقيقًاللتشبيه لانّهٗ اذا كان غيرمثقوب كان اشبه بالعين قال الاصمعی الظبی والبقرةاذا كاناحيّين فعيونها كلّهاسوادٌفاذاماتابدابياضهاوانّماشبّههابالجزع وفيه سوادٌ وبياضٌ بعدماموّتتُ والمراد كثرة الصيديعنی ممّااكلناكثرت العيون عندناكذافی الشرح ديوان امرأالقيس فعلىٰ هذاالتفسيريختصّ الايغال بالشعروقِيل لايَختصّ بالشعر بل هو ختم الكلام بمايفيدنكتة يتمّ المعنیٰ بدونها ومُثّل لِذٰلك فی غيرالشعر بقوله تعالیٰ "قَالَ يَاقَوْمِ اتَّبِعُواالْمُرْسَلِيْنَ اتَّبِعُوْامَن لَّايَسْئَلُكُمْ أَجْرًاوَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ "فقولهٗ وهم مهتدون ممّايتمّ المعنیٰ بدونهٖ لانّ الرسول مهتدون لامحالةالّاانّ فيه زيادة حثّ علی الاتّباع وترغيبٌ فی الرسل

ترجمہ:۔

(اور تحقیق تشبیہ) یعنی جیسے تشبیہ کی تحقیق کیلئے امرؤالقیس کے اس شعر میں گویا کہ ہرنوں کی آنکھیں ہمارے خیموں کے ارد گرد یعنی خیموں اور کجاوؤں کے ارد گرد وہ ناسفتہ موتی ہیں جن میں سوراخ نہیں کیا گیا ہے) لفظ جزع فتحہ کیساتھ ہے اس کے معنیٰ ہیں خرز یمانی جس میں سیاہی اور سفیدی ہو شاعر نے اس کے ساتھ وحشیوں کی آنکھوں کی تشبیہ دی ہے اور غرض تحقیق تشبیہ ہے "لم یثقب" بڑھایا ہے کیونکہ وہ مثقب نہ ہونے کی حالت میں آنکھوں کے زیادہ مشابہ ہوتا ہے، اصمعی نے کہا ہے کہ ہرن اور نیل گائے جب تک زندہ ہوں تو ان

کی آنکھیں بالکل سیاہ ہوتی ہیں اور جب مرجائیں تو ان کی آنکھوں میں سفیدی ظاہر ہوجاتی ہے شاعر نے جزع کے ساتھ مرنے کے بعد والی حالت ہی کی تشبیہ دی ہے اور اس تشبیہ سے مقصد شکار کی زیادتی بتلانا ہے یعنی ہمارے کھائے ہوئے شکار کی آنکھیں اس کثرت سے تھیں امرأ القیس کے دیوان کی شرح میں اسی طرح ہے، اس تفسیر کے مطابق ایغال شعر کے ساتھ خاص ہوگا (اور بعض نے کہا ہے کہ شعر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ایغال کلام کو اس چیز پر ختم کرنے کا نام ہے جو ایسے نکتہ کا فائدہ دے جس کے بغیر بات پوری ہوسکتی ہو (اور مثال دی گئی ہے) اس کی شعر کے علاوہ میں (ارشاد باری تعالیٰ میں اے میری قوم رسولوں کی بات مانو تم سے کوئی معاوضہ نہیں مانگتے ہیں اور وہ اس میں ہدایت پر ہیں "وھم مھتدون" کے بغیر معنیٰ پورے ہوجاتے ہیں کیونکہ رسول ہدایت یافتہ ہی ہوتا ہے اس میں رسول کی اتباع پر اکسانا اور ترغیب دلانا ہے۔

تشریح:۔

اطناب ایغال کی صورت میں کرنے کا دوسرا نکتہ تحقیق التشبیہ ہے اور تحقیق التشبیہ امرؤ القیس کے اس شعر میں پائی جاتی ہے

"کأنّ عیون الوحش حول خبائنا :: وبارحلنا الجزع الذی لم یثقب"

تحقیق المفردات: عیون جمع ہے عین کی بمعنیٰ آنکھ۔ الوحش۔ وحشی کی جمع ہے بمعنیٰ۔ ہرن۔ نیل گائے وغیرہ الغرض جنگل کے تمام جانوروں کو وحشی کہا جاتا ہے۔ خباء۔ خیمہ۔ ارحلنا رحل کی جمع ہے بمعنیٰ کجاوہ، پالان۔ الجزع۔ خرزیمانی جس میں سیاہی اور سفیدی ہو۔ لم یثقب۔ جس میں سوراخ نہ ہو۔

ترجمہ: وحشی جانوروں کی آنکھیں ہمارے خیموں اور کجاووں کے اردگرد اس طرح پڑی ہوئی ہیں گویا کہ وہ ایسی خرزیمانی ہیں جن میں سوراخ بھی نہ کیا گیا ہو۔

محل استشہاد: اس شعر میں شاعر نے وحشی جانوروں کی آنکھوں کی عقیق یمانی کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ ہم نے وحشی گائیں اور ہرنوں کا اس کثرت سے شکار کیا ہے کہ ان آنکھیں ہمارے خیموں اور کجاووں کے اردگرد موجود رہتی ہیں تشبیہ یہاں تک مکمل ہوجاتی ہے لیکن انھوں نے تشبیہ میں تحقیق پیدا کرنے کیلئے "لم یثقب" کو بڑھادیا ہے۔ کیونکہ ہرنوں کی آنکھیں ان کے مرجانے کے بعد موتیوں کے زیادہ مشابہ ہوجاتی ہیں اس بات پر امام اصمعی کو قول دلیل ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہرن اور نیل گائے جب تک زندہ رہیں تو ان کی آنکھیں سیاہ رہتی ہیں لیکن مرجانے کے بعد ان میں سفیدی آجاتی ہے اسی میں تشبیہ دینا مقصود ہے کیونکہ خرز یمانی بھی سیاہ وسفید ہوتی ہیں۔

جن لوگوں کے نزدیک ایغال نظم کے ساتھ خاص نہیں ہے وہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ایغال وہ لفظ ہے جسے کسی نکتہ کیلئے کلام کے آخر میں لایا جائے اگر اسے کلام کے آخر میں نہ لایا جائے تو تب بھی اس سے معنیٰ میں کوئی خلل نہ آتا ہو۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے چنانچہ اگر اسے نہ لایا جاتا تو تب بھی معنیٰ پورا ہوجاتا لیکن پھر بھی رسول کی اطاعت کی دعوت دینے کے نکتہ کی وجہ سے اس کو آخر میں لایا ہے۔

• "قَالَ یَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِیْنَ اِتَّبِعُوْا مَنْ لَا یَسْئَلُکُمْ اَجْرًا وَھُمْ مُّھْتَدُوْنَ" اس میں محل استشہاد "وھم مھتدون" ہے

واما بالتذییل وھو تعقیبُ الجملةِ بجملةٍ تشتمل علیٰ معناھا ای معنیٰ الجملة الاولیٰ للتوکید فھو اَعمّ من الایغال من جھة انّہ یکون فی ختم الکلام وغیرہ واخصّ من جھة انّ الایغال قد یکون بغیر الجملة وبغیر التاکید وھو ای التذییل ضربان ضربٌ لم یَخرُج مخرجَ المَثَل بان لم یستقل بافادة المراد بل یتوقف علیٰ ماقبلہٗ نحو "ذٰلِکَ جَزَیْنَاھُمْ بِمَا کَفَرُوْا وَھَلْ نُجَازِیْ اِلَّا الْکَفُوْرَ" علیٰ وجہ ان یراد وھل نجازی ذٰلک الجزاء المخصوص فیتعلّق بماقبلہٗ واما علیٰ وجہ اٰخر وھو ان یراد وھل

نعاقب الّا الکفور بناءً علیٰ انّ المجازاة ھی المکافاة ان خیراً فخیرٌ وان شراً فشرٌ فھو من الضرب الثانی وضربٌ اُخرِجَ مَخرجَ المَثَل بان یقصد بالجملة الثانیة حکم کلّی منفصل عمّاقبلہٗ جارٍ مجری الاوّل فی الاستقلال وفشوّ الاستعمال نحو وَقُل جَاءَ الحَقُّ وَزَهَقَ البَاطِلُ اِنَّ البَاطِلَ کَانَ زَھُوقًا وھو ایضًا ای التذییل ینقسم قسمة اخریٰ واتی بلفظة ایضًا تنبیهًا علی انّ ھذا التقسیم للتذییل مطلقًا لا للضرب الثانی منه واما ان یکون لتاکید منطوق کهذہ الاٰیة فانّ زھوق الباطل منطوق فی قولہ وزھق الباطل وامّا لتاکید مفهوم کقولہ شعر ولستُ علی لفظ الخطاب بمُستَبقٍ اخًا لا تلُمّهٗ حال عن اخا لعمومہا اوعن ضمیر المخاطب فی لست علی شعث ای تفرق وذمیم خصال فهذا الکلام دلّ بمفهومہ علی نفی الکامل من الرّجال وقد اکّدہٗ بقولہ ایّ الرجال المهذّب استفهام انکاری ای لیس فی الرجال منقح الفعال ومرضی الخصال

ترجمہ:۔

(اور یا تذییل کے ذریعہ) اور تذییل کہتے ہیں ایک جملہ کے بعد دوسرا ایسا جملہ لانا جو اس کے معنی پر مشتمل ہو (ضمن ...لی کے معنی پر (تاکید کیلئے) پس وہ ایغال سے عام ہے اس اعتبار سے کہ وہ ختم کلام میں بھی ہوتی ہے اور غیر ختم کلام میں بھی اور اخص میں بھی ہے اس جہت سے کہ ایغال کبھی بغیر جملہ اور بغیر تاکید کے ہوتا ہے (اور وہ) یعنی تذییل) دو قسم پر ہے ایک یہ کہ کہاوت کے درجہ میں نہ ہو) اس طور پر کہ وہ مستقل بالافادہ نہ ہو بلکہ اپنے ماقبل پر موقوف ہو (جیسے یہ سزا ہم نے ان کو ان کی ناشکری کی وجہ سے دی ہے اور ہم ایسی سزا ناشکروں ہی کو دیا کرتے ہیں) جبکہ یہ مراد ہو کہ بدلہ نہیں دیتے ہیں ہم یہ مخصوص بدلہ اس وقت یہ اپنے ماقبل سے متعلق ہوگا رہی دوسری وجہ اور وہ یہ کہ ارادہ کیا جائے اس کا کہ ہم سزا نہیں دیتے ہیں مگر بڑے ناشکروں کو اس بناء پر کہ مجازات مکافات کے معنی میں ہے خیر ہو تو خیر شر ہو تو شر تو یہ قسم ثانی میں سے ہے دوسرا یہ کہ کہاوت کے طور پر ہو) اس طور پر کہ دوسرے جملے سے حکم کلی مقصود ہو جو ماقبل سے بالکل جدا ہو اور شائع الاستعمال ہونے میں کہاوت کی طرح جاری وساری ہو اور استقلال میں اس کا استعمال عام ہوا ہے (جیسے اور کہہ دیجئے کہ حق آیا اور باطل گیا گزرا ہوا بیشک باطل تو یوں ہی آتا جاتا ہے۔ اور وہ نیز یعنی تذییل تقسیم ہوتی ہے دوسری تقسیم کے اعتبار سے لفظ ایضًا اس پر تنبیہ کرنے کیلئے لایا ہے کہ یہ تقسیم مطلق تذییل کی ہے نہ کہ اس کی قسم ثانی کی (یا تو تاکید منطوق کیلئے ہوتی ہے جیسے یہی آیت) کیونکہ زہوق باطل منطوق ہے زهق الباطل میں یا تاکید مفہوم کیلئے جیسے الست الخ) لست صیغہ خطاب ہے اور تو باقی رکھنے والا نہیں ہے کسی بھائی کو اس حال میں کہ تو اس کو نہ ملائے) یہ حال ہے اخًا سے عام ہونے کی وجہ سے یا لست کی ضمیر مخاطب سے حال ہونے کی وجہ سے (پراگندگی کے باوجود) یعنی بدخصلتی تو یہ کلام اپنے مفہوم کے ساتھ کامل آدمی پر دلالت کرتا ہے اور اس نے اسی کی تاکید کی ہے اپنے قول ''ای الرجال المهذب'' سے استفہام انکاری کے طور پر یعنی نہیں ہے لوگوں میں اچھے افعال اور پسندیدہ خصلتوں والا

تشریح:۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ تذییل کے ساتھ کلام میں اطناب پیدا کیا جائے لغت میں تذییل کسی چیز کی دامن بنانے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تذییل کہتے ہیں تاکید کے طور پر ایک جملے کے بعد دوسرا جملہ اس طرح لانے کو کہ وہ دوسرا جملہ پہلے والے جملے کو بھی شامل ہو۔ پھر اس کے اور ایغال کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہے تذییل عام من وجہٍ ہے اور ایغال خاص من وجہٍ چنانچہ تذییل کلمہ کے آخر اور غیر آخر دونوں میں آسکتا ہے جبکہ ایغال صرف کلمہ کے آخر میں آسکتا ہے غیر آخر میں نہیں آسکتا اور اگر تاکید کے اعتبار سے دیکھا جائے تو

تذییل ایغال سے اخص ہے کہ تذییل صرف تاکید کیلئے آتا ہے جبکہ ایغال تاکید اور غیر تاکید دونوں کیلئے آتا ہے۔
پھر تذییل کی دو قسمیں ہیں دوسرا جملہ مستقل ہوگا یا نہیں یعنی دوسرا جملہ پہلے والے جملے پر موقوف ہوگا یا نہیں ہوگا۔
دوسرا جملہ پہلے والے جملے پر موقوف ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''ذَالِكَ جَزَيْنَا هُمْ بِمَا كَفَرُوْا وَهَلْ نُجَازِي اِلَّا الْكَفُوْرَ'' اس آیت میں ''وهل نجازی'' میں دو احتمال ہیں اس سے مراد یا تو جزاء مخصوص ہے اس صورت میں اس کا تعلق ماقبل کے ساتھ ہو جائے گا اور یہ جملہ ماقبل والے جملے پر موقوف ہو جائے گا اور یا اس سے مطلق جزاء مراد ہے کہ ہم صرف ناشکروں کو سزاء دیتے ہیں اس صورت میں یہاں پر جزاء سے عقاب اور مکافات مراد ہوگا یعنی اگر اچھا عمل کریں گے تو ہم ان کو اچھا بدلہ دیں گے اور اگر برا عمل کریں تو ہم ان کو برا بدلہ دیں گے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ مستقل ہو یعنی دوسرا جملہ پہلے والے جملے پر موقوف نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا'' اس میں محل استشہاد ''انّ الباطل کان زهوقا'' ہے کیونکہ اس کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل جملہ اور قاعدہ کلیہ ہے۔
پھر تذییل کی دو قسمیں ہیں۔ منطوق اور ملفوظ کیلئے۔ تاکید بنے گا یا مفہوم کیلئے منطوق کیلئے تاکید بننے کی مثال یہ آیت ہے کہ اس میں ''انّ الباطل کان زهوقا'' ماقبل کلام منطوق کیلئے تاکید ہے۔ مفہوم کیلئے تاکید بننے کی مثال جیسے نابغہ ذبیانی کے اس شعر میں ہے

''ولست بمستبقٍ اخا لا تلمّهٗ علیٰ شعث ایّ الرجال المهذّب''

تحقیق المفردات: مستبق۔ باقی رہنا اس میں سین زائد ہے۔ علی شعث۔ علیٰ مع کے معنی میں ہے اور شعث کے معنی ہیں تفرق اور اخلاق ذمیمہ۔ المهذب۔ اچھے اخلاق، سنورے ہوئے اخلاق۔
ترجمہ۔ اور تو اپنے کسی بھائی کو ملائے بغیر نہیں چھوڑتا ہے اخلاق ذمیمہ کے ساتھ اور نہیں ہے لوگوں میں اچھے اخلاق اور پسندیدہ عادات والا۔
محل استشہاد: ''علیٰ شعث'' تک اس شعر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کوئی آدمی کامل اخلاق والا نہیں ہے لیکن اس کی مزید تاکید و تقویت کیلئے ''ایّ الرجال المهذّب'' لائے ہیں۔

واما بالتكميل ويسمّى الاحتراز ايضا لانّ فيه التوقي والاحتراز عن توهم خلاف المقصود وهو ان يؤتى فى كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعهٗ اى يدفع ايهام خلاف المقصود وذلك الدافع قد يكون فى وسط الكلام وقد يكون فى اٰخره فالاوّل كقوله شعر ''فَسَقَا دِيَارَكَ غيرَ مُفْسِدِهَا'' نصب على الحال من فاعل سقى وهو صَوْبُ الربيع اى نزول المطر ووقوعهٗ فى الربيع وديمَةٌ تَهْمِيْ اى تسيل فلمّا كان نزول المطر قد يفضى الى خراب الديار وفسادها اتى بقوله غير مفسدها دفعًا لذلك والثانى نحو ''أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ'' فانّهٗ لمّا كان ممّا يوهم ان يكون ذلك لضعفهم دفعهٗ بقوله أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ ''تنبيهًا على انّ ذلك تواضعٌ منهم للمؤمنين ولهذا عُدّى الذلّ بعلىٰ لتضمّنه معنى العطف ويجوز ان يقصد بالتعدية بعلىٰ الدلالةُ على انّهم مع شرفهم وعلوّ طبقهم وفضلهم على المؤمنين خافضون لهم اجنحتهم

ترجمہ:۔
(اور یا تکمیل کے ذریعہ جسے احتراس بھی کہتے ہیں) کیونکہ اس میں خلاف مقصود کے وہم سے احتراز کرنا مقصود ہوتا ہے اور وہ یہ ہے

کہ ایسا کلام لایا جائے جس میں خلاف مقصود کا وہم ہو اس چیز کا جو اس ابہام کو دور کردے اور پھر یہ دافع ابہام کبھی وسط کلام میں ہوتا ہے اور کبھی آخر کلام میں۔ اوّل کی مثال جیسے شعر فسقی الخ سیراب کرے تیرے شہر کو اس حال میں کہ اسے خراب نہ کرے) سقی کے فاعل یعنی صوب الربیع سے حال ہے (فصل بہار کی بارش) یعنی بارش کا اترنا اور موسم بہار میں اس کا واقع ہونا (اور دیر تک ہونے والی بارش) یعنی بہنے والی چونکہ بارش کی کثرت کبھی شہر کو خراب بھی کر دیتی ہے اسلئے شاعر اس وہم کو دور کرنے کیلئے "غیر مفسدھا" لے آیا (اور ثانی جیسے مہربان ہیں مؤمنوں پر) اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ ان کی کمزوری کی وجہ سے ہے اسلئے "اَعِزَّۃٍ" لا کر اس وہم کو دور کر دیا (سخت ہیں وہ کافروں پر) اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ فروتنی ان کی مؤمنین کیلئے ہی ہے اسی لئے لفظ "ذل" کو علی کے ساتھ متعدی کیا گیا ہے کیونکہ یہ عطف کے معنی کو متضمن ہے اور ہوسکتا ہے کہ علی کے ساتھ متعدی کرنے سے یہ مقصد ہو کہ وہ لوگ صاحب شرافت و عالی مرتبت ہونے کے باوجود مؤمنین کیساتھ عاجزی سے پیش آتے ہیں

تشریح:۔

چھٹی صورت: اطناب کی چھٹی صورت تکمیل ہے اس کو احتراس بھی کہتے ہیں اسلئے کہ اس کے ساتھ خلاف مقصود کے وہم سے احتراز کیا جاتا ہے اور اصطلاح میں تکمیل ایسے لفظ کے لانے کو کہا جاتا ہے جو خلاف مقصود کے وہم کو دور کردے پھر تکمیل کی دو صورتیں ہیں۔ درمیان کلام میں لایا جائے گا یا آخر کلام میں۔ درمیان کلام میں لانے کی مثال جیسے "

فسقى ديارك غير مفسدها وهو صوب الربيع وديمة تهمى "

تحقیق المفردات: سقی۔ سیراب کرنا۔ دیارک۔ گاؤں اور علاقہ۔ صوب الربیع ۔موسم بہار کی بارش۔ دیمہ ۔دال کے کسرے کے ساتھ ہے وہ بارش جو کم از کم تین دن رات اور زیادہ ہفتوں تک رہے یا وہ بارش جو گھن گرج اور چمک سے خالی ہو۔ تہمی ۔بہتی ہے۔
ترجمہ اللہ تمہارے گاؤں کو موسم بہار کی بارش سے سیراب کردے اس حال میں کہ اس سے کوئی خرابی نہ ہو بلکہ بارش ہوتی رہے۔
محل استشہاد: شاعر نے اس شعر میں جب "فسقی دیارک" کہا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوگیا کہ کہیں بارش سے پورے کا پورا گاؤں خراب نہ ہو جائے تو "غیر مفسدھا" کہکر اس وہم کو دور کر دیا اور یہ درمیان کلام میں ہے۔ قرآن پاک میں اس کی مثال "قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ" اس میں درمیان کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کر کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔ آخر کلام میں تکمیل کے ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "اَعِزَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اَذِلَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ" اللہ تعالیٰ نے جب پہلا والا جملہ کہدیا کہ وہ مؤمنوں پر بڑے مہربان ہوں گے تو اس سے ایک وہم پیدا ہوگیا کہ یہ مہربان اسلئے ہوں گے کہ شاید یہ کمزور ہوں گے تو اپنی کمزوری کی وجہ سے یہ مہربانی کریں گے تو "اعزۃ علی الکافرین" کے ساتھ اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ وہ کافروں پر بڑے سخت ہوں گے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے "ذل" کو علی کے ساتھ متعدی کر دیا ہے کیونکہ یہ نرمی اور شفقت کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ علی کے ساتھ متعدی کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہو کہ وہ لوگ اپنی ذات کے اعتبار سے بڑی شرافت و فضیلت کے حامل ہوں گے لیکن مؤمنین کیلئے از راہ شفقت اپنے بازوؤں کو نرم کر دیا ہوگا۔

واما بالتتميم وهو ان يؤتى فى كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة مثل مفعول او حال او نحو ذلك مما ليس بجملة مستقلة ولا ركن كلام، ومن زعم انه اراد بفضلة ما يتم اصل المعنى بدونه فقد كذبه

كلام المصنف فى الايضاح وانه لا تخصيص لذلك بالتتميم لنكتة كالمبالغة فى نحو "ويطعمون

الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّہٖ مِسْکِیْنًا" فی وجہٍ وھوان یکون الضمیر فی حبّہ للطعام ای یطعمونہٗ مع حبّہ والاحتیاج الیہ وان جُعل الضمیرُ للّٰہ تعالٰی وتقدّس ای یطعمونہٗ علٰی حبّ اللّٰہ تعالٰی فھولتأدیۃ اصل المراد

ترجمہ:۔

(اور یا تتمیم کے ذریعہ اور وہ یہ ہے کہ ایسے کلام میں لایا جائے جو کسی فضلہ کی وجہ سے خلاف مقصود میں ہونے کا موہم نہ ہو) جیسے مفعول بہ، حال، وغیرہ، جو مستقل جملہ نہ ہوں اور نہ ہی رکن کلام جملہ ہوں جس نے یہ سمجھا کہ فضلہ سے مراد وہ ہے جس کے بغیر جملہ کے اصل معنیٰ پورے ہو جائیں، مصنفؒ نے ایضاح میں اپنے کلام کے ساتھ اس کی تکذیب کر دی ہے۔ اور اس بات نے کہ اس کی تتمیم کے ساتھ کوئی تخصیص نہیں ہے۔ (کسی نکتہ کیلئے ہے جیسے مبالغہ اس آیت میں اور وہ کھانا کھلاتے ہیں مسکینوں کو اس کے محبوب ہونے کے باوجود) اور وہ یہ ہے کہ حبہٖ کی ضمیر طعام کی طرف راجع ہو (یعنی) ان کو کھانا کھلاتے ہیں (محبوب ہونے کے باوجود) اور کھانے کی احتیاج کے باوجود اور اگر ضمیر اللہ کی طرف راجع ہو یعنی وہ اللہ کی رضا کے خاطر کھانا کھلاتے ہیں تو اس صورت میں یہ اصل مراد کی ادائیگی کیلئے ہوگا

تشریح:۔

واما بالتتمیم ۔ اطناب کی ساتویں صورت تتمیم ہے اور تتمیم کسی نکتہ کی وجہ سے کلام میں ایسے فضلہ اور اضافی جملہ کے لانے کو کہتے ہیں جس سے خلاف مقصود کا وہم پیدا نہ ہوتا ہو اور فضلہ سے حال مفعول بہ اور جار مجرور وغیرہ مراد ہیں۔ یعنی وہ چیز جو نہ تو کلام کا رکن بنے اور نہ ہی خود مستقل کلام بنے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہاں پر فضلہ سے مراد وہ چیز ہے جس کے بغیر کلام کا معنیٰ اصلی اور معنیٰ مرادی پورا ہو سکتا ہو شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ معنیٰ بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایضاح میں مصنفؒ نے اس کی وہ تشریح بیان کی ہے جو ہم نے بیان کی ہے لہٰذا ایضاح میں مصنفؒ کا کلام ان کی اس تشریح کی مخالفت کرے گا پھر وہ نکتہ مثلاً مبالغہ کا ہوگا جیسے "ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَیُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّہٖ" یہاں "حبہٖ" کی ضمیر میں دو احتمال ہیں یہ ضمیر یا تو اطعام کی طرف لوٹ رہی ہے پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ اتنے سخی ہیں کہ کھانے کی اپنی انتہائی ضرورت ہونے کے باوجود بھی اپنے اوپر دوسروں کو ترجیح دیتے ہوئے کھانا کھلاتے ہیں تو یہ ان کی سخاوت میں مبالغہ بتلانا ہوگا اور یہ مثال بھی اسی صورت میں بنے گی اور یا یہ ضمیر اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے پھر اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ کے ساتھ انتہائی محبت کی وجہ سے وہ لوگ لوگوں کو کھانا کھلاتے ہیں اور اس آیت سے مقصود بھی یہی ہے اس صورت یہ آیت مثال نہیں بنے گی۔

واما بالاعتراض وھوان یؤتی فی اثناء الکلام اوبین کلامین متصلین معنًی بجملۃٍ اواکثر لامحل لھا من الاعراب لنکتۃ سوی دفع الایھام لم یُرد بالکلام مجموعَ المسندالیہ والمسند فقط بل مع جمیع مایتعلّق بھمامن الفضلاتِ والتوابعِ والمراد باتّصال الکلامین ان یکون الثانی بیانًا للاوّل اوتاکیدًا اوبدلا کما لتنزیہ فی قولہٖ تعالٰی وَیَجْعَلُوْنَ لِلّٰہِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَہٗ وَلَھُمْ مَایَشْتَھُوْنَ "فقولہٗ سبحانہٗ جملۃٌ لانّہٗ مصدریۃٌ بتقدیر الفعل وقعتْ فی اثناء الکلام لانّ قولہٗ ولھم مایشتھون عطفٌ علٰی قولہٖ لِلّٰہِ البنات والدعاء فی قولہٖ شعرانّ الثمانین وبلّغتَھاقد احوجتْ سمعی الٰی تَرْجُمَان ای مفسّر ومکرّرفقولہٗ بُلّغتَھا اعترض فی اثناء الکلام لقصدالدعاء والواو فی مثلہٖ تسمّٰی اعتراضیۃ لیست بعاطفۃ ولا حالیۃ

ترجمہ:۔

(اور یا اعتراض کے ذریعہ) اور وہ یہ ہے کہ دفع ایہام کے علاوہ کسی اور نکتہ کے خاطر کلام کے درمیان میں یا معنیٰ دو متصل کلاموں میں ایک ایسا جملہ یا جملہ سے زائد لایا جائے جس کیلئے محل اعراب نہ ہو کلام سے صرف مسند اور مسند الیہ مراد نہیں ہیں۔ بلکہ فضلات

وتوابع میں سے ہروہ چیز بھی مراد ہے جو مسند و مسند الیہ سے متعلق ہو اور دو کلاموں کے اتصال سے مراد یہ ہے کہ ثانی اوّل کا بیان ہو یا تاکید یا بدل بنے (جیسے تنزیہ۔ اللہ کے اس قول میں کہ وہ اللہ کیلئے بیٹیاں تجویز کرتے ہیں سبحان اللہ اور ان کیلئے وہ ہے جو وہ چاہتے ہیں، لفظ سبحانہٗ جملہ ہے کیونکہ مصدر فعل کی تقدیر کیساتھ درمیان کلام میں واقع ہوا ہے کیونکہ ''ولھم مایشتھون'' کا عطف ''لللّٰہ البنات'' پر ہے (اور جیسے دعا اس شعر میں) بیشک اسّی سال نے اللہ کرے تو بھی اسی سال کا ہو محتاج کر دیا ہے میرے کانوں کو ترجمان کا) اس میں ''وبلغتھا'' جملہ معترضہ ہے درمیان کلام میں دعاء کیلئے اس قسم کے واؤ کو واؤ اعتراضیہ کہتے ہیں یہ عاطفہ ہوتا ہے اور نہ ہی حالیہ

تشریح:۔

آٹھویں صورت کبھی کبھار اطناب اعتراض کیلئے بھی لایا جاتا ہے اور اعتراض کا مطلب یہ ہے کہ ایک یا دو معنیٰ متصل کلاموں کے درمیان ایک یا دو ''لا محل من الاعراب'' جملوں کا لانا اور ان کو دفع ایہام خلاف المقصود کے علاوہ کسی اور غرض کیلئے لایا گیا ہو۔ اتصال معنوی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملے کیلئے تاکید یا بیان یا بدل وغیرہ بنتا ہو۔ اور کلام سے مراد صرف مسند اور مسند الیہ نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ ساتھ انٗ کے تمام متعلّقات بھی ہیں کہ جب تک کوئی اور مسند اور مسند الیہ نہ لایا جائے تو یہ ایک ہی کلام ہوں گے پھر جب نکتہ دفع ایہام کا غیر ہوگا تو یہ مختلف ہوتا ہے تنزیہ کا نکتہ ہوگا یا دعاء کا نکتہ ہوگا اور یا تنبیہ کا نکتہ ہوگا۔ تنزیہ کے نکتہ کیلئے جملہ معترضہ لایا گیا ہوگا جیسے ''وَیَجْعَلُوْنَ لَہُ الْبَنَاتِ سُبْحَانَہٗ وَلَھُمْ مَایَشْتَھُوْنَ'' اس میں دو جملوں کے درمیان ''سبحانہ'' تنزیہ کیلئے لایا ہے دعاء کا نکتہ بتانے کیلئے جملہ معترضہ لایا گیا ہو جیسے عوف بن محلم شیبانی نے اپنے ایک قصیدے میں جس میں انھوں نے عبداللہ بن طاہر کی شان بیان کی ہے اپنا ضعف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ۔

انّ الثمانین وبلغتھا قد احوجت سمعی الیٰ ترجمان''

بے شک اسّی سالوں نے (خدا تم کو بھی پہنچادے) محتاج کر دیا ہے میرے کانوں کو ترجمان کا۔

اس میں محل استشہاد ''وبلغتھا'' ہے کہ اس میں دعاء دے رہا ہے کہ خدا تمہاری عمر کو بھی اسی سال تک پہنچادے۔

والتنبیہ فی قولہ شعر واعْلَمْ فعِلم المرء ینفعُہٗ　ھذا اعتراض بین اعلم ومفعولہٗ وھو ان سوف یأتی کلُّ ماقُدّر ان ھی المخففۃ من المثقّلۃ وضمیر الشأن محذوف یعنی انّ المقدّر آتٍ البتّۃ وان وقع فیہ تاخیر ماوفی ھذا تسلیۃ وتسھیلٌ للأمر فالاعتراض یباین التتمیم لانّہٗ انّمایکون بفضلۃ والفضلۃ لابدّ لھا من اعراب ویباین التکمیل لانّہٗ انّمایکون لدفع ایھام خلاف المقصود ویباین الایغال لانّہٗ لایکون الّافی اٰخر الکلام لکنّہٗ یشمل بعض صور التذییل وھو مایکون بجملۃ لامحلّ لھا من الاعراب وقعت بین جملتین متّصلتین معنًی لانّہٗ کمالم یشترط فی التذییل ان یکون بین کلامین لم یشترط فیہ ان لایکون بین کلامین فتأمّل حتّٰی یظھرلك فساد ماقیل انّہٗ یباین التذ ییل بناءً علی انّہٗ لم یشترط فیہ ان یکون بین کلامٍ او کلامین متّصلین

ترجمہ:۔

(اور جیسے تنبیہ اس شعر میں: تو جان لے کہ آدمی کا جاننا اس کو نفع دیتا ہے) یہ جملہ معترضہ ہے ''اعلم'' اور اس کے مفعول کے درمیان اور وہ (یہ ہے کہ یقینی طور پر ضرور آئے گی وہ چیز جو مقدر ہو چکی ہے) ان مخففہ من المثقلہ ہے اور ضمیر شان محذوف ہے یعنی مقدرات واقع ہونے والے ہیں بالیقین اگرچہ اس میں کچھ تاخیر ہو جائے، اور اس میں تسلّی اور تسہیل امر ہے لہٰذا اعتراض تمیم کیلئے ہے کیونکہ تمیم فضلہ کے

ذریعہ ہوتی ہے اور فضلہ کیلئے اعراب ضروری ہے اور تکمیل کے مباین ہے کیونکہ تکمیل برائے دفع ایہام خلاف مقصود ہوتی ہے اور ایغال کے مباین ہے کیونکہ ایغال صرف آخر کلام میں ہوتا ہے لیکن اعتراض تذییل کی بعض صورتوں کو شامل ہے اور وہ دو صورتیں ہیں جن میں تذییل ایسے جملہ کیساتھ ہو جس کیلئے محل اعراب نہ ہو اور معنًی دو متصل جملوں کے درمیان ہو کیونکہ جس طرح تذییل میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دو کلاموں کے درمیان ہو اسی طرح اس میں بھی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دو کلاموں کے درمیان ہو خوب سوچ لو! یہاں تک کہ تم کو اس کا فساد ظاہر جائے گا جو کہا گیا ہے کہ اعتراض تذییل کے مباین ہے اس بنا پر کہ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ایک یا دو کلاموں کے درمیان ہو

تشریح:۔

تنبیہ کے نکتہ کے بیان کرنے کیلئے جملہ معترضہ لایا گیا ہے۔

واعلم فعلم المرء ينفعهٗ ::ان سوف يأتى كلّ ما قدّرا

جان لو بے شک آدمی کا علم اسے فائدہ دیتا ہے یقینی طور پر وہ کام ہو کر رہے گا جو مقدر رہے۔

اس میں ''ان'' مخففه من المثقل ہے اور ضمیر شان محذوف ہے اور محل استشہاد ''فعلم المرء ينفعه'' ہے کہ یہ مخاطب کو تنبیہ کرنے کیلئے جملہ کے درمیان میں لایا گیا ہے۔ اعتراض کی جمہور کی بیان کردہ تعریف اور عام لوگوں کی بیان کردہ تعریف میں ماقبل میں بیان شدہ اقسام احترازات کی وجہ سے فرق واضح ہو جائے گا۔ اطناب کی اعتراض سے پہلے چار قسمیں مذکور ہوئی ہیں۔ تتمیم، تکمیل، ایغال، تذییل۔ اعتراض، تتمیم، تکمیل اور تذییل کا مبائن ہے۔ تتمیم کا اسلئے مبائن ہے کہ تتمیم میں جملہ کا فضلہ ہونا ضروری ہے اور فضلہ کیلئے محل من الاعراب ہوتا ہے جبکہ اعتراض کیلئے کوئی محل من الاعراب نہیں ہوتا ہے۔ تکمیل کا اسلئے مبائن ہے کہ تکمیل میں خلاف مقصود کے وہم کو دور کر دیا جاتا ہے بخلاف اعتراض کے کہ اس میں خلاف مقصود کے وہم کا ازالہ نہیں کیا جاتا ہے۔

ایغال کا اسلئے مبائن ہے کہ ایغال میں جملہ کا کلام کے آخر میں ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ اعتراض کیلئے کلام کا وسط جملہ میں ہونے کی شرط ہے لیکن تذییل کی بعض صورتوں کو شامل ہے اور بعض صورتوں کو شامل نہیں ہے اسلئے کہ جس طرح اعتراض میں دو متصل کلاموں کے درمیان ہونے کی شرط لگائی گئی ہے تذییل میں دو متصل کلاموں کے درمیان ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی ہے لہٰذا بعض صورتوں میں دو کلاموں کے درمیان واقع ہوگا اور بعض صورتوں میں دو کلاموں کے درمیان واقع نہیں ہوگا تو جن صورتوں میں تذییل دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان صورتوں میں تو تذییل کو اعتراض بھی شامل ہوگا اور جن صورتوں میں تذییل دو کلاموں کے درمیان واقع نہ ہو تو ان صورتوں میں اعتراض تذییل کو شامل نہیں ہوگا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے اسلئے کہ اعتراض میں ایک یا دو جملوں کے درمیان واقع ہونے کی شرط ہے جبکہ تذییل میں یہ شرط نہیں ہے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ شرط کا نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دو کلاموں کے درمیان واقع ہی نہ ہو۔

ومـمّاجاء اى ومن الاعتراض الذى وقع بين كلامين وهو اكثر من جملة ايضًا اى كماانّ الواقع هو بينهٗ اكثرمن جملة قوله تعالى ''فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ'' فهذاالاعتراض اكثر من جملة لانّهٗ كلام يشتمل على جملتين وقع بين كلامين اوّلهما قولهٗ فأتوهنّ من حيث امركم اللّٰه وثانيهماقولهٗ نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ''والكلامان متّصلان معنى فانّ قولهٗ ''نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ'' بيان لقوله ''فَأْتُواحَرْثَكُمْ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ'' وهو مكان الحرث فانّ الغرض الاصلى الاتيان طلب النسل لاقتضاء الشهوة والنكتة فى هذاالاعتراضالترغيب

فیما امروابہ والتنفیر عمّانھوعنہ

ترجمہ:۔

(اور منجملہ جملہ معترضہ ان جملوں میں سے ہے جو دو کلاموں کے درمیان واقع ہیں اور وہ زائد ہے ایک جملہ سے نیز) یعنی جیسا کہ زائد ہے وہ کلام جس میں اعتراض واقع ہے (ارشاد باری تعالیٰ ہے تم ان کے پاس آؤ وہاں سے جہاں سے اللہ نے تم کو حکم دیا ہے یقیناً اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں سے اور پاک وصاف رہنے والوں سے محبت کرتے ہیں) یہ اعتراض جملہ سے زائد ہے کیونکہ یہ ایک کلام ہے جو دو جملوں پر مشتمل ہے اور دو کلاموں کے درمیان ہے ایک ان میں سے ''فاتوھنّ من حیث امرکم اللہ'' ہے۔ اور دوسرا ''نساءکم حرث لکم'' ہے اور دونوں کلام معنیً متصل ہیں (کیونکہ نساءکم حرث لکم' بیان ہے ''فاتو من حیث امرکم اللہ'' کا اور وہ موضع حرث ہے کیونکہ عورتوں کے پاس آنے کا اصل مقصد طلب نسل ہے نہ قضاء شہوت اور نکتہ اس اعتراض میں یہ ہے کہ اس سے اس چیز کی رغبت دلانا مقصود ہے جس کا ان کو حکم دیا گیا ہے اور اس سے نفرت دلانا ہے جس سے روکا گیا ہے

تشریح:۔

ومماجاء بین کلامین اواکثر: یہاں تک اس جملہ معترضہ کا بیان ہوا ہے جو ایک کلام میں ہو اور صرف ایک ہی جملہ ہو کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جملہ معترضہ ایک سے زائد ہوتا ہے اور جس کلام میں واقع ہوتا ہے وہ بھی ایک سے زائد ہوتا ہے جیسے ''فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ'' یہ ایک کلام ہے اور ''نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ'' دوسرا کلام ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان ''إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ'' ایک جملہ معترضہ ''اور'' وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ'' دوسرا جملہ معترضہ ہے جسے اعتراض کیلئے لایا گیا ہے اور اس جملہ معترضہ میں غرض اصلی اور نکتہ طلب نسل یعنی مامور بہ کی ادائیگی کی ترغیب دینا اور منہی عنہ سے نفرت دلانا ہے۔

وقال قومٌ وقدیکون النکتۃفیہ ای فی الاعتراض غیرماذکر ممّاسوی دفع الایھام حتّی انّہٗ قدیکون لدفع ایھام خلاف المقصود ثمّ القائلون بانّ النکتۃفیہ قد تکون دفع الایھام افترقوافرقتین جوّز بعضُھم وقوعَہ ای الاعتراض اٰخرَجملۃ لایَلیھاجُملۃٌ متّصلۃٌ بھا وذٰلك بان لاتلیِ الجملۃَ جملۃ اخریٰ اصلًا فیکون الاعتراض فی اٰخر الکلام اوتلیھاجملۃاخریٰ غیرمتّصلۃبھامعنًی وھذاالاصطلاح مذکورٌ فی موضع الکشّاف فالاعتراض عندھؤلاء ان یؤتٰی فی اثناء الکلام او فی اٰخرہ اوبین کلامین متّصلتین اوغیرمتّصلتین بجملۃاواکثرلامحلّ لھامن الاعراب لنکتۃٍ سواءٌ کانت دفع الایھام اوغیرہ فیشمَل الاعتراض بھٰذاالتفسیر التذییلَ مطلقًالانّہٗ یجب ان یکون بجملۃلامحلّ لھا من الاعراب وان لم یذکرہُ المصنّف وبعضَ صُوَرالتکمیلِ وھومایکون بجملۃلامحلّ منْ الاعراب فان التکمیل قدیکون بجملۃ وقد یکون بغیرھاوالجملۃ التکمیلیّۃقدتکون ذات اعراب وقدلاتکون لکنّھا تباین التتمیم لانّ الفُضلۃ لابدّ لھا من الاعراب وقیل لانہٗ لایشترط فی التتمیم ان یکون جملۃ کما اشترط فی الاعتراض وھوغلطٌ کما یقال انّ الانسان یباین الحیوان لانّہٗ لم یشترط فی الحیوان النطق فافھم

ترجمہ:۔

(اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کبھی اعتراض کا نکتہ ماذکر کے علاوہ ہوتا ہے) یعنی کبھی اعتراض برائے دفع ایہام خلاف مقصود ہوتا ہے پھر جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اعتراض کا نکتہ کبھی دفع ایہام کیلئے ہوتا ہے ان میں دو فرقے ہو گئے ہیں (ایک نے تو اعتراض کا ایسے جملہ

کے آخر میں واقع ہونا جائز رکھا ہے جس کے متصل کوئی جملہ نہ ہو اس طور پر کہ یا جملہ معترضہ کے متصل کوئی جملہ ہی نہ ہو اس صورت میں اعتراض آخرِ کلام میں ہوگا، یا اس کے قریب دوسرا جملہ تو ہو لیکن وہ معنیٰ اس سے متصل نہ ہو یہ اصطلاح تفسیر کشاف میں کئی جگہ مذکور ہے لہٰذا ان کے ہاں اعتراض کے یہ معنیٰ ہیں درمیان کلام میں یا کلام کے آخر میں یا متصل یا غیر متصل دو کلاموں کے درمیان کسی نکتہ کی وجہ سے ایک جملہ سے زائد لے آنا جس کیلئے محل اعراب نہ ہو خواہ دفع ایہام ہو یا اس کے علاوہ ہو (تو شامل ہو جائے گا اعتراض اس تفسیر کی رو سے تذییل کو) مطلقاً کیونکہ اس کا ایسے جملہ کے ساتھ ہونا ضروری ہے جس کیلئے محل اعراب نہ ہو اگر چہ مصنفؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے (اور تکمیل کی بعض صورتوں کو) اور وہ وہ ہیں جو ایسے جملہ کے ساتھ ہوں جس کیلئے محل اعراب نہ ہو کیونکہ تکمیل کبھی جملہ کے ذریعہ ہوتی ہے کبھی غیر جملہ کے ذریعہ، اور تکمیل والا جملہ کبھی اعراب والا ہوتا ہے اور کبھی اعراب والا نہیں ہوتا ہے لیکن اعتراض مباین ہے تتمیم کے کیونکہ فضلہ کیلئے اعراب کا ہونا ضروری ہے اور بعض نے مباینت کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ تتمیم میں جملہ ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اعتراض میں جملہ ہونا شرط ہے اور یہ بالکل ایسا ہی غلط ہے جیسے یوں کہا جائے کہ انسان حیوان کے مباین ہے کیونکہ حیوان میں نطق کی شرط نہیں ہے خوب سمجھ لو۔

تشریح:۔

وقال قوم: یہاں سے بعض لوگوں کا مذہب بیان کیا ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک نکتہ کیلئے دفعِ ایہامِ خلاف مقصود کے علاوہ کسی اور نکتہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ یہ نکتہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا غیر ہو پھر ان میں اختلاف ہو گیا ہے اور دو جماعتیں بن گئی ہیں بعض کے نزدیک اعتراض وہ ہوتا ہے جس کے بعد کوئی اور جملہ متصلہ نہ ہو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اس کے بعد دوسرا جملہ تو ہو لیکن وہ جملہ متصل نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ہی نہ ہو نہ متصل ہو اور نہ ہی غیر متصل یہ جماعت والے کچھ تو اپنے قول کے قائل ہیں اور کچھ جمہور علماء کے مذہب سے لیتے ہیں کہ ان کے نزدیک اعتراض کی تعریف بہت زیادہ عام ہو جائے گی چنانچہ ان کے نزدیک اعتراض کہا جائے گا جو دو کلاموں کے درمیان ہو یا آخر میں دو متصل کلاموں کے درمیان ہو یا دو منفصل کلاموں کے درمیان ہو ایک جملہ ہو یا زیادہ جملے ہوں اور لامحل لہا من الاعراب میں سے ہو چاہے وہ دفع ایہام خلاف مقصود کیلئے آئے یا نہ آئے یعنی کسی اور غرض کیلئے آئے۔ اس تعریف کے مطابق اعتراض تذییل کو مطلقاً شامل ہوگا اسلئے کہ یہ قید اگر چہ مصنفؒ نے ذکر نہیں کی ہے لیکن اس کیلئے جملہ لامحل لہا من الاعراب میں سے ہونا ضروری ہے جیسا کہ اعتراض کیلئے ضروری ہے۔ اور تکمیل کی بعض صورتوں کو اعتراض شامل ہوگا اور بعض صورتوں کا شامل نہیں ہوگا اسلئے کہ اعتراض کیلئے جملہ لامحل لہا من الاعراب ہونا ضروری ہے اور تکمیل جملہ بھی ہوسکتا ہے اور غیر جملہ بھی ہوسکتا ہے جب تکمیل جملہ ہوگا تو اس صورت کو اعتراض شامل ہوگا اور جب جملہ نہیں ہوگا تو اس صورت کو شامل نہیں ہوگا۔

اور ایغال کی بھی بعض صورتوں کو شامل ہوگا اور بعض صورتوں کا شامل نہیں ہوگا کیونکہ ایغال کیلئے آخر کلام میں ہونا ضروری ہے جبکہ جملہ معترضہ آخر کلام اور درمیان کلام دونوں میں آسکتا ہے لہٰذا جب یہ آخر جملہ میں ہو تو ایغال کو شامل ہوگا باقی تتمیم سے بالکل مبائن ہوگا کیونکہ تتمیم فضلہ ہوتا ہے اور فضلہ کیلئے محل من الاعراب ہونا ضروری ہے جبکہ اعتراض کیلئے لامحل لہا من الاعراب میں سے ہونا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے تتمیم اور اعتراض کے درمیان وجہ تبائن یہ بیان کی ہے کہ اعتراض کیلئے جملہ ہونا ضروری ہے جبکہ تتمیم کیلئے جملہ کی شرط نہیں ہے۔ تو جملہ کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کے درمیان تبائن ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ بیان کرنا بالکل باطل اور غلط ہے اور یہ کہنا ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ انسان اور حیوان کے درمیان تباین کی نسبت ہے کیونکہ انسان میں نطق کی شرط ہے اور حیوان میں نطق کی شرط نہیں ہے چونکہ خاص میں عدم اشتراط کیلئے عدم وجود مستلزم نہیں ہے اسلئے ان کی یہ بات غلط ہے۔

وبعضُهم ای وجوّز بعض القائلین بان یکون نکتة الاعتراض قد تکون دفع الایهام کونهٗ ای الاعتراض

غیرجملةٍ فالاعتراض عند هم ای یؤتی فی اثناء الکلام او بین الکلامین متصلتین معنی بجملة اوغیرها لنکتةٍ ما فیشمل الاعتراض بهذاالتفسیر بعض صور التتمیم و بعض صور التکمیل وهو مایکون واقعًا فی اثناء الکلام اوبین الکلامین المتّصلین واما بغیر ذلك عطف علی قوله امّا بالایضاح بعد الایهام واما بکذاوکذا کقوله تعالٰی "اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" فانّهٗ لواُختُصِر ای تُرك الاطناب فانّ الاختصار قدیُطلَق علی مایعمّ الایجاز والمساواة کمامرّ لم یذکر "وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" لانّ ایمانهم لایُنکرهٗ ای لایجهلهٗ من یُثبتهم فلاحاجة الی الاخبار به لکونه معلومًا وحسنُ ذِکرِهٖ ای ذکر قوله ویؤمنون به اِظهارُشرفِ الایمان وترغیبًا فیه

ترجمہ:۔

(اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ) ان میں سے جو اس کے قائل ہیں کہ اعتراض کا نکتہ بھی دفع ایہام ہوتا ہے (جائز رکھا ہے اعتراض کا غیر جملہ ہونا) لہٰذا ان کے ہاں اعتراض یہ ہے کہ کسی نکتہ کی وجہ سے درمیان کلام میں یا معنًی دو متّصل کلاموں کے درمیان جملہ یا غیر جملہ لایا جائے (لہٰذا اعتراض شامل ہوگا) اس تفسیر کی رو سے (تتمیم اور تکمیل کی بعض صورتوں کو) اور وہ وہ صورتیں ہیں جن میں ایک کلام یا دو متّصل کلاموں کے درمیان واقع ہو (یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہو) اس کا عطف اما بالایضاح بعد الابہام" پر ہے۔ (جیسے جو فرشتے عرش الٰہی کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جو اس کے اردا گرد ہیں وہ اپنے رب کی تسبیح وتحمید کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ "اگر اختصار کیا جاتا یعنی اطناب کو ترک کر دیا جاتا اسلئے کہ کبھی اختصار کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو ایجاز اور مساواۃ دونوں کو عام ہو جیسا کہ گزر چکا (تو ویؤمنون بہ کو ذکر نہ کیا جاتا کیونکہ جو بھی فرشتوں کے وجود کا قائل ہے وہ فرشتوں کے ایمان کا انکار نہیں کرتا ہے) اسلئے اس کی خبر دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس کے ذکر کو مستحسن کر دیا ہے یعنی ارشاد باری تعالٰی ویؤمنون کے ذکر کو ایمان کے شرف کے اظہار اور ایمان کی ترغیب دینے کیلئے)

تشریح:۔

وبعضهم: پہلے والی جماعت کے نزدیک اعتراض کیلئے جملہ ہونا ضروری ہے اور اس دوسری جماعت کے نزدیک اعتراض جملہ اور غیر جملہ دونوں ہو سکتا ہے ان کے نزدیک اعتراض کی تعریف یوں ہوگی کہ اعتراض وہ کلام ہے جو ایک یا دو معنی متّصل کلاموں کے درمیان واقع ہو جائے چاہے وہ جملہ ہو یا غیر جملہ ہو اسی طرح چاہے دفع ایہام کیلئے ہو اور چاہے دفع ایہام کیلئے نہ ہو۔ تو اس تعریف کے مطابق اعتراض تتمیم اور تکمیل کی بعض صورتوں کو شامل ہوگا۔

نویں صورت یہ ہے کہ اطناب کی ان تمام صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت ہوگی جیسے ارشاد باری تعالٰی ہے "اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" اس میں محل استشہاد "ویؤمنون به" ہے چنانچہ اگر اس میں اختصار کیا جاتا (یعنی مساوات یا ایجاز) اور اس جملہ کو ذکر نہ کیا جاتا جب بھی اس کے معنٰی پورے ہو جاتے کیونکہ یہ وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر کوئی انکار کرنے والا موجود ہو اور یہاں پر کوئی انکار کرنے والا بھی موجود نہیں ہے لیکن پھر بھی ذکر کر دیا ہے تو ایک نکتہ کے بیان کرنے کیلئے اس طرح کیا گیا ہے اور وہ نکتہ ہے ایمان کی شرافت اور فضیلت کو بیان کرنے کیلئے اور دوسرے لوگوں کو ان کی طرح ایمان لانے کی ترغیب دینے کیلئے اس طرح کیا گیا ہے۔ اب اس آیت میں کس طرح ماقبل کی تمام صورتوں کا غیر ہے تو اس آیت کو لیکر ہر ایک پر فٹ کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ماقبل والی کوئی صورت اس میں نہیں پائی جاتی ہے۔

وکون ھذا الاطناب بغیر ماذکر الوجوہ السابقة ظاھرٌ بالتامّل فیھا واعلم اَنّہٗ قد یُوصَف الکلامُ بالایجاز والاطناب باعتبار قِلّة حروفِہٖ وکثرتھا بالنسبة الٰی کلامٍ اٰخرَ مساوٍلہٗ لذٰلک الکلام فی اصل المعنیٰ فیقال لاکثر حروفًا انّہٗ مطنبٌ وللاقلّ انّہٗ موجزٌ کقولہٖ شعر "یَصُدّ" ای یُعرِض عن الدنیا اذا عنّ ای ظَھَر سودَدٌ ای سیادة::ولو برزت فی زیّ عذراء ناھد" الزیّ الھیئة والعذراء البکر النھود ارتفاع الثدی وقولہٗ شعر "ولستُ بنظّارٍ الٰی جانب الغِنٰی:: اذا کانتِ العلیاءُ فی جانب الفقر" فقولہٗ لستُ بالضمّ علٰی انہ فعل المتکلّم بدلیل ماقبلہٗ وھو قولہٗ وانّی لصبّارٌ علٰی ماینوبنی ::وحسبُکَ انّ اللّٰہ اثنٰی علی الصبر :: یصفہٗ بالمیل الی المعالی یعنی انّ السیادة مع التعب احبّ الیہ من الراحة مع الخمول فھذا البیت اطنابٌ بالنسبة الٰی المصراع السابق

ترجمہ:۔

اور اس کا اطناب ہونا وجوہ سابقہ کے علاوہ سے ظاہر ہے اس میں غور کرنے کے ساتھ اور یہ جان لو کہ کبھی کبھار کلام کو ایجاز اور اطناب کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے، اس کے حروف کے کم وزیادہ ہونے کے اعتبار سے کلام کے آخر کے لحاظ سے جو برابر ہو اس کے اصل معنیٰ میں، پس کہا جاتا ہے زائد حروف والے کو کہ یہ مطنب ہے اور کم حروف والے کو کہ یہ موجز ہے (جیسے شعر" جب سرداری ظاہر ہو تو وہ دنیا سے اعراض کرتا ہے" (فقیری وخودداری میں) اگر چہ وہ دنیا حسین وجوان خوبصورت ابھرے ہوئے پستان والی لڑکی کے روپ میں ظاہر ہو" زیّ ہیئت کے معنیٰ میں ہے عذراء باکرہ لڑکی، نہود، چھاتی کا ابھار اور جیسے شعر: میں نظر نہیں اٹھاتا مالداری کی طرف جبکہ عزت وشرافت فقروفاقہ میں ہو) لستُ تا کے ضمّے کے ساتھ واحد متکلّم کا صیغہ ہے اس کے ماقبل کے اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے اور وہ یہ ہے ☆ بے شک میں صبر کرتا ہوں ان مصائب پر جو مجھے پیش آتے ہیں اور تیرے لئے اللہ کافی ہے اسلئے کہ اللہ نے صبر کی خود تعریف کی ہے اس شعر میں شاعر بلند خیالی اور میلان بجانب معالی کا اظہار کر رہا ہے کہ میرے نزدیک سرداری مع مشقت محبوب تر ہے اس راحت سے جو گمنامی کے ساتھ ہو اسلئے اس شعر میں اطناب ہے سابقہ مصرعہ کی بنسبت

تشریح:۔

وقد یوصف الکلام :ایجاز اور اطناب کی ایک صورت انھوں نے پہلے بیان کی تھی کہ ایجاز کہا جاتا ہے مقصود کے ادا کرنے سے کم عبارت کے لانے کو اور اطناب اس کی ضد کو کہا جاتا ہے اور اب یہاں سے ان کی ایک اور تفسیر بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ بسا اوقات لایجاز اور اطناب کا اطلاق قلّت حروف اور کثرت حروف کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے یعنی دو کلاموں میں سے ایک کلام میں حروف کم ہوں اور دوسرے کلام میں حروف زیادہ ہوں تو کم حروف والے کلام کو ایجاز اور زیادہ حروف والے کلام کو اطناب کہتے ہیں پھر مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال جیسے ابوالحسین محمد بن ہیثم کے مرثیہ میں ابوتمام کے قصیدے کا یہ شعر ہے۔

﴿یصدّ عن الدنیا اذا عنّ سودَدٌ ولو برزت فی زیّ عذراء ناھد﴾

تحقیق المفردات: یصدّ ۔اعراض کرتا ہے۔ عنّ ۔تشدید کے ساتھ ہے اس کے معنیٰ ہیں ظاہر ہونا۔ سودَدٌ۔ بالضم سرداری۔ لو۔ وصلیہ ہے۔ برزت ۔ظاہر ہونا۔ زیّ۔ ہیئت، روپ۔ عذراء ۔ باکرہ کنواری لڑکی۔ ناھد۔ نہود سے ماخوذ ہے ابھرے ہوئے پستان۔

ترجمہ۔ وہ دنیا سے اعراض کرتا ہے جب اس کیلئے سرداری ظاہر ہو جائے اگر چہ وہ کسی ابھرے ہوئے پستانوں والی نوجوان لڑکی کی صورت

میں کیوں نہ ہو۔

اس میں محل استشہاد پہلا مصرعہ ہے۔ابوتمام نے صرف اس ایک مصرعہ میں وہ پورا معنیٰ بیان کردیا ہے جو دوسرے شاعر نے پورے شعر کے ذریعے بیان کیا ہے۔

﴿ولست بنظّار الی جانب الغنٰی اذا کا نت العلیاء فی جانب الفقر﴾

تحقیق المفردات: نظّار۔مبالغہ کا صیغہ ہے ناظر کے معنیٰ میں ہے۔علیاء۔حمراء کی طرح ہے۔عزّت ورفعت۔جانب الفقر۔یہ اضافتہ بیانیہ ہے اور فی ،مع کے معنیٰ میں ہے یعنی مصاحبۃ الفقر۔

ترجمہ۔اور میں مالداری کی طرف نظر نہیں اٹھاتا جبکہ عزّت وشرافت فقر وفاقہ میں ہو۔

شعر کی تحقیق؛علامہ دسوقیؒ کے نزدیک یہ شعر غیلان بن الحکم کا ہے جو عرب کے شعراء میں سے ایک مشہور شاعر ہے۔

اورالدرالفرید میں اسے ابوسعید مخزومی کا شعر قرار دیا گیا ہے۔اورعلامہ بہاء الدین سبکیؒ نے عروس الافراح میں ابوعلی الحسن الکاتب کا قرار دیا ہے امام جاحظ کی کتاب البیان والتباین میں ہے کہ یہ ایک اعرابی اور گنوار کا شعر ہے۔

اس میں ''لستُ''کلمہ متکلم ہے اوراس پر دلیل شاعر کا اگلا شعر ہے۔

وانّی لصبّارٌعلی ما ینوبنی وحسبك انّ الله اثنٰی علی الصبر''

تحقیق المفردات: ینوبنی۔یکے بعد دیگرے پے درپے مصائب کا آنا۔

ترجمہ۔اور تحقیق میں صبر کرتا ہوں مجھ پر یکے بعد دیگرے مسلسل آنے والے مصائب پر اور تیرے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صبر کی تعریف کی ہے۔پہلے والے دونوں شعروں کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ مجھے مشقت کے ساتھ سرداری چاہئے جس میں گمنامی ہو دنیا کی عیش وعشرت کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہی بات شعر کے پہلے والے صرف ایک مصرعہ میں بیان کی ہے لہٰذا اس تعریف کے مطابق اوّل کو موجز اور ثانی کومطنب کہا جائے گا۔

ویَقرُب منه ای من هذاالقبیل قـولـهٗ تـعـالٰی ''لَایُسْئَلُ عَمَّا یُفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ وقول الحماسی شعر وننکر اِن شِئنَا علی الناس قولَهم::ولایُنکِرون القولَ حین نقول ''یصف ریاستَهم وانفاذ حکمهم ای نحن نغیّرسانریدمن قول غیرناوأحدٌلایجتریُٔ علی الاعتراض علینا فالآیة ایجازٌبالنسبة الی البیت وانّما قال یقرب لانّ مافی الآیةیشتمل علی کلّ فعلٍ والبیت مختصٌّ بالقول فالکلامان لایتساویان فی اصْل المعنٰی بلکلام الله سبحانهٗ وتعالٰی اجلُّ وأعلی و کیف لا؟والله اعلم

ترجمہ:۔

(اور اسی کے قریب ہے قول باری تعالٰیو ہ جو کچھ کرتا ہے اس سے کوئی پوچھنے والا نہیں ہے اور اوروں سے باز پرس کی جاتی ہے۔اور حماسی کا یہ شعر ہے کہ: اگر ہم چاہیں تو لوگوں کی بات کا انکار کرسکتے ہیں لیکن جب ہم کوئی بات کہدیں تو ہماری بات کا انکار کرنے کی کسی کو جرأت نہیں ہوسکتی ہے شاعر اپنی سرداراور نفاذ حکم کو ظاہر کر رہا ہے یعنی ہم ہر آدمی کی بات میں تغیر وتبدل کرسکتے ہیں اس کے باوجود کسی کو ہم پر اعتراض کرنے کی جرأت نہیں ہوسکتی ہے تو آیت میں شعر کی بنسبت ایجاز ہے ماتن نے ''ویقرب منه''اسلئے کہا ہے کہ آیت کا مضمون ہر فعل کو شامل ہے اور شعر قول کے ساتھ خاص ہے لہٰذا یہ دونوں کلام اصل معنیٰ میں برابر اور مساوی نہیں ہیں بلکہ کلام الٰہی اعلیٰ وارفع ہے اور کیسے نہ ہو جبکہ خداوند تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والے ہیں

تشریح:۔

دوسری مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "لَایُسْئَلُ عَمَّایَفْعَلُ وَھُمْ یُسْئَلُوْنَ" اللہ جو کچھ کرے اس سے نہیں پوچھا جائے گا اور لوگوں سے پوچھا جائے گا۔ اور حماسی کا یہ شعر ہے

" وننكر ان شئنا على الناس قولهم ::ولاينكرون القول حين نقول "

اور ہم جب چاہیں لوگوں کی باتوں کا انکار کردیتے ہیں لیکن جب ہم بات کرتے ہیں تو لوگ ہماری باتوں کا انکار نہیں کرسکتے۔ اس میں قرآن کریم کی آیت اور شعر کا مطلب ایک ہی ہے کہ ہمارے اوپر کسی کا حکم نہیں چل سکتا ہے اور ہماری بات تمام لوگوں پر چلتی ہے ہم کسی کے محکوم نہیں ہیں اور لوگ سب ہمارے محکوم ہیں ہم سے کوئی پوچھنے والا نہیں ہے اور ہم تمام لوگوں سے باز پرس کرنے والے ہیں لیکن قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے دو لفظوں یہ بات بیان کردی ہے اور شاعر نے پورے شعر میں یہ بات بیان کی ہے لہٰذا شعر کے الفاظ اس معنیٰ کے بیان کرنے میں آیت کے الفاظ سے زیادہ ہوں گے اسلئے آیت موجز ہوگی اور شعر مطنب ہوگا۔

مصنفؒ نے اس مثال کو بیان کرتے ہوئے "ويقرب منه" کہا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ شعر میں صرف قول کا ذکر ہے اسلئے پوچھ صرف اقوال کے بارے میں ہوگی جبکہ آیت میں قول کا لفظ مذکور نہیں ہے اسلئے یہ اقوال اور افعال سب کو شامل ہوگا لہٰذا آیت اور شعر میں اصل معنیٰ میں کوئی مساوات نہیں ہیں اور مساوات بھی کیونکر ہوسکتے ہیں آیت کا قائل اللہ رب العلمین ہیں اور شعر کا قائل مخلوق ربّ العلمین ہے۔

تمّ الفنّ الاول بعون الله تعالى وتوفيقه وايّاه اسئل فى إتمام الفنّ الاخيرين هداية طريقه

پہلا فن باری تعالیٰ کی توفیق و مدد سے ختم ہوا اور میں دوسرے دونوں فنون کے اتمام و تکمیل میں اسی کی رہنمائی چاہتا ہوں

۴/۶/۱۴۲۷ھ السبت ۱ ۲/جولائی ۲۰۰۶ء

اللّهمّ اغفرلكاتبه ولوالديه ولاساتذته وارفع درجتهم فى اعلى علّيين آمين ياربّ العالمين۔